

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

## Razprave

---

- |                          |  |
|--------------------------|--|
| <b>Dietmar Mieth</b>     | <i>Grenzen der Freiheit</i>  |
| <b>Tomas Kačerauskas</b> | <i>Die Sprache und Gottes Benennung in der Phänomenologie der Kultur</i>   |
| <b>Drago Karl Ocvirk</b> | <i>Secularist Christophobic Fundamentalism and Islamic Monoreligionism. Obstacles for Dialogue and Peaceful Coexistence</i>  |
| <b>Mojca Bertoncec</b>   | <i>Miti in obredi o smrti in vstajenju pobožanstvenega kralja ter Iz 52,13–53,12 v luči mimetične teorije Renéja Girarda</i> |
| <b>Igor Bahovec</b>      | <i>Identity of Ecclesiastical Lay Movements: Spirituality, Community and Communitarian Civic Involvement</i>                 |
| <b>Franz Feiner</b>      | <i>Inkluzivno izobraževanje. Zaznavanje individualnosti in njeno spodbujanje</i>   |
| <b>Iztok Mozetič</b>     | <i>Agitprop in Cerkev. Nekateri značilnosti v Sloveniji v letih 1945–1954</i>  |
| <b>Niko Tunjič</b>       | <i>Veroučitelj kot sopotnik veroučencem</i>  |

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 69

2009 • 4



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**4**

**Letnik 69  
Leto 2009**

**Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani**

**Ljubljana 2009**

# Acta Theologica Sloveniae

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

## Znanstvena knjižnica TEOF

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

## RAZPRAVE / ARTICLES

- 393 Dietmar Mieth**, Grenzen der Freiheit  
*Meje svobode*  
*The Limits of Freedom*
- 409 Tomas Kačerauskas**, Die Sprache und Gottes Benennung in der Phänomenologie der Kultur  
*Jezik in poimenovanje Boga v fenomenologiji kulture*  
*Language in the phenomenology of culture*
- 423 Drago Karl Ocvirk**, Secularist Christophobic Fundamentalism and Islamic Monoreligionism. Obstacles for Dialogue and Peaceful Coexistence  
*Sekularistični kristofobični fundamentalizem in islamski monoreligionizem.*  
*Ovira za dialog in mirno sožitje*
- 435 Mojca Bertonec**, Miti in obredi o smrti in vstajenju pobožanstvenega kralja ter Iz 52,13–53,12 v luči mimetične teorije Renéja Girarda  
*Myths and Rituals on Death and Resurrection of the Deified King and Isaiah 52,13-53,12 in the Light of the Mimetic Theory of René Girard*
- 447 Igor Bahovec**, Identity of Ecclesiastical Lay Movements. Spirituality, Community and Communitarian Civic Involvement  
*Identiteta cerkvenih laiških gibanj. Duhovnost, skupnost in komunitarna civilna vključenost*
- 461 Franz Feiner**, Inkluzivno izobraževanje. Zaznavanje individualnosti in njeno spodbujanje  
*Inclusive education. Perceiving and encouraging individuality*
- 481 Iztok Mozetič**, Agitprop in Cerkev. Nekatere značilnosti v Sloveniji v letih 1945–1954  
*Agitprop and the Church. Certain Characteristics in Slovenia in the Years 1945-1954*
- 493 Niko Tunjič**, Veroučitelj kot sopotnik veroučencem  
*Catechist as Companion to his Pupils*

## POROČILO / REPORT

- 509 Jožef Leskovec**, Mednarodna konferenca *Art of Life / Umetnost življenja* (Celje, 4.–8. november 2009)

## OCENE / REVIEWS

- 513** Pevec Rozman, Mateja, *Etika in sodobna družba* (**Anton Jamnik**)
- 515** Beck, Ulrich, *Lastni Bog* (**Bojan Žalec**)
- 520** Juhant, Janez, *Idejni spopad* (**Bojan Žalec**)
- 528** Beattie, Tina, *The new atheists* (**Borut Pohar**)
- 532** Collins, Pat, *The Gifts of the Spirit and The New Evangelisation* (**David Vrečko**)

## NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- 535** Marko Benedik, *Delovanje slovenskih duhovnikov v Rimu v dvajsetem stoletju* (**Bogdan Kolar**)
- 537** Marjeta Pija Cevc, *Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku* (**Janez Juhant**)
- 543** Veronika Trdan, *Pastoralno in rehabilitacijsko pedagoško spremljanje družine s članom po travmatski poškodbi glave* (**Stanko Gerjolič**)

## 545 LETNO KAZALO / ANNUAL BIBLIOGRAPHY

## 549 SEZNAM RECENZENTOV (2009) / LIST OF CRITICS (2009)

## 553 NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS



## Sodelavci te številke

- asist. dr. Igor Bahovec** za psihologijo in sociologijo religije, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-naslov: *igor.bahovec@teof.uni-lj.si*
- dr. Mojca Bertoncel** s področja religiologije  
naslov: Gorenja vas-Reteče 76, 4220 Škofja Loka  
e-pošta: *mojca.bertoncel@rkc.si*
- dr. Franz Feiner** s področja religijske pedagogike  
naslov: Großfelgitsch 12, A-8081 Heiligenkreuz a. W  
e-naslov: *franz.feiner@kphgraz.at*
- izr. prof. dr. Stanko Gerjolj** za didaktiko in pedagogiko religije  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-naslov: *stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si*
- doc. dr. Anton Jamnik** za filozofijo, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *anton.jamnik@guest.arnes.si*
- prof. dr. Janez Juhant** za filozofijo, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *janez.juhant@guest.arnes.si*
- prof. dr. Tomas Kačerauskas** za filozofijo in politologijo,  
Gediminas Technische Universität, Vilnius  
naslov: Saulėtekio al. 11, LT-10223 Vilnius  
e-pošta: *tomas@hi.vtu.lt*
- prof. dr. Bogdan Kolar** za zgodovino Cerkve, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- Jožef Leskovec** univ. dipl. teolog; mladi raziskovalec, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *jozef.leskovec@guest.arnes.si*
- prof. dr. Dietmar Mieth** za teološko etiko s posebnim poudarkom na družboslovju,  
Eberhard-Karls-Universität Tübingen  
naslov: Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen  
e-pošta: *dietmar.mieth@uni-tuebingen.de*
- Iztok Mozetič** univ. dipl. teolog  
naslov: Rodik 46, 6240 Kozina  
e-pošta: *iztok.mozetic@rkc.si*
- prof. dr. Drago Ocvirk** za osnovno bogoslovje, verstva in misiologijo, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *drago.ocvirk@guest.arnes.si*
- Borut Pohar** dipl. univ. mikrobiolog; štud. teologije  
naslov: Maistrova 2, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *borut.pohar@gmail.com*
- viš. pred. dr. Niko Tunjić** za religijsko pedagogiko, TEOF Univerze v Zagrebu – odd. v Reki  
naslov: Tizianova 11, HR-51000 Rijeka  
e-pošta: *skg.ravnatelj@ri.t-com.hr*
- David Vrečko** študent teologije  
naslov: Ul. Frankolovskih žrtev 72, 3000 Celje  
e-pošta: *dvrecko@skavt.net*
- doc. dr. Bojan Žalec** znanstveni sodelavec, TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *bojan.zalec@guest.arnes.si*





Razprave  
 Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (vabljeno predavanje) (1.06)  
 BV 69 (2009) 4, 393-407  
 UDK: 272-423.4  
 Prejeto: 10/09

Dietmar Mieth

## Grenzen der Freiheit

*Zusammenfassung:* Die Grenzen der Freiheit: Die Freiheit geht von der Bestimmtheit des Subjekts, der aus sich selbst handelt, heraus. Dieser Ausgangspunkt erlaubt uns tagtägliche Handlungen zu »therapieren«. Die Freiheit soll verantwortlich (selbstbindend) geführt werden. Wie kann schwierige Balance zwischen Innen- (Überzeugungen) und Außensteuerung (Normen) erreicht werden? Welche Rolle spielt die Religion bei der freiheitlichen Entscheidung? Hat die Opferung in der Moral noch einen Platz? Der Autor setzt sich im Sinne der Postmoderne für eine Freiheit ein, die weder von oben gezwungen wird weder beliebig ist, sondern eine gelebte Freiheit ist.

*Schlüsselwörter:* Freiheit, Determination, ich (Selbst), Handeln, Beweisgrund, Beweggrund

*Povzetek:* **Meje svobode<sup>1</sup>**

Svoboda izhaja iz določenosti osebnika, da deluje iz sebe. Takšno izhodišče nam pomaga, da »terapiramo« naša vsakdanja dejanja. Svoboda naj bi potekala odgovorno (samoobvezujoče). Kako je mogoče ohranjati težko ravnovesje med notranjim (prepričanjem) in zunanjim vodenjem (normam)? Kakšno vlogo ima religija pri svobodni odločitvi? Ima žrtvovanje v svobodni morali? še svoje mesto? Avtor se v smislu postmoderne zavzema za svobodo v morali, ki ni niti ujeta v prisilo niti poljubna, ampak živeta svoboda. Svoboda, ki se teološko uresniči v mistiki.

*Ključne besede:* svoboda, determinacija, jaz (samo), delovanje, motivacijski razlog, dokazni razlog, religija, žrtev, živeta svoboda, mistika

*Abstract:* **The Limits of Freedom**

Freedom comes from the self-determination of subject to act for himself. This point of view permits us to 'therapy' our daily acts. The freedom should be responsibly (self-obligatorily) enacted. How can one attain the difficult balance between inner (convictions) and outer guidance (norms)? What role has religion in the free decision? Has sacrifice a place in free morals? The author pleads in the sense of post modernity for a freedom in morals which is neither contained in compulsority nor an optional but a living freedom which, in mystics, is eologically fulfilled.

*Key words:* freedom, determination, self, acting, proves' ground for evidence, motivation ground, religion, sacrifice, living freedom, mystics

<sup>1</sup> Prof. dr. Dietmar Mieth je imel to predavanje 28. oktobra 2008 v okviru *Studium Generale (Ringvorlesungen)*, ki ga je pod naslovom *Grenzüberschreitung – Grenzverletzung* v zimskem semestru 2008/2009 organizirala *Univerza v Tübingenu* v sodelovanju s forumom *Ethik in den Wissenschaften*.

## 1. Wie frei bin ich wirklich?

»Eine durchgehende Determination allen menschlichen Verhaltens, natürlich nicht nur durch Vererbung, sondern auch durch Umwelteinflüsse, durch Information, Programmierung, Motivation wird ... verständlicherweise vielfach als Antithese zur Willensfreiheit verstanden. Der Willensfreiheit wird aber gerade in unserer Zeit von allen geistigen Strömungen ein besonderer Rang als Grundelement menschlicher Würde eingeräumt. Käme sie ins Wanken, würden Verantwortung, Schuld, Strafe, Vergebung fragwürdig.« (Kautzky 2004, 105) Diese Auffassung bietet zwar einen Protest, aber keine Begründung für die Aufrechterhaltung der Freiheit.

Man wird zwei Annahmen schwer bestreiten können: erstens, daß der Mensch von Determinanten besetzt ist, und zweitens, daß er diese Determinanten nicht völlig durchschauen kann. Die Freiheit kann also nicht außerhalb der Determinanten liegen, sondern sie ist ihnen eingelagert. Dann wäre der Mensch dazu determiniert, in subjektiver Freiheit zu entscheiden, auch wenn objektiv diese Freiheit in Determinanten eingebunden ist. Wir sind dann ein Ursprung unserer Entscheidungen und unserer Handlungen, sind es aber doch wiederum auch nicht oder nicht allein.

Es gibt zwei Lösungsmöglichkeiten für diese Schwierigkeit. Die eine besteht darin, daß wir uns im gesellschaftlichen Leben mit subjektiven Kausalitäten begnügen, um Verantwortung und Zurechenbarkeit zu unterstellen. Gleich ob determiniert oder nicht: wir müssen doch entscheiden. Und wir müssen Verantwortung zuteilen. Damit bleibt die Freiheit bei Kautzkis Protest und »Trotzdem«.

Die andere Einsicht geht davon aus, daß wir die Fähigkeit haben, Determinanten zu erkennen, auf ihre Entstehung hin zurückzuverfolgen und uns zu ihnen zu verhalten. Freiheit ist dann die Fähigkeit, die jeweiligen Determinanten zu erschließen und sich zu ihnen dann analysierend, bestätigend oder ablehnend zu verhalten. Dies setzt eine Schulung des Bewußtseins voraus, um möglichst viele Einflüsse transparent zu machen. Die Grenze, an die man dabei gelangt und deren Verschiebung ganze Wissenschaftszweige beschäftigt, hebt die Zuständigkeit für mein Handeln nicht auf. Der Grund dafür ist, daß die Spontaneität meines Willens nicht durch die auf mich einwirkenden Kräfte gefesselt ist. Ist dies dennoch der Fall, reden wir von Krankheit: es gelingt nicht, die von einem selbst angestrebte Handlungsfähigkeit zu erreichen oder zu erhalten. Wir sprechen dann z.B. von Triebtätern, von schwer depressiven Menschen oder von krankhaften Abhängigkeiten.

Der spontane freie Wille kann zu sich selbst als von Determinanten bestimmter Stellung nehmen und selbst dann, wenn die Willenskraft schwer umsetzbar erscheint, ist der Wille doch erst dann »krank«, wenn z.B. eine physische Abhängigkeit von Drogen oder ähnlichem entsteht. Daß wir von Krankheit mit den Betroffenen sprechen, setzt voraus, daß diese über den spontanen Willen darin verfügen, zwischen Abhängigkeiten und Unabhängigkeiten unterscheiden zu können.

Das Handeln ist eine Schule des Willens. Im Handeln sehe ich, wo die Quelle meines Entschlusses ist. Von daher lerne ich, daß dem Handeln im zielstrebigsten und prägnantesten Sinne mein Wille vorausgeht. Handlungen dieser Art sind also nicht »unwillkürlich« wie vieles, daß wir, unseren Bedürfnissen gehorchend, tun. Handlungen, in den sich der Wille und sein Entschluß spontan entfalten, sind eigentlich erst ethisch relevante Handlungen. Umgekehrt ist der Wille erst eigentlich ethisch, wenn er sich im Handeln zeigt, denn sonst könnte man von bloßen Anwandlungen des Willens, die im Unverbindlichen bleiben, reden.

»Wie sich im Wollen die Gesamtheit der Seelenkräfte zusammenfaßt, kann die Selbstbeobachtung zeigen. Um zu wollen und zu handeln, müssen wir uns 'zusammennehmen', alles, was das Selbst in sich faßt, muß mitwirken; ein Willensentschluß zieht gleich einem in den Wasserspiegel geworfenen Steine seine Kreise durch das ganze Innenleben. Beim Vorstellungslaufe, beim Begehren, bei Gewohnheitshandlungen sind wir partiell, oft sogar mehr leidendlich (passiv) beteiligt, Einfälle kommen, Begierden wandeln uns an, regen sich in uns usw.; in keinem Sinne aber kann man sagen: es will in mir, eine Willensentscheidung kommt mir, vielmehr ist der Träger des Willens *der ganze Mensch als selbstätiger*.« (Willmann 1959, 278)

Das Selbst als Quelle des Handelns habe ich mit dem Wort »spontan« umschrieben. Denn da in der Freiheit des Willens das Handeln als mit uns selbst identisch zu betrachten ist, ist diese Freiheit auf nichts, das in uns wirkt, zurückzuführen außer auf uns selbst. Wir können hier nicht ausweichen, oder es wirkt so lächerlich wie Adams Rechtfertigung unter dem Paradiesesbaum: »Eva gab mir den Apfel.«

Damit werden die Antriebe des Menschen nicht geleugnet; vielmehr wird damit gerechnet, daß er so mit ihnen umgehen kann, daß er Determinanten verstärkt oder abschwächt. Ist das Motiv meines Handelns spontan und frei, dann habe ich Antriebe zu einem Motiv erst erhoben. Ich habe sie profiliert, mich mit ihnen identifiziert oder sie abgewehrt und mich von ihnen distanziert.

Freiheit ist also kein Produkt einer inneren Auseinandersetzung, die einen anderen Urheber hätte als uns selbst: als Urheber also die Naturgesetze oder die durch Sozialisation internalisierten Zwänge. Die Freiheit als Konzentration und Spontaneität des unhintergehbaren Selbst unserer Person macht so etwas wie Ethik, d.h. über sich selbst nachdenkende Moral, erst möglich. Sonst würde der Gegenstand der Moral entschwinden und ein bloßes Schema von Reiz und Reaktion bliebe übrig. Wir sind freilich nicht in der Lage, Freiheit zu beweisen. Wir können sie nur plausibel machen. Der Kern der Plausibilität liegt in der entgegengesetzten Vorstellung: in der völligen Auflösung unseres Selbst, wenn wir dieses Selbst ohne die Konzentration auf Freiheit zu denken versuchen.

Wenn wir etwa sagen »ich bin traurig« und dies nicht bloß als Stimmung verstehen, die über uns kommt, sondern diese Stimmung zum Motiv unseres Handelns machen, dann erst kann »Trauerarbeit«, d.h. Trauer als verantwortliche Handlung entstehen.

Wenn in »Gefährliche Liebschaften«, dem oft verfilmten Barockroman, der Verführer, um der Verführten das Ende der Beziehung und deren Verwerfung zu markieren, sagt: »Dagegen bin ich machtlos«, wird das mit Recht als Verweigerung jeder willentlichen Handlung verstanden, so daß auch die Verführung nur als unwillkürliches Geschehen zu verstehen ist. Damit wird der Beziehung jeder Rest von Personalität genommen; daß dies für die Geliebte ihrerseits die absolute Instrumentalisierung bedeutet, liegt auf der Hand. Aber auch die (vorgespielte) Verweigerung einer willentlichen Handlung ist ein Wollen.

Die Frage »Wie frei bin ich wirklich?« ist daher falsch gestellt. Denn sie geht davon aus, daß es ein Ausmaß von Freiheit gäbe, das zwar beschränkt ist, aber doch eine gewisse Reichweite hat. Freiheit ist aber kein unbesetzter Raum in unserem Selbst, sondern eben die Konzentrationsfähigkeit unseres Selbst, in der wir uns über die Spielräume, Antriebe und Auseinandersetzungen in unserem Selbst erheben oder aber erkennen, weshalb wir uns nicht darüber erheben können. Die eigentliche Frage: »Bin ich wirklich frei?« ist dagegen sinnvoll, weil sie uns dazu verhilft, unsere Motive zu reinigen und in dem, was wir wollen und tun, ganz wir selbst zu sein.

## **2. Die Therapie der Freiheit – zur Ethik der freiwilligen Selbstbindung oder Autonomie als Selbstverpflichtung in Freiheit**

Die bekannte kognitive Sozialpsychologin Gertrud Nunner-Winkler (2003) hat eine »Ethik der freiwilligen Selbstbindung« vorgeschlagen. Man könnte auch sagen: der freiwilligen Selbstbegrenzung. Was diesen Ansatz betrifft, so kann man ihm um so mehr zustimmen, als er Kants Autonomiebegriff aufzugreifen scheint, den man ja mit »freier Selbstverpflichtung« oder »Selbstgesetzgebung in wahrer Freiheit«, d.h. in innerer Abstimmung mit der Allgemeinheit übersetzen kann. Freilich fällt dieser Ansatz unter die weiterführende Kritik der Diskursethik, die ja den inneren Diskurs um die Frage der Verallgemeinerung durch einen äußeren, gesellschaftlichen ersetzt, welcher prozeduralen Normen unterworfen wird. Schließlich wird man von einem theologischen Ethiker erwarten, daß er die Vorlage des Begriffes der »Selbstbindung« mit dem Bindungsbegriff »religio«, d.h. mit der Bedeutung religiöser Überzeugungen, in Beziehung setzt. Oder daß er den anderen religionskritischen Weg der Theologie geht, wonach die Freiheit als »geschenkte Freiheit« also als Gabe, zu betrachten ist.

### **2.1 Die Angemessenheit oder Angepaßtheit der Ethik**

Manche EthikerInnen scheinen unausgesprochen der Voraussetzung zu folgen, daß spätere Ethiken besser sind als frühere und daß die Zeitgemäßheit ein Kriterium für den angemessenen Ansatz zur Ethik ist. Zeitgemäß ist die Freiheit als Selbstbestimmung an den Anfängen und am Ende des Lebens sowie in der individuellen Lebensführung. Freiheit ist gleich auf sozialem Wege individualisiert. Angesichts des individuellen Pluralismus sei dann nur

noch eine pragmatische Ethik im Sinne Richard Rortys brauchbar. Sie befreie einerseits die individuellen Optionen sowie die Kulturautonomien, andererseits erleichtere sie deren Vernetzung durch Überschneidungen und Kulturschnittstellen. Man wird sich fragen, ob diese Anpaßbarkeit einer Ethik an den vorgegebenen strukturellen Pluralismus eine Begründung darstellt. Versteht man die Postmoderne als frei gewählte (Un)beliebigkeit, dann landet man leicht bei der Charakteristik: »Alles gilt, was gilt, und daß nicht alles gilt, was gilt, das gilt auch.« Ein Pluralismus als letzte Norm hebt sich selbst auf, weil diese Norm ja nicht mehr pluralistisch wäre.

Zum anderen läßt sich einwenden, daß wir auch heute die Frage nach ethischen Ressourcen aus der Vergangenheit stellen müssen. Nun ist das ja nicht ausgeschlossen, wenn man über Begründungsansätze redet, in welche mit dem Habermas z.B. Wert-Traditionen eingefügt werden können. Jeder Ethik-Ansatz hat auch die Möglichkeit, historische und klassische Begründungen aufzugreifen, gar wieder zu beleben? Beispiele sind heute die vielen Referenzen zu Aristoteles und zu Kant. Moraltheologen scheinen außerdem immer noch die Referenz zu Thomas von Aquin hoch zu schätzen. Zudem lebt die ethische Kontrasterfahrung von der Zeitgemäßheit des Unzeitgemäßen, ohne daß dies in nostalgischer oder gar larmoyanter Retrospektive verfallen muß (was aber gelegentlich geschieht).

## 2.2 Die Struktur der moralischen Motivation

Die Unterscheidung zwischen einer Ethik des guten Lebens und einer »Moral« als Inbegriff von »Sollensforderungen« ist spätestens seit Charles Taylor und Hans Krämer (1992) üblich geworden. Von Gertrud Nunner-Winkler wird die »Ethik der freiwilligen Selbstbindung« der »moralischen Motivation« zugeordnet, also, wenn ich das recht verstehe, doch den verallgemeinerbaren Sollensforderungen.

Nun kann man in der Moral zwischen Beweisgründen und Beweggründen unterscheiden. Ein Beweisgrund geht auf meine moralische Einsicht und ist im Horizont von freier Selbstbindung an die Vernunft für mich bedeutsam. So kann mir jemand beweisen, daß eine Falschaussage mit Täuschungsabsicht eine Lüge ist. Viele Menschen sehen das ein und lügen dennoch, wenn sie sich mit der Realisierung dieser Einsicht Nachteile erkaufen. Ihr Beweisgrund reicht aus, ihr Beweggrund nicht. Ein Beweggrund geht nämlich auf meine moralische Praxis, insofern ich zwar durch Einsicht veranlaßt bin, das Eingesehene auch zu tun, die Betroffenheit von dieser Einsicht aber nicht ausreichen kann. Das läßt sich leicht an den Menschen zeigen, die ökologische Einsicht zeigen, ohne sie im Handeln zu realisieren. Diese Differenz kann man so zusammenschließen, daß der Beweggrund zum Beweisgrund wird. Dann riskiert man aber, daß die Praxis zur Grenze der Einsicht wird und daß die Vernunft durch die Intensität der Betroffenheit ersetzt wird. Andererseits spricht sie aber von der Motivierung zur »Normbefolgung« (Nunner-Winkler 2003, § 4) auch dort, wo es eigentlich noch nicht um Befolgung der anerkannten Norm sondern um die Einsicht in deren Notwendigkeit geht. Geht es um das Motiv der Einsicht oder um das Motiv des Vollzuges? Manche Stel-

len legen nahe, daß es um den Vollzug geht (z.B. § 42), andere wiederum, daß es um den Einsichtsgrund geht, so vor allem in den »Modellen moralischer Motivation« (§§ 4ff). Oder geht Frau Nunner-Winkler mit Sokrates davon aus, daß Einsicht schon Vollzug (Wissen gleich Tugend) ist? Wenn man ihr das nicht unterstellen will, bleibt hier eine Voraussetzungen unerledigt: um welche Art von Motiv geht es? Um das Motiv meiner Einsicht in das Gute und Richtige oder um das Motiv, das Eingesehene auch zu befolgen? Einen Hinweis bietet die Aussage: »moralische Motivation beziehen wir ... auf einsehbare Verpflichtungen« (§ 47). Dem wird man gern zustimmen, aber ist Einsehbarkeit dann das zureichende Handlungsmotiv?

### 2.3 Die moralische Erfahrung

Im Sinne des *reflective equilibrium* von John Rawls, d.h. der Überprüfung der reflexiv abgeleiteten Regeln am alltäglichen Moralverständnis (bei Rawls gilt freilich auch die Umkehrung!) betrachtet Frau Nunner-Winkler ihre »empirischen Erhebungen als Test für philosophisch abgeleitete Überzeugungen« (§§ 2, 3). Ist das, was Rawls mit dem moralischen Sinn für Fairness als Gerechtigkeit aus dem Alltagsverständnis bezieht, »empirisch« im Sinne eines Untersuchungsergebnisses mit empirischen Methoden oder nicht vielmehr »experientiell«, d.h. aus einer *common sense*-Erfahrung?

Ich schlage vor, die reflexiv zu verarbeitenden Erfahrungen von Verhaltens- Denk- und Redemustern, die man beobachten und beschreiben kann, zu unterscheiden (Mieth 1999, 141 ff.). Eine einfache Unterscheidung dieser Art von moralrelevanten Erfahrungen ist: Kontrasterfahrungen (Erfahrung im Modus des Protests und der »Empörung« – eine Kategorie Tugendhats), Sinnerfahrungen (Einsichten, die das Sinnpotential im Leben erhöhen) und Motivationserfahrungen (die Unausweichlichkeit eines Vollzuges im Handeln betreffend). Man kann solche Erfahrungen erfragen, käme dann aber zu etwas anderen Pointierungen, z.B. in der Zuordnung des Religiösen bei der Ermittlung von moralischen Überzeugungen: es gehört dann nicht mehr zur äußeren, sondern zur inneren Autorität oder Bindekraft.

### 2.4 Die Therapie der Freiheit oder: Freiheit nicht ohne Befreiung

Gertrud Nummer-Winkler scheint davon auszugehen, daß Freiheit, wo sie in Anspruch genommen wird, auch »verfügbar« ist. Der Philosoph Hermann Krings, der Theologe Helmut Pröpfer und der Ethiker Christoph Hübenthal haben herausgearbeitet (Krings 1980; Pröpfer 1991; Hübenthal 2006), daß Gott als Freiheitsidee, näherhin als Idee »solidarischer Freiheit«, als Ermöglichungsgrund für den Abbau von Hindernissen der Freiheit verstanden werden kann. Dies dürfte der Erfahrung derjenigen entsprechen, die gelernt haben, daß Freiheit nicht so leicht zu »haben« ist. Die religiös erfahrene Freiheit trägt sich nicht mit einer als Zwang erfahrenen religiösen Disziplinierung.

Die Autonomiedebatte im Kontext der zunehmenden Wahlfreiheit in der Reproduktion hat zu der Einsicht geführt, daß Autonomie der Unter-

stützung und Beratung bedarf und daß, je höher die Bedeutung der moralischen Identität angelegt wird, umso mehr Prozesse zu deren Befreiung in Gang gesetzt werden müssen. Auf gesellschaftlicher Ebene wiederholt sich dies in der Einsicht, daß die erhöhte Freiheit von Lebensplänen gestützt werden muß, weil sonst z.B. Zwänge verhindern, daß sich Kinderwunsch und Berufswunsch bei Frauen verbinden lassen. Gewiß muß es sich hier im Namen der Freiheit um nicht-direktive Beratungen und Unterstützungen handeln. Es geht schon (mit Harry Frankfurt) um die Konstitution der moralischen Person, indem die Bindung des Willens zur eigenen Identität wird. Aber wie geschieht dies? Klassisch würde man sagen, indem sich Tugenden auf dem Rücken unserer wiederholten aus Überzeugung motivierten Handlungen herausbilden. Aber schon klassisch bedurften die Tugenden dazu einer sozial vermittelten, wenn auch nicht zwanghaft-direktiven, Einübung. Hans Krämer ordnet sie deshalb der Gesellschafts-Moral und nicht der Strebensethik zu. Ich denke, Tugenden gehören zu beidem, zum ethischen Streben und zum sozialen Handeln. Auch frei gesuchte moralische Identität entfaltet die Nachfrage nach Orientierung.

Daß das Nicht-Anders-Können, weil nicht anders Wollen, auch die Umkehrung verlangt, nicht nur Kants »du kannst, denn sollst« in »du kannst, denn du willst« verwandeln, sondern auch, den alten moralischen Erfahrungssatz »Sollen setzt Können voraus«, auf das Wollen auszudehnen. Indem freilich Verbindlichkeit aus Freiheit der Bildung dieser Freiheit verpflichtet wird, wird Autonomie dialektisch, eine schwierige Balance zwischen Innen- und Außensteuerung.

## 2.5 Religion und Freiheit im Horizont der Individualisierung

Es war seit der Antike in der christlichen Tradition klar, daß jeder Verdienst die Gnade voraussetzt. Glück als Strebensziel der Tugenden ist dadurch nicht desavouiert, wenn auch die Erreichbarkeit des Glückes an die Gnade gebunden bleibt. Und die das Glück aller durch Interessensverfolgung einzelner, wie es der schottische Moraltheologe Adam Smith lehrte, bedeutet auch kein »Trennung von Tugend und Glück«, sondern nur eine Unterscheidung der richtigen Gesellschaftskonstruktion von den guten Motiven einzelner. Ein oft begrüßter und ebenso oft verworfener religiöser »Nachhall« in der Lehre Kants ist m.E. nicht zu bezweifeln, die Frage ist nur, ob die von ihm in die Vernunft übernommenen Beweisgründe deshalb als autonome Denkformen desavouiert sind.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß man zwischen religiösen Normen und religiösen Begründungen allgemeiner Normen unterscheiden muß. In der Tat wird die Religion nicht mehr so sehr als moralische Begründungsinstanz gesehen, einerseits weil man an der Reichweite der Vernunftmoral orientiert ist, andererseits weil Religion eher als Motiv für eine moralische Praxis erscheint. Längst ist auch die »autonome Moral« im christlichen Kontext anerkannt (Auer 1971; Pröpper 1996). Deshalb ist folgender Satz Gertrud Nummer-Winklers für mich fragwürdig: »Dieser skizzierten Ablösung einer autoritativ durch Gott oder die Natur bestimmten Moral durch eine inner-

weltliche Vernunftmoral entspricht auch ein Wandel in der Struktur moralischer Motivation.« Zum einen war auch Thomas von Aquin der Meinung, eine Vernunftmoral zu begründen (»secundum rationem agere« als Moralprinzip), zum anderen hat die religiöse Motivation zur Moral keineswegs abgedankt, auch wenn sie nicht oder nicht mehr exklusiv kirchlich ist. Dem entspricht, daß an die Stelle der äußeren kirchlichen Bindung die Suche nach »Privatmystik« (Peter Handke) getreten ist. Ferner entspricht dem, daß an die Stelle der »Furcht vor religiösen Sanktionen« die Ermunterung durch religiöse Motive (etwa die »Würde der Kreatur«, die besondere Mühe für die verletzlichen Personen, die Option für die Armen u.ä.) getreten ist.

Kann man zudem sagen: »Schuld und Schamgefühle treten zurück, statt dessen gewinnen Reue und Bedauern mehr Gewicht«? Die Begriffe werden dabei ziemlich willkürlich festgelegt. Reue ist ja ein Begriff mit der größten religiösen Tradition. Schuldgefühle gibt es heute weiterhin, sei es aus konventionellen, aus Selbststichtungs- oder aus Beziehungsgründen.

Die Säkularisierung hat die Phänomene kaum verändert, wohl aber den Bezugspunkt enthierarchisiert. Die »Unhintergebarkeit des Individuellen« (Manfred Frank) hat sich des Religiösen bemächtigt und neue Muster für Identitäten aufgebaut. Diese Muster sind aber oft gar nicht so verschieden. Sie haben ihre Punktladungen bei unterschiedlichem Abflug. Noch unterziehen sich repräsentative einzelne der Anstrengung der Autokreation. Aber immer mehr schwingen sie in Gruppen gleicher Sprache ein. Es gibt auch eine »Unhintergebarkeit«, d.h. hier eine Gleichursprünglichkeit, der sozialen Angewiesenheit. Warten Kirchen in ihren Igelstellungen darauf, daß der Hase religiöser Autokreation wieder bei ihnen vorbeikommt? Oder läuft er auf einem ganz anderen Feld?

## **2.6 Sozial verbindliche »Minimalmoral« oder strikte Selbstbindung?**

Die »moderne Minimalmoral« (§ 22) ist nach Nunner-Winkler dadurch gekennzeichnet, dass sie den Bereich der persönlichen – d.h. nicht verallgemeinerbaren – Entscheidungen über das gute Leben erweitert (§ 34) und die Toleranzpflicht erhöht. Die dazu angeführten empirischen Beispiele (§§ 31–33) entsprechen allgemeinen Erfahrungen. Abweichungen von konventionellen Moralvorstellungen werden eher toleriert, besondere Umstände aber als Rechtfertigungsgründe für Ausnahmen akzeptiert (§ 36).

Aber führt dies zu einem minimalmoralischen Grundsatz der »innerweltliche(n), interpersonelle(n) Schadensminimierung« (§§ 37, 33) als »volonté generale« (§ 50)? Und ist es allgemein akzeptiert, dass der »gute« Zweck die bösen Mittel heiligt (das Macchiavelli-Beispiel, 5)? Solche Minimalmoral wäre nichts anderes als ein minimalisierter klassischer Utilitarismus (der kleinste Schaden für die geringste Zahl). Wo bleiben hier z.B. die individuellen Menschenrechte!

Interessanterweise kennt Nunner-Winkler im persönlichen Bereich durchaus rigide Positionen, z.B. die Einführung von »erschwerende(n) Be-



dingungen ..., unter denen keinerlei Berechtigung für eine Übertretung (der Regel) mehr vorstellbar ist.« (§ 37) Oder die Einsicht: »Moralische Motivation ... ist erst verbürgt, wenn einer das Rechte auch dann tut, wenn er keine Lust dazu verspürt.« (§ 42) »Moralische Verlässlichkeit« ist offensichtlich ein hohes Ziel. Das Übereinstimmungsgebot mit der eigenen moralischen Überzeugung geht so weit, »dass moralisch hochmotivierte Personen sich – ungeachtet hoher persönlicher Kosten – nicht dazu bringen können, ihre moralischen Überzeugungen zu verraten.« (§ 49)

Wenn das so ist, wie ist dann der Rückzug auf eine – noch dazu moralisch fragwürdige – Minimalmoral möglich? Verrate ich meine moralischen Überzeugungen nicht, wenn ich gegenläufige Optionen nicht bestreite und bekämpfe? Daß dabei Mittel wie Zwang ausgeschaltet werden, ergibt sich aus der Bindung der Moral an die Freiheit solange, als es nicht um rechtliche Notwendigkeiten geht. Wie spiegeln rechtliche Notwendigkeiten »unser aller Wollen«? Denn im Recht hört die freiwillige Selbstbindung auf. Dennoch versuchen wir das Recht moralisch zu begründen. Darüber sagt aber Frau Nunner-Winkler nichts.

Die Doppelung von liberaler Minimalmoral (für Recht und Staat) und rigider moralischer Identität (für den einzelnen bzw. z.B. für religiöse Gruppen) wird derzeit am stärksten von dem amerikanischen Bioethiker Tristram Engelhardt vertreten, der einerseits den Zwang seitens der Gesetze äußerst einschränkt und andererseits eine minutiöse christlich-spirituelle Moral (orthodoxer Konfession) persönlich verfolgt. Der Mensch wird so ein zweispuriges moralisches Wesen, so daß zwischen allgemein verbindlichen Normen und persönlicher moralischer Überzeugung folgende paradoxe Verbindung besteht: die Toleranzpflicht ist einerseits höher als die Überzeugung; die Überzeugung steht andererseits nicht mehr unter dem Kriterium jener Vernunft, welche die Toleranzpflicht hervorgebracht hat. Vernunft und Überzeugung fallen auseinander und leben im Widerspruch. Sollte dies auch die Konsequenz eine »Ethik der freiwilligen Selbstbindung« sein? Ich würde mich dann lieber Paul Ricoeurs subtilen Ausführungen über das Zusammenwirken von Vernunft und Überzeugung anschließen (Ricoeur 1996, 291–358; Mandry 2002, 220–223). Überzeugungen bilden sich durch Erfahrungen, die man durch Selbsterzählung zunächst aus den Erlebnissen erzeugt und dann reflektiert und so in Erinnerungen mit prägender Kraft verwandelt. Diese Überzeugungen kann man auf Vernünftigkeit hin prüfen, aber man wird auch die alternativen vernunftorientierten Wege an den Überzeugungen messen, um den Spielraum der Vernunft zu erweitern. Wir suchen nach Freiheit im Sinne von Selbstbestimmung oft in der Balance von Überzeugung und vernünftiger Orientierung. Diese Suche ist an den Extremseiten des Lebens besonders sichtbar. Deshalb wenden wir uns dem Beispiel der Selbstbestimmung und Verantwortung am Beispiel des Disputs um das Sterben zu.

### 3. Selbstbestimmung und soziale Verantwortung

Die Beihilfe zum Sterben einer gesunden Frau durch Ex-Senator Kusch, Hamburg, hat viel Empörung erregt. Aber wie wäre es wenn es um ein Le-

ben mit erheblichen und nachvollziehbaren Einschränkungen gegangen wäre und wenn nicht so viel missionarischer Eifer und Inszenierung den Vorgang geprägt hätten?

Wie wir über das Sterben denken, hängt viel von unseren Erfahrungen ab. Dabei wird Sterben oft als die allerindividuellste Sache der Welt betrachtet. Man hört: So will ich nicht am Leben bleiben; so will ich nicht sterben. Darin steckt fast stets ein Protest gegen eine erlebte oder erzählte Situation, in der an Lebens/Sterbensqualität mangelte. Nachdem in der Medizin die Selbstbestimmung zu Recht eine steile Karriere gegen die ärztliche oder pflegerische Fremdentcheidung angetreten hat, lockt man sie jetzt über dieser Ziel hinaus. So fühlt sich mancher im Handeln bei kranken und pflegebedürftigen Menschen erst dann abgesichert, wenn er nachweisen kann, daß er einer informierten Zustimmung oder Ablehnung gefolgt ist. Wo das Mißtrauen wächst, wächst auch das Bedürfnis, sich dagegen schützen.

Vorfahrt für Selbstbestimmung klingt gut und ist gut. Aber wie im Verkehr verlangt die Vorfahrt auch Umsicht und Rücksicht. Für sich selbst zu entscheiden ist das eine, Regeln dafür aufzustellen, wie sich alle entscheiden können ist das andere. Viele übersehen, daß es nicht nur um existentielle Betrachtungen geht, wenn Gesetze zur Pflegekarenz, zur Betreuung, zur Sterbebegleitung gemacht werden, sondern auch um eine gemeinsame Bürgerverantwortung. Wer Selbstbestimmung nur als ungehinderte Wahlmöglichkeit betrachtet, der alle anderen Beteiligten ihre eigene Verantwortung zu unterstellen haben, übersieht, daß eine verantwortliche Selbstbestimmung stets den anderen mit im Blick und mit im Boot haben sollte. Verantwortung enthält auch Selbstverpflichtung. Regeln sind nicht nur für mich da, sondern für jeden. Will man lernen, wie man mit dem unausweichlichen Abklingen des Lebens umgeht, ist verantwortliche Selbstbestimmung z.B. auch daran erkennbar, ob man in Pflegeheimen aushilft. Wünsche äußern und den Rest verdrängen, ist noch nicht moralisch.

Soziale Verantwortung sollte uns zugleich zeigen, was aus der früher – zu Unrecht – bekämpften Selbstbestimmung heute geworden ist. Ins Gewand der Selbstbestimmung gehüllt, sehen uns unsere Mängel an Schmerz-bekämpfung, sozialer Kommunikation und Zuwendung, Pflegebereitschaft und Betreuung mit harten Augen an. Dahinter steht nicht nur ein Mangel des Engagements in der Zivilgesellschaft, den wiederum Hospize zu verringern versuchen, sondern auch ein soziales Defizit in der Gesundheitsökonomie. Wer Leistungen erbringen soll, die nicht mehr abgerechnet werden können, braucht einen gewissen Heroismus. Soziale Gesetze sind eigentlich dazu da, den Bedarf an heroischem Einsatz zu verringern. Wer sieht, daß er zur Last fällt und isoliert bleibt, büßt Lebenssinn ein. So wie ständig von wachsender »Eigenverantwortung« geredet wird, wenn man Probleme »nach unten« abschieben will, so wird gern von Selbstbestimmung geredet, wenn die Mittel knapp werden. es sind nicht nur knappe finanzielle Ressourcen, die Antriebskraft der Selbstbestimmung ist auch kein Motor für soziale Verantwortung. Oder liegt diese Verantwortung nur darin, den Service für Einzelentscheidungen zu liefern?

Wo spricht denn unser Selbst? Wo ist es authentisch? Wo ist seine Würde zu respektieren? Wenn es um alle und jeden geht, braucht man immer wieder Kriterien, um solche Fragen zu beantworten. Je mehr Kriterien man aufstellt, um so länger werden z.B. die Formulare für Patientenverfügungen. Als wenn der gesunde Menschenverstand nicht wüßte, daß man mit jeder Subtilität, die lukendicht sein soll, neue Lücken aufreißt. Je mehr Selbstbestimmung wir als Letztkriterium achten wollen, um so mehr muß jede einzelne beraten werden. Bezahlen wir das? Je mehr wir Selbstbestimmung an Optionen und Interessebekundungen binden, um so mehr rutscht die Menschenwürde in einen Bewußtseinszustand. Die Gleichsetzung: Würde ist Bewußtsein, ist eine gefährliche Falle, die viele Menschen benachteiligt. Will ich im vorhinein über mich als dementen oder komatösen Menschen entscheiden, gebe ich ihm keine Chance mehr, als Träger der Menschenwürde in seinem Zustand Signale zu senden, die zusätzlich zu meiner Vorausverfügung beachtet werden müssen, z.B. in einer Beratung der mitverantwortlichen Beteiligten.

Wäre es nicht besser, wir würden uns als Beziehungsmenschen sehen, die Vertrauen brauchen und die nicht alles als einzelne im Griff haben? Und zugleich als Menschen, die eine Bürgerverantwortung dafür tragen, daß Menschen geholfen wird, ihren Schmerz zu bestehen und mit Einschränkungen an unserer Hand zu leben? Du wiederum als Menschen, die Freiheit nicht nur mit Aktivität sondern auch mit Geschehenlassen verbinden. Deshalb werfen wir einen Blick auf das Konzept »geschehene Freiheit«, das, vor allem bei Luc Marion, Religion im Erbe zu tragen scheint.

#### 4. Geschehene Freiheit

Freiheit assoziieren wir meistens mit der Idee »eines autonomen und frei entscheidenden sowie handelnden Subjekts« (Alfred Hirsch). Aber diese Idee wird zugleich von ihrer Relativierung begleitet. Die Psychoanalyse Freud spricht dem Menschen die Herrschaft im eigenen Haus ebenso ab wie schon Emile Durkheims Soziologie die soziale Autarkie und Unabhängigkeit. Seit der Aufklärung und dem Idealismus haben Schleiermacher, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche sowie am Ende des 20. Jahrhunderts Foucault, Derrida und andere sowohl die Relativität als auch die Paradoxie einer abhängigen Freiheit aufgezeigt. In ihrer »Kritik der ethischen Gewalt« geht Judith Butler noch darüber hinaus, indem sie gerade die moralische Identität als Hort der Freiheit in Frage stellt. Es scheint so, als sei die ethisch reklamierte Freiheit nur als eine unendliche Aufarbeitung ihrer Vorgegebenheiten und Einschränkungen möglich. Damit würde sie gerade den Anspruch, in ihrem Namen moralische gesetzt und rechtliche Regelungen zu verabschieden, aufgeben müssen.

Alfred Hirsch schlägt nun mit anderen den Wandel von »autonomer« Freiheit zu »pathischer« Freiheit vor. Schon die Existenzphilosophie hatte Freiheit als Geworfensein erlitten. Derridas Beispiel ist es, daß wir schon vor der Kreditaufnahme »verschuldet« sind. Die Verbindlichkeit entsteht nicht erst dann, wenn wir sie eingehen. Verantwortung ist schon zugefal-

len, wenn sie übernommen wird. Das Ausweichen ist schwer und treibt eine andere Verbindlichkeit. Das endliche Subjekt träumt nur noch die apriorische oder transzendente Freiheit – etwa im Sinne Schillers: »Der Mensch ist frei geschaffen, und wär' in Ketten er geboren«, - und er agiert statt dessen in den belassenen Freiheitsräumen, an deren Umfang und Intensität es freilich aposteriori mitwirken kann.

Die geschene oder erlittene Freiheit, aus der heraus der Akteur handelt und sich vielleicht im Handeln befreit oder versklavt, nimmt nicht nur die Psyche und die soziale Angewiesenheit ernst, sie hat auch ein anderes Verhältnis zu den Antrieben des Körpers, die für sie nicht Freiheitseinschränkungen, sondern auch Freiheitsanregungen sind. Der Mensch handelt aus der Freiheit, die im Schnittpunkt divergierender Impulse sich »zeigt«. Sie zeigt sich nicht autark, nicht einmal im liberalen Sinne autonom, wohl aber als Transparenz ihrer Konstruktion und als Entfaltungsmöglichkeit. An der Entfaltungsmöglichkeiten bei sich selbst und anderen zu arbeiten, ergibt sich auch als dem »capabilities«-Konzept von Martha Nussbaum und Amartya Sen, die dies ja auch als menschenrechtsfreundliches und ökonomieverträgliches Entwicklungskonzept propagiert haben.

M.E. ist es insbesondere die zeitgenössische Literatur, die an einem Erzählen von einer Freiheit arbeitet, die nicht voraussetzungslos ist. Vielleicht ist der so hochgelobte DDR-Bildungsbürger-Roman *Der Turm* dafür ein Beispiel.

»Die ethischen Diskurse der Philosophie«, sagt der Münchner Romanist mit Blick auf Levinas, Derrida, Agamben, »scheinen demnach ... auf das Ende der Großen Erzählungen (die Narrative des Marxismus, der Psychoanalyse, der sexuellen Revolution, der Säkularisierung) zu antworten.« Dies mag einerseits der Fall sein, sofern die »Postmoderne« in der der Ethik zum Zuge kommt. Dann aber kommt sie aus dem »Nicht«, aus den Erzählungen des Enttäuschenden oder, sozialetisch gesprochen, aus der »Ungerechtigkeit«. Damit sind die Gerechtigkeitstheoretiker unter den Philosophen ihrerseits nicht einverstanden; sie ziehen sich aber immer mehr ins Labor der Kohärenz des Denkbaren zurück. Bei den Kohärentisten ist aber das Begehren nach dem, was sie konstruieren, schwach. Wer aus der geschichtlichen, der gesellschaftlichen, der narrativ-biographischen, kurz, wer aus der erinnerten Freiheit kommt, der hat diese noch von sich und arbeitet an Entwürfen mit vielen Brechungen. Ob Freiheit als Autokreation dabei zur Kunst oder zur Lebensführung, d.h. Lebenskunst wird, mag dabei offen bleiben.

## 5. Grenzen der Freiheit – Grenzüberschreitung aus innerer Freiheit

Die Autonomie des Menschen wird philosophisch unterschiedlich gebraucht: als individuelle Selbstbestimmung in der angelsächsisch-liberalen Tradition und als freie Selbstverpflichtung in der Ethik I. Kants. Im ersten Fall steht die Freiheit der Wahl im Vordergrund (»free choice«), im zweiten Fall die Verbindlichkeit der Freiheit. Der medizinpragmatische Begriff des »free and informed consent« ist näher an der liberalen Tradition, hat aber

auch darin seine Grenzen. Denn der Bezug der Freiheit auf ihre Selbsterhaltung und auf die Freiheit der anderen ist schwächer ausgeprägt. Man kann an den Diskussion um die »reproduktive« oder um die lebensendliche Freiheit zeigen, wie sehr man beide Aspekte der Freiheit, die Freisetzung und die Verbindlichkeit, braucht (Armin Wildfeuer).

Theologisch ist der Mensch als freies, aber abhängiges, als individuelles, aber auf Beziehungen angewiesenes Wesen zu verstehen. Der Mensch bedarf der Freiheit ebenso wie der Liebe, der Autonomie ebenso wie der Fürsorge. Er ist bereits angenommen, bevor er seine Identität und seine Anerkennung selber findet. Zur autonomen Freiheit gesellt sich daher die Gelassenheit der geschehenden Freiheit; zwischen der Ausweitung der individuellen Entscheidungsräume und dem Sich-Einfügen in das eingeschränkte Leben ist die Balance immer wieder neu zu finden.

Wo Freiheit als individueller Anspruch an die Mitmenschen erscheint, da kann es einem so gehen, daß man die falsche Abhängigkeit verläßt, aber auch so, daß man den Halt verliert. »Ich war frei, grenzenlos frei«, sagt die Heldin eines Trivialromans nach der Trennung von ihrer Beziehung: »es war der schrecklichste Tag meines Lebens.« Freiheit kann auch als Form einer Beziehung verstanden werden, in welcher Annahme, Toleranz, Achtung vor dem Andersein des Anderen und Vertrauen zum Programm geworden sind. Offensichtlich ist ein prozessuales Verständnis von Freiheit angesagt: Freiheit als eine befreiende Bewegung von der Biographie bis zur Politik. In diesem Sinne scheint mir Freiheit auch grenzenlos: sie will unendlich zu sich selbst kommen. Zugleich aber fühlt sie sich durch bestimmte Grenzen nicht eingeschränkt, weil diese Wege eröffnen statt zu verschließen. Aber welche sind diese befreienden Grenzen, welche die Wege ins Unendliche öffnen? Es sind Grenzen, die die Intensität des Lebens stärken und Grenzen, die das Gemeinwohl, die gemeinsame Anstrengung um Rechte und Güter, fördern. Die letzteren brauchen wir offensichtlich, um die destruktive Freiheit der Finanzmärkte, die viele Menschen in die Unfreiheit führt, einzurahmen: Die Grenzen, welche die Intensität persönlicher Freiheitserfahrung stärken, liegen eher in den Beziehungen zwischen den Menschen und in den religiösen Erfahrungen, in denn sich die anerkannte Endlichkeit der Freiheit in die Unendlichkeit öffnet.

Ich möchte daher am Schluß meiner Überlegungen als ein Theologe, der sich viel mit Spiritualität und Mystik beschäftigt, die Frage stellen: gibt es eine Freiheit der Grenzüberschreitung ohne Grenzverletzung. Begrifflich müßte dies heißen: eine Freiheit, vor der sich die Grenzen verschieben, so daß sie nicht verletzt werden müssen, obwohl dies zugleich paradoxerweise einen Schritt über konventionell anerkannte Grenzen bedeutet. Diese Grenzverletzung gilt aber nur seitens einer Außenwahrnehmung, nicht seitens einer Innenwahrnehmung. Das will nicht heißen, daß diese Differenz der Wahrnehmungen nicht auch bei Personen zu Verletzungen führen kann.

Mein Beispiel aus der Spiritualitätsgeschichte ist dafür die Begine Marguerite Porete, die am 1. Juni 1310 als bekehrungsunwillige Häretikerin, d.h. als »hartnäckige Ketherin« auf dem Marktplatz von Paris verbrannt wur-

de, eine Szene, von der auch Dante, der in diesem Jahr in Paris weilte, ebenso wie Raimundus Lullus, Kenntnis haben mußte. Marguerite hatte von innen her eine Grenze überschritten, als sie ihr, später in drei weitere Sprachen übersetztes, also ihr zwar verbotenes, aber dennoch zum mittelalterlichen Bestseller gewordenen, Buch, den »Spiegel der einfachen Seelen«, trotz bischöflichen Verbotes weiter abschreiben und verbreiten ließ. Aber hatte sie eine Grenze verletzt? Von außen wurde ihr vorgeworfen, sie maße sich als Frau an, wie die Theologieprofessoren zu schreiben, also systematische Gedanken in eigener Regie mitzuteilen, statt bloß individuelle Visionen, die von einem beratenden Priester überprüft waren (wie z.B. bei Mechthild von Magdeburg). Zudem habe sie behauptet, in der Einheit der Liebe in Gott bedürfe man der »Tugenden«, also der Moral nicht mehr. Das hatte sie nicht gesagt, sie meinte nur, daß dieses Liebeszentrum über die Tugenden herrsche und nicht umgekehrt. Das ist nicht weit von Augustinus: »Ama, et fac quod vis.«

Man kann davon ausgehen, daß Marguerite von innen her keine Grenze verletzte, weil sich eine scheinbar dogmatische Grenze in ihrer Erfahrung verschob. Heute kann man ohne weiteres sagen, daß sie auch keine äußere Grenze christlicher Lehre überschritt, wenn sie auf eine Moral als Selbstbindung in Freiheit vom Zentrum der Liebe her setzte. Aber das mag meine spezielle theologische Auffassung sein, nicht die des katholischen Lehramtes – es wäre noch zu prüfen, indem man den Pariser Prozeß wieder aufnimmt. Die Botschaft der Marguerite ist heute zeitgemäßer als die Botschaft der im nächsten Jahrhundert verbrannten und rehabilitierten Jeanne d'Arc.

Wie dieser Konflikt auch sein mag, offensichtlich gibt es eine innere Lösung des Freiheitsproblems von Loslösung und Bindung, die sich im Martyrium unabweisbar zeigt. Die Mystiker aller Zeiten haben diese Überschreitung der Grenzen durch Auslotung der Freiheit ihres Denkens und ihrer Erfahrung bezeugt. Deshalb muß vorsichtig sein, wer im Namen der religiösen Bindung oder im Namen der geschenkten Freiheit der Freiheit Grenzen setzt, statt von der Auslotung dieser Freiheit zu lernen.

## Referenzen

- Auer, Alfons. 1971. *Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf: Patmos.
- Hübenthal, Christoph. 2006. *Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes*. Münster: Aschendorff.
- Kautzky, Rudolf. 2004. *Euthanasie und Gottesfrage. Medizinethische Texte und theologische Provokationen*. Stuttgart: Radius Verl.
- Krämer, Hans. 1992. *Integrative Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krings, Hermann. 1980. *System und Freiheit*. Freiburg (Breisgau): Alber.
- Mandry, Christof. 2002. Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Mieth, Dietmar. 1999. *Moral und Erfahrung*. Bd. 1, *Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*. 4. Neuaufgabe. Freiburg, Schweiz: Universität Verlag.
- – –. *Grenzenlose Selbstbestimmung? Der Wille und die Würde Sterbender*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Nunner-Winkler, Gertrud. 2003. Ethik der freiwilligen Selbstbindung. *Erwägen Wissen Ethik* 14, 4:579–589.
- Pröpper, Thomas. 1991. *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. 3. Aufl. München: Kösel.
- Pröpper, Thomas. 1996. Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung. In: Adrian Holderegger, Hrsg. *Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, 168-183. Freiburg, Schweiz: Universität Verlag.
- Ricœur, Paul. 1996. *Das Selbst als ein Anderer*. Aus dem Franz. von Jean Greisch. München: Fink.
- Wildfeuer, Armin G. 2006. Freiheit. In: Marcus Düwell, Hrsg. *Handbuch Ethik*, 358-366. Stuttgart: Metzler.
- Willmann, Otto. 1959. *Abriß der Philosophie. Philosophische Propädeutik*. 5. Aufl. Freiburg: Herder.





Tomas Kačerauskas

## Die Sprache und Gottes Benennung in der Phänomenologie der Kultur

*Zusammenfassung:* In dem Artikel wird die Rolle der Sprache in der Phänomenologie analysiert. Der Autor schenkt der Poiesis als der Schöpfung der Lebenswelt eine große Aufmerksamkeit, indem er die Sprachlichkeit der Existenz betont. Die Verwirklichung der Phänomene wird mit ihrer Benennung verbunden, d.h. der Einbeziehung in das existenzielle Ganze. Im Artikel wird der Status der Wirklichkeit des benennenden Gottes behandelt und die Skizzen der horizontalen Theologik werden vorgelegt. Der Autor stellt die Frage, welchen Rang die tragischen Ereignisse in unserem Leben einnehmen, deren Benennung mit der Einbeziehung in das existenzielle Ganze auch verbunden wird. Auf Grund der Paradigmen der Antike (Plato, Aristoteles) und existenziellen Phänomenologie sowie Hermeneutik (Heidegger, Gadamer), versucht der Autor die Widersprüche zwischen der Sprache und der Existenz zu überwinden. Hier werden die Zusammenhänge der Theologik, Poetik und Tragik untersucht, die dem Autor ermöglichen die Phänomenologie der Kultur als die Schöpfung des Lebensganzen zu modellieren.

*Schlüsselwörter:* die Sprache, die Existenz, das Phänomen, die Kultur, die Schöpfung

### *Povzetek:* Jezik in poimenovanje Boga v fenomenologiji kulture

*Gljučne besede:* Prispevek analizira vlogo jezika v fenomenologiji. Posebno pozornost avtor posveča pojmu *poiēsis* kot ustvarjanju življenjskega sveta in ob tem poudari jezikovni značaj eksistence. Uresničenje fenomenov je povezano z njihovim poimenovanjem, tj. z njihovo vključitvijo v eksistencialno celoto. Prispevek obravnava mesto resničnosti Boga – Bog je tisti, ki daje imena – in razgrne osnutek horizontalne teologike. Avtor zastavi tudi vprašanje, kakšno je v našem življenju mesto tragičnih dogodkov, katerih poimenovanje je povezano s tem, da jih vključimo v eksistencialno celoto. Na temelju antičnih paradigem (Platon, Aristotel), eksistencialne fenomenologije in hermenevtike (Heidegger, Gadamer) poskuša preseči nasprotja med jezikom in eksistenco. Tu raziskuje razmerja med teologiko, poetiko in tragičnostjo, ki mu omogočajo, da izoblikuje fenomenologijo kulture kot ustvarjalnost.

### *Abstract:* Language in the Phenomenology of Culture

The article deals with the role of language in culture from the perspective of existential phenomenology. The author emphasizes the linguistic character of existence. According to the author, a phenomenon is real as a named thing, i.e. as included in our existential whole. The status of named divine reality is investigated, and a sketch of horizontal theologies is presented. The author asks what place tragic events take in our life if we include them in the existential whole. He tries to resolve the conflict of language and existence with antique paradigms (Aristotle, Plato) and the ideas of hermeneutical phenomenology (Heidegger, Gadamer).

*Key words:* language, culture, existence, phenomenon, creation

## 1. Die Einleitung oder die Sprachlichkeit der Kultur

Welche Stelle nimmt die Sprache in der Kultur ein? Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie die Kultur definiert wird. Die Entwicklungsstufe meiner kulturellen Forschung ist die Konzeption der Kultur als die Schöpfung des Menschen von A. Maceina<sup>1</sup>. A. Maceina ist wichtig hier auch damit, weil er das Wort als die Benennung des Dinges mit der Existenz verbunden hat<sup>2</sup>. Die benennende Existenz bezeichnet unser sprachliches Dasein, das von unserer nationalen Umgebung untrennbar ist – der Erde und des Himmels (laut Heidegger) der Welt hinsichtlich der Sinne und der Ziele unserer Gesellschaft. Diesen Raum, der von sprachlichen Aufschüttungen durchdrungen ist, erkämpfen wir immer wieder als die Umgebung unserer Dinge. Der Beweglichkeit der Lebenswelt entspricht die Kultur als den schöpferischen Wechsel, indem wir immer wieder die alten Umgebungsgrenzen überschreiten. Das zu machen helfen uns die Dinge, die sowohl neu als auch zuhanden (laut Heidegger) sind. Das Ding verstehe ich als ein Phänomen, dessen Maß der Wirklichkeit die Einbeziehung in unser existentielles Projekt ist. Die Verdinglichung bedeutet in diesem Sinne auch die Verwirklichung. Da das Wahre und das Zuhandene in der existentiellen Hinsicht auch ein Erdenken ist, wenn es benannt ist, d.h. in das Ganze unserer Bestrebungen und unserer Sinne einbezogen ist, spielt hier die Sprache, besonders die Kunstsprache eine große Rolle.

In dem Artikel werde ich die Rolle der benennenden Sprache in unserer existentiellen Schöpfung analysieren. Meine Hauptthese ist: die Benennung und die Verwirklichung sind untrennbar. Diese These kann man auch anders formulieren: die Dinge werden zu Phänomenen, d.h. ein Teil unseres Lebens dank der Benennung. Also will ich die Voraussetzung begründen, dass die Sprache das Medium der Wirklichkeit des Menschen ist, wo die Dinge als die Teile unseres Lebensganzen wiedererschaffen werden und auf solche Weise ihre Wirklichkeit erwerben. Unsere Sprache zieht die Dinge von jenseits der Grenzen der Lebenswelt heraus, und so gewährt sie ihnen die Wirklichkeit. Die benannten Dinge werden auf solche Weise zu Zeigern, die unsere existenzielle Schöpfung lenken, die sowohl unsere Zukunftsziele als auch die Vergangenheitseinschätzungen umfasst. Also ist die Phänomenologie der Sprache untrennbar von dem Bedenken des Dinges und seiner Stelle in unserer Lebenswelt. Hier können wir den späten Heidegger zur Hilfe ziehen, für den sich die Dinge in der Poesie mit klingendem Existenzrythmus aufhellen. So bilden die Sprache, das Ding und Dasein das Dreieck der Lebenswelt, in der sich das Projekt unserer Existenz verbreitet. Die Kultur – die Schöpfung des Menschen – ist kennzeichnet als

<sup>1</sup> Antanas Maceina (1908–1987) – litauischer Philosoph, Theologe, Dichter. Nach dem Zweitem Weltkrieg emigrierte er nach Deutschland. Er war Professor an der Universität Freiburg und an der Universität Münster. Seine Bücher auf Deutsch: *Das Geheimnis der Bosheit*; *Der Großinquisitor*; *Sowjetische Ethik und Christentum*; *Das Volkslied als Ausdruck der Volkseele*. Maceina analysiert die Kultur als die Schöpfung des Menschen in seinem Buch *Einführung in die Philosophie der Kultur [įvadas į kultūros filosofiją]* (1991).

<sup>2</sup> In der Studie *Philosophie und die litauische Sprache [Filosofija ir lietuvių kalba]* (1994).

die Schöpfung des existentiellen Projektes, das das Ganze unserer Sinne und Ziele umfasst. Die gesonderte Analyse der Sprache, des Dinges und der Existenz würde uns auf den analytischen Weg lenken, der die Wahrheiten der Wissenschaft und des Lebens zu trennen strebt<sup>3</sup>. Anders (Kačerauskas 2008) bemühte ich mich einerseits die Vielfalt der Wahrheiten der Wissenschaft, andererseits ihre Abhängigkeit von den menschlichen Existenzbestimmungen zu zeigen. Die Versuche diese Wahrheiten zu unterscheiden waren auch für die Analytiker nicht erfolgreich. L. Wittgenstein (sowohl der frühe als auch der späte), den man kaum umgehen kann, wenn man über die Sprache spricht, wird hier insoweit wichtig sein, in wieweit er von der analytischen Tradition nicht gefesselt ist und die Sprache behandelt als das, was unser Handeln und Denken durchdringt. Im Voraus kann man behaupten, dass L. Wittgenstein die Philosophie der Analytik durch den erwähnten schöpferischen Sinn ausbreitet.

Wo A. Maceina über die Schöpfung des Menschen redet, betont er, dass der Mensch der Mitschöpfer Gottes ist. G. Steiner behauptet ähnlich: laut ihm sind die Kunst und das religiöse Gefühl untrennbar. Meine Nebenthese: die Benennung verwirklicht den Gott, der zu einem wichtigen Faktor unserer Lebensschöpfung wird. Das Verbot, dass wir den Namen des Gottes nicht nennen dürfen, verbietet uns nicht, zweiundsiebzig Namen des Gottes zu schaffen. Das ist die Aufforderung immer wieder den Gott zu erkennen, dessen Spur (laut E. Levinas) wir in dem Ganzen unserer Bestrebungen finden. Das bedeutet, die Aufforderung sich nicht in einem Bild zu beschänken, sondern ein Bild zu öffnen, das wie eine lebendige Gegenwirkung des Menschen und des Gottes bereichert werden muss, d.h. in dem immer wechselnden Ganzen benannt werden muss, der von einem verwirklichten Phänomen verbreitet wird. Das Verbot, einen einzigen Gottesnamen auszusprechen erlaubt nicht ihn als eine unbewegliche Jenseitsheit vorzustellen und zwingt uns immer wieder Ihn zusammen mit unserem beweglichen existentiellen Ganzen zu schaffen. Darum ist die Doktrin des unbeweglichen Bewegers von Aristoteles unzuhanden für die Phänomenologie der Kultur, obwohl sein Begriff der Entelechie, als einer beweglichen Verwirklichung, hier unersetzlich ist. Entelechie oder Verwirklichung, die ich mit der Benennung verbinden werde, ist hier mit der Schöpfung verbunden, oder *Poiesis*, die wie die Schöpfung des Lebens und der Kultur zu verstehen ist, d.h. umfassender als die Poesie. Der von mir verwendete Begriff der philosophischen Poetik umfasst Verknüpfungen zwischen der poetischen Sprache und Existenz. Die Annäherung zum Gott durch den metaphorischen Umweg (durch die Benennung mit zweiundsiebzig Namen) erlaubt uns nicht nur seinen Begriff zu erweitern, sondern in seiner Anwesenheit als zeigendes Phänomen unsere Existenz zu schaffen. In diesem Sinne ist die Kultur, die nur sprachlich sein kann (die Benennung der Phänomene), die Mitschöpfung des Menschen und Gottes. Die Benennung erlaubt dem Gott in unserer Lebenswelt wie ein Phänomen zu erscheinen, das den Raum unseres Lebens verbreitert, d.h. horizontal. Die vertikale Erscheinung ist nicht möglich, weil der jenseitige – nicht benannte – Gott schweigend

<sup>3</sup> Die Versuchungen synthetische und analytische Urteile zu trennen waren erfolglos.

bleibt, anders gesagt, er hat keinen Anteil in unserem Weg zum Tode. Die Nebenthese fließt aus der Hauptthese, in der ich die Benennung mit der Verwirklichung und existentiellen Verdinglichung verbinde. In dem Artikel bemühe ich mich diese zwei Thesen im Kontext der Phänomenologie der Kultur als Model unserer Behandlung zu entwickeln.

## 2. Die Dinge, die Sprache und die Wirklichkeit

Ich bezeichne als Phänomene die in unser existentielles Projekt einbezogenen Erscheinungen, die ihrerseits das unser Lebensganze erweitert, das die Bestrebungen, Ziele, Bestimmungen, Sinne, zuhandene Dinge und Personen umfasst. Das Phänomen ist also sowohl eigen, als auch anderer. Für die Erscheinungen wird in unserem sprachlichen Ganzen ein Teil gewährt durch Anreden, anders gesagt, durch Benennung. Einen Teil an dem sprachlichen Ganzen zu haben bedeutet zum aktiven Teilnehmer des schöpferischen Tuns zu werden, mit Hilfe dessen wir unsere Lebensumgebung schaffen. Die Aktivität ist hier mit der Doktrin des Aktes und Potenz von Aristoteles zu verbinden, mit deren Hilfe wir die Kultur<sup>4</sup> als die ständige Verwirklichung (Entelechie) der Möglichkeiten in der sprachlichen Umgebung interpretieren. Der Kern der Kultur als der menschlichen Schöpfung ist die Verbreitung der existenziellen Lebensumgebung, deren Medium die Sprache ist. Die Sprachlichkeit der Kultur werde ich also durch den sprachlichen Charakter der Existenz begründen und nicht durch die Rolle der Sprache in solchen Sphären der Kultur wie Wissenschaft, Religion oder Kunst. Darum sind für uns E. Husserl und M. Heidegger greifbarer als L. Wittgenstein, obwohl für den letzten sowohl die Welt (*Tractatus*), als auch das Tun des Menschen (*Philosophische Untersuchungen*) sprachlich ist. Überhaupt werde ich mich bemühen diese zwei philosophischen Schulen nicht gegeneinanderzusetzen, sondern sie zueinander zu bringen, obwohl ich mich an L. Wittgenstein aufgrund des Zugangs der existentiellen Phänomenologie wende. Die sprachliche Art der Kunst oder Wissenschaft kann zur Kultur des Todes führen (J. Baudrillard) und zu der Krise der Beziehungen des Menschen und seiner Umgebung (E. Husserl).

Das Schöpfertum der Existenz werde ich mit ihrer Sprachlichkeit verbinden, und die Kultur mit *Poiesis*, Hilfe suchend bei Aristoteles, der phänomenologisch angesprochen wird. Darum bemühe ich mich die Metaphysik der Phänomenologie und die Transzendenz der Transzendentalität nicht entgegenzusetzen: die Konzeption der beweglichen Welt und die Gegenwirkung des Aktes und der Potenz, vorgelegt in Metaphysik, sind für uns insoweit zuhanden wie auch die Konzeption der Transzendenz, obwohl ich hier über die horizontale (nicht vertikale) Transzendenz sprechen werde, die für die Phänomene kennzeichnend ist. Die Transzendenz bedeutet auch das Vermögen der benennenden Dinge unsere Sprache zu erweitern, nicht nur unsere Lebensumgebung. Die im Vers der Dichtung benannten Dinge leuchten von Neuem auf, und dieses Licht durchleuchtet auch unsere

<sup>4</sup> A. Maccina entwickelt seine Philosophie der Kultur auch mit der Hilfe von Aristoteles.

sprachliche Existenz. Darum sucht der späte M. Heidegger (1997) das Dasein und die Zeit in den Versen von G. Trakl, R. M. Rilke und S. George. Die Stütze der Phänomenologie von M. Heidegger ist die Zusammenwirkung des poetischen Wortes und der Existenz. Das erlaubt es dem späten M. Heidegger sowohl abstrakt (Ontologie), als auch individuell (Poetik) zu denken. In der Phänomenologie der Existenz kreuzen sich das abstrakte Denken und die individuelle Sorge, die philosophische Wesensschau und die Untersuchung der Kulturphänomene (Poesie). Das ist möglich, wenn wir die Poesie als *Poiesis* behandeln, als die Schöpfung der Existenz, d.h. mit der Annahme, dass das poetische Wort und das Dasein des Menschen ein Teil und das Ganze ist, die mit Hilfe gegenseitiger Zusammenwirkung die Formen der Kultur bilden. Diese Voraussetzung ist die Basis unserer Phänomenologie der Kultur, und von ihr bewege ich mich die Fragen der Kultur als der existentiellen Schöpfung zu verbreiten.

Für M. Heidegger ist das Dasein zum Tod die Achse der Existenz. Damit unterscheidet sich das menschliche Leben von dem des Steines oder des Gottes. Später kritisiert P. Ricœur (2000) diese Symbiose des Lebens und des Todes, indem er behauptet, dass die Lebendigkeit und die Sterblichkeit unvereinbar sind. Indem ich die Wichtigkeit der Beweglichkeit des Kulturprojektes betone, verzichte ich auch nicht auf das Thema der Sterblichkeit. Anderswo (Kačerauskas 2008) habe ich apriorisch behauptet, dass die Sterblichkeit die existentielle Schöpfung verbreitet, jetzt bemühe ich mich zu zeigen, dass die Tragik ein schöpferische Element der poetischen Sprache ist. Die tragische Wiedererkennung seines Daseins zum Tode in der Poesie erlaubt neue Dinge zu verwirklichen, die im anderen Licht sich aufhellen, und damit hellen sie auch unseren schöpferischen Raum auf. Obwohl die Existenz in Richtung der Sprache sich auch dem Tode nähert, verbreitet die Rolle dieses tragischen Helden unser Leben sowohl vorwärts, als auch zurück.

Kommen wir auf die Frage von Plato zurück, die er in *Kratylos* gestellt hatte: wie können wir den Abgrund zwischen den Dingen und ihren Namen überwinden? Es scheint, dass man die Dinge und die Namen sogar nicht vergleichen darf, weil ihre Herkunft zu sehr verschieden ist: die Dinge gehören zur sinnlichen Wirklichkeit, und die Namen zu der des Gedanken. Sowohl die phänomenologischen als auch platonischen Zugänge bemühen sich den Abgrund zwischen den Dingen und Namen zu überschreiten, obwohl auch mit verschiedenen Denkmitteln. Für Plato erlaubt die Ideenlehre das zu machen: sinnliche Erfahrung zu machen, die die Ideen in uns weckt, und legt die Dinge als die Ableitung solcher Ideen. Obwohl Plato den Vorrang den Ideen gibt, sind die Dinge ein wichtiger Aspekt der Wirklichkeit, und die sinnliche Erfahrung nimmt eine wichtige Stelle in der Erkenntnis ein. Die Dinge tauchen als die Zeiger der Ideen auf, die helfen, sich an die Ideen zu erinnern. Dazu dient die Doktrin der *Anamnēsis* (Erinnerung), die ein Teil der Ideentheorie ist. Die Erinnerung ist hier nicht nur eine Wiederholung, sondern auch eine Verbreitung der Schau: man nähert sich immer wieder der Idee, dabei versetzt sich die Erkenntnisgrenze immer weiter. Dieses bewegliche Verhältnis entspricht der Dynamik der

Phänomenologie unserer Kultur. Das bedeutet, dass die Dinge zusammen mit uns am Ideenverlauf teilnehmen. In diesem Sinne wird die Idee im Gegenteil zu der aristotelischen Interpretation, nach der sie ruht parmenedisch starr. Die Dinge sind insoweit wirklich, inwieweit sie in die Entwicklung der Idee einbezogen sind, weil die Quelle der Wirklichkeit die göttliche Idee ist. Wenn wir das Pferd benennen, verbinden wir es mit seinem Wesen, d.h. mit der Idee des Pferdes, anders bleibt es ein Augenbetrug. Also ist die Sprache, genauer gesagt, der Name ein untrennbarer Teil der Ideenschau. Die Benennung bedeutet die Dinge zu verwirklichen, sie in die Entwicklung der Idee einzutragen, die sie jedes Mal erweitern. Den Dingen wird also eine wichtige Rolle in unserem Weg zu Gott gewährt, indem wir die göttliche Herkunft der Ideen kontemplieren. In der mittelalterlichen Scholastik, in der das Platonismus und Aristotelismus eine neue christliche Gestalt erwirbt, erstarkte die vertikale Theologie, werden sowohl die Auffassungen der beweglichen Welt von Aristoteles, als auch die Auffassungen der anamnetischen Dinge von Platon vergessen. Jetzt besinnen wir uns neu auf sie im Horizont der Kulturphänomenologie, der nach jeder Gedankenkurve breiter wird.

Kommen wir zum Begriff des Namens bei Plato zurück. Hier müssen wir präzisieren: eine wichtige Rolle wird nicht den Dingen selbst, sondern ihrer Benennung verliehen, weil nur benannte, d.h. durch unseres Denken in das göttliche Buch der Welt einbezogene Dinge erinnern und die Ideen bilden können. Hier ist wert, sich an den frühen L. Wittgenstein zu erinnern, für den der Aufbau der Sprache und der Welt übereinstimmt. Plato, der im *Staat* das Modell der guten (harmonischen) Poesie im öffentlichen Leben anwendet, bejaht indirekt die Analogie zwischen der Kunst- (Sprach-) und der Sozialwirklichkeit. Anders, als für L. Wittgenstein, bildet die Analogie für Plato die Harmonie mit der göttlichen jenseitigen Idee. Die Dinge werden nur als die Teile der von uns erkennenden Ideenharmonie wirklich. Die Benennung ihrerseits erlaubt es uns der göttlichen Idee annähern, deren Erkenntnisgrenze immer weiter versetzt wird. Die Benennung ist die Schöpfung der Analogie (*ana ton logon*), wenn die Ordnung der Dinge als Logos erkannt wird.

Die gegenwärtige Wissenschaftsmethodologie, die sich von den Verbindungen mit der Gottessuche freimachen will<sup>5</sup>, hält die »Reinheit« des Diskurses aushält: die Tatsachen in der Wissenschaft sind nicht die Ordnung der Dinge (Tatsachen), sondern die Aussagen über diese Ordnung. Nach Chalmers (2001, 12):

*hier kann die Tatsache als etwas verstanden werden, was sich auf die Krater und Berge selbst bezieht. Alternativ dazu kann die Aussage »Es gibt Krater und Berge auf dem Mond« die Tatsache darstellen. Wenn behauptet wird, dass Wissenschaft auf Tatsachen basiert bzw. aus ihnen gewonnen wird, ist fraglos die zuletzt genannte Interpretation angemessen.*

<sup>5</sup> Für Aristoteles ist Theologik – die Lehre von dem unbewegten Bewegter als die Quelle der Bewegung – der Grund der Metaphysik.

Das ganze Bauwerk der Wissenschaft ist auf das Vertrauen auf die ausgesagten Wahrheiten gestützt. Wenn es anders wäre, wären die Wissenschaftler den bei U. Eco genannten Suchern der perfekten Sprache ähnlich, die alle genannten Dinge mit sich trugen und sie zeigten. Wenn wir die Aussage über den Mond prüfen wollen, fliegen wir nicht auf ihn, sondern lesen die wissenschaftliche Literatur. Hier haben wir den Fall der Benennung: mit dem Experiment wird nur ein kleiner Teil der von den Vorgängen erzählten Ordnung geprüft, und ihre Bedingungen werden meistens so gebildet, damit sie die anerkannten Namen der Dinge bestätigen<sup>6</sup>. Nicht zufällig schenken die logischen Positivisten aufgrund des frühen L. Wittgenstein ihre Aufmerksamkeit auf die Analyse der Sprachteile (Protokollsätze). Die Wissenschaft beschäftigt sich größtenteils nicht mit der Wirklichkeit (Dingen), sondern mit der Sprache (Propositionen). Die Wirklichkeit schaffen wir als die sprachlichen Wesen: die Dinge tauchen im Horizont unserer Bestrebungen und Sinne auf, der sich als das bewegliche Ganze unserer Lebenswelt öffnet. Nach E. Husserl, hat die Missachtung der Lebenswelt die Wissenschaft in eine tiefe Krise geführt.

Plato, der per Logos die Wirklichkeit, den Gedanken und die Sprache verband, hatte auch den Grenzpfahl der westlichen Wissenschaft gekennzeichnet. Die Wirklichkeit wird in der Wissenschaft im Kontext der Theorie, d.h. für irgendwelche Weise benannter Welt, interpretiert. Die anderweitige Erklärung der Welt wird als unwissenschaftlich gehalten. Die Theorie, anders als eine einzelne Proposition, benennt nicht die Erscheinung, sondern das Weltganze, das ebenso unzugänglich für unsere Sinne oder unser empirisches Prüfen ist wie das Gottessein<sup>7</sup>. Wie entsteht dieses ganzheitliche Bild? Als das Ganze der Resultate der Beobachtung und des Experiments? Die Erscheinungen sehen wir von der Perspektive unseres existentiellen Ganzen, und die Natur befragen wir aufgrund des verfügbaren Bildes an. Aufgrund der Bejahung von Chalmers, wird anders das Experiment nicht fruchtbar. »In diesem Sinne gibt es einen bedeutsamen Zusammenhang zwischen experimentellen Tatsachen und Theorie. Experimentelle Tatsachen können falsch sein, wenn das zugrunde liegende Wissen unzureichend oder fehlerhaft ist« (2001, 28).

Also, haben wir auch hier eine Art des hermeneutischen Zirkels, wenn die Bejahungen der Wissenschaft (die Benennungen der Erscheinungen) als existentielle Teile (Benennung der Menschenwelt), die das Ganze erweitern, verbreitet werden. Die Wissenschaft, die das nicht anerkennt, erlebt die Krise, die E. Husserl im Horizont der Lebenswelt zu überwinden vorschlägt. Uns interessiert hier die Frage, welche Rolle spielt die Sprache in diesem Horizont, in dem das Bestreben der Wissenschaft und des Lebens verschmelzen. Wie benennen wir die Welt und Gott, wenn sie den Sinnen nicht zugänglich sind. Ist die Sinneserfahrung eine Bedingung der Wirklichkeit, wie I. Kant meinte? Wie ist die Benennung mit der Verwirklichung

<sup>6</sup> Laut P. Feyerabend führt das zu den Falsifikationen in der Wissenschaft.

<sup>7</sup> Erinnern wir an I. Kant, für den Gott als nichtempirisches Wesen nicht wirklich ist, obwohl er wichtige Rolle in unserem Leben spielt.

zu verknüpfen? So kehren wir zur Frage von Plato zurück, die wir mit den Ressourcen der existentiellen Phänomenologie entwickeln werden.

### 3. G. Steiner: Benennung in der Kunst und Religion

Wollen wir untersuchen, welche Rolle die Benennung in der Kunst und Religion spielt. Ich richte mich nicht so sehr nach H.–G. Gadamer, für den das Verstehen der Kunst als das Modell der Hermeneutik dient, das man später in der Religion anwenden kann. Das ist ein fruchtbarer Weg, der die Metapher der Heiligen Schrift wie einen dramatischen Fall der Sprache zu untersuchen gewährt, der die Existenz durchdringt, d.h. mit den Mitteln der philosophischen Poetik. Unabgesehen davon, begrenze ich mich hier mit G. Steiner, der, so hoffe ich, auf denselben Weg führt. G. Steiner (1990, 124) sorgt für den Vertrag des Wortes und des Dinges und für die Analogie zwischen der Existenz und Erzählung:

*Der Vertrag zwischen Wort und Gegenstand, die Voraussetzung, dass das Sein in einem praktikablen Masse »sagbar« ist und dass das Rohmaterial der Existenzialität sein Analogon in der Struktur von Erzählung hat – wir erzählen Leben, wir erzählen es uns selbst, – hat immer wieder Ausdruck gefunden.*

Das ist Platos Frage, die im Kontext der existentiellen Philosophie aufgetaucht ist. Es scheint, dass der metaphysische Diskurs von Plato und der existentielle Diskurs von G. Steiner nicht in Übereinstimmung gebracht werden können. Bis jetzt ist nur klar, dass beide Denker für die Analogie zwischen der Sprache und des Seins sorgen. Auch sprechen beide über die Analogie als einen ontologischen Zusammenhang. Wir haben gesagt, dass für Plato die Analogie, die Nachbarschaft (Vertrag) im Ideenwerden, das zu Gott hin ausgerichtet ist, ausdrückt. Hat in der existentiellen Phänomenologie die Analogie unwiderruflich ihren Sinn verändert und eine einfache Ähnlichkeit ausdrückt? Hier können wir fragen, wessen Ähnlichkeit ausgedrückt wird – von den Propositionen, Tatsachen oder Dingen? Wir haben gesagt, dass die Wissenschaft sich nicht so sehr mit den Dingen beschäftigt, sondern mit den Tatsachen in Form der Propositionen. Was drückt die Analogie in der Wissenschaft aus? Dem, was gesagt ist, entnimmt man, dass die Analogie in der Wissenschaft keine Ähnlichkeit der Dinge ist, sondern ihr Einklang im Horizont der Theorie. Im Kontext der Phänomenologie ist das der Einklang der Phänomene in der Perspektive der Lebenswelt. Anders gesagt, die Analogie drückt die Zuhandenheit in der Zusammenwirkung der Sprache und Existenz aus. Da bei der Schöpfung der existenziellen Wirklichkeit der Gott als ein Phänomen vorkommt, zeigt die Analogie in der existentiellen Phänomenologie nicht so sehr einmal und für alle Zeiten geschaffene Ordnung (wie in der Metaphysik von Platon), sondern mehr die von uns immer wieder geschaffene Ganzheit der Bestrebungen und Sinne, deren Mitschöpfer wir sind. Hier passt besser der Terminus der horizontalen Theologik (nicht Theologie, die nur vertikal sein kann). Die Horizontalität kommt zum Vorschein auf einigen Ebenen: Gott erscheint wie ein Phänomen in der Lebenswelt, die zur Zusammenwirkung der Sprache und Existenz wird, die Gott in der Sprache wiederzuerkennen erlaubt.



Jetzt kommen wir auf den Rat des frühen Wittgenstein zurück: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen« (Wittgenstein 1960b, 83). Weder über den Gott noch über die Welt können wir sprechen, weil weder das Eine noch das Andere für uns in dem Ganzen zugänglich ist. Die Überlegungen über diese jenseitigen in unserer Hinsicht Ganze führt unser Denken in die Antinomien, laut I. Kant. Wir benehmen uns hier anders: indem wir alles jenseitige Ganze, das keinen Teil in der Lebenswelt hat, einklammern, erkämpfen wir es von neuem durch die Benennung. Obwohl alle benennenden Phänomene als die Teile des existentiellen harmonischen Ganzen analogisch sind, sind sie alle auch anders und bringen die Welt unseres sprachlichen Lebens, dessen Mitschöpfer wir sind, in Bewegung mit ihrer Neuigkeit.

Nach Steiner, »Es ist nicht möglich – es sei denn metaphorisch –, mit Worten nach etwas zu fragen, das vielleicht vor den Worten liegt« (1990, 80). So wird die Sorge dafür ausgedrückt, was hinter den Wörtern ist, anders gesagt, für existentielle Wirklichkeit, für die die Metapher offen ist. Die Sprache ist das fundamentale Element der existentiellen Schöpfung: durch die Benennung schaffen wir und schaffen das Leben und das Sein in ihm um. Das bringt uns zu H.-G. Gadamer näher, der die Theorie des Verstehens durch die Behandlung des Spiels und der Wiedererkennung in der sprachlichen Kunst (Tragödie) begründet. Hier lohnt es sich, an die aristotelische Poetik als die Kunst der Schöpfung des Verstehens der Tragödie und der Kunst, die die existentielle Reinigung (Katharsis) umfasst, zu erinnern. In diesem Sinne ist die Poetik der horizontalen Theologik analog, die von der Metapher zur Existenz in der einheitlichen Lebenswelt lenkt. Das Verstehen, das aus unserem existentiellen Ganzen folgt, ist sprachlich: die Sprache bildet einen hermeneutischen Horizont, wo das existentielle Schauen der Versteher verschmilzt. Somit bilden die Sprache und die Existenz den Zirkel des Teils und des Ganzen. Das erlaubt dem späten Heidegger nicht nur zu behaupten, dass die Sprache das Haus des Seins ist, sondern auch in der Poesie nach den „Holzwegen« zum Sein zu suchen.

Die Benennung bedeutet auch die Erweiterung des Seins: wir beleuchten neu unsere existentielle Ganzheit und damit auch die zu benennenden Dinge. In diesem Sinne wird die Benennung und die Verdinglichung parallel: die Namen sammeln die Dinge für das Sein. Wir sagten, dass unsere Welt als ein Ganzes jenseits der sinnlichen Erfahrung liegt, d.h. sie ist transzendent. Bei ihrer Benennung – das ist nur metaphorisch möglich – verlegen wir immer wieder unsere Existenzgrenzen: unser Sehen (und unsere wissenschaftliche Schau) wird breiter. Die Metapher, die D. Davidson als einen Traum der Sprache (1978, 29) bezeichnet, verlegt das Denken in die vorgestellten Fernen. Das ist die (poetische) Handlung der Sprache, womit wir unsere Welt und sich selbst in ihr schaffen. Diese Schöpfung ist *Poiesis*, die die Existenz und die Sprache umfasst. Benennen wir ähnlich den Gott als unseren Wegweiser, so erweitern wir unsere Existenz, obwohl sie sich unaufhaltbar dem Tod nähert. Die Verleihung des Sinnes für unsere tragische Erfahrung verlangt nach dem ganzen Lebenshorizont, der verschmelzend mit der Perspektive des zu benennenden Gottes, endlos wird. Wir

sehen in den Alpträumen, in denen wir die tragischen Ereignisse gesondert von unserem Lebenssinn sehen, d.h. ohne sie im Horizont unseres existentiellen Ganzen zu benennen. Die Benennung der tragischen Ereignisse ist untrennbar von der Verwirklichung als der Schöpfung (*poiesis*) der Lebenswirklichkeit. Diese existenzielle Schöpfung ist offen sowohl vorwärts (Perspektive der Streben) als auch rückwärts (Vergangenheitssinnggebung) offen und damit ist immer riskant. So ist die Tragik untrennbar von der Poetik, die mit der Theologik durchflochten ist. Nicht zufällig spricht G. Steiner über das Drama der Beziehungen des Menschen mit Gott, das in der poetischen Schöpfung zum Vorschein kommt. Diese Verflechtung der Tragik, Poetik und Theologik erlaubt ihm zu sagen, dass »die Behauptung der Existenzialität Gottes an der Quelle menschlicher Sprache selbst liegt« (Steiner 1990, 82).

#### 4. Existentielle Sprachspiele und das Schweigen der Sprache

Nach der existentiell-poetischen Interpretation der Religion kommen wir auf die Sprachspiele von L. Wittgenstein zurück, auf die wir aus der phänomenologischen Perspektive schauen. Hier begegnet uns L. Wittgenstein selbst, der in den *Philosophischen Untersuchungen* sagt, dass die Sprachspiele nicht nur die der Sprache sind: sie umfassen die Handlungen und zusammen mit dem Denken die Schau (Bild). Hier entsteht die Versuchung die Schau – das Sehen des Ganzen der Lebenswelt – als die Summe der von uns gespielten Sprachspielen zu betrachten. Zuerst klären wir, inwieweit die Sprachspiele existentiell sind. Selbst L. Wittgenstein deutet an, dass wir um Leben und Tod spielen. H.-G. Gadamer spricht in *Wahrheit und Methode* über den Ernst des Spiels in der Kunst, indem wir die Peripetien der Tragödie als einen Teil unseres Lebens wiedererkennen. Das existentielle Verstehen ist gerade die Wiedererkennung unseres Seins zum Tode, indem wir das dramatische Ereignis, das zum Teil des von uns vorgestellten Ganzen wird, verwirklichen. Die Verwirklichung bedeutet hier auch die Poetisierung, d.h. Umschöpfung des Unglücks als einen Teil des Lebensganzen. Wenn unser Kind uns jede Nacht bevor es einschläft ein Unglück zu erzählen bittet, sonst schliefte es nicht ein, verstehen wir das als den Wunsch des Kindes die tragischen Ereignisse zu »zähmen« oder zu benennen, mit anderen Worten, sie in die zusammen mit ihm geschaffene existentielle Ganzheit einbeziehen, in der wir zusammen mit dem Kind aufwachsen. Wir wagen sogar die Unglücke zu benennen, die uns für eine längere Zeit zum Verstummen gebracht haben, weil sie einen Teil unserer Existenz im Krieg mit der Lebenswelt ausgerissen haben, als »beim Klang der Waffen die Musen schwiegen«. Ein Beispiel solches persönlichen Unglücks ist der Tod des Bruders im Autounfall, nach dem die Schicht des Umgangs mit dem nahen Menschen einen anderen Teil (und nicht weniger wirklichen) in unserem existentiellen Ganzen erhält. Die Verwirklichung bedeutet hier die Hinzurechnung eines Teils in unserem existentiellen Projekt, das immer wächst, wenn wir unser Kind mit den Erzählungen aufziehen. Obwohl der Bruder schon lange nicht mehr da ist, findet er immer wieder seinen Platz in unserem existentiellen Horizont, der jetzt größer wird, wenn er mit der

Perspektive der Schau des Kindes, das durch Ängste angeregt wird, zusammenfließt. Das ist ein sprachliches Ereignis: nur das erzählte Unglück kann das existentielle Projekt, das jetzt auch sprachlich ist, erweitern.

Das Unglück wird zum existentiellen sprachlichen Ereignis in unserem Lebensganzen. In einem Gebet wird der Horizont des Ganzen endlos breiter und mit der Perspektive des benennenden Gottes zusammenfließend öffnet es die Fernen unseres Lebens sowohl vorwärts als auch rückwärts. Die Sprachlichkeit gewährt der Existenz Geräumigkeit: unsere schmelzenden Stunden nicht zu verkürzen, sondern zu verlängern durch unsere existentielle Erzählung. Die existentiellen Sprachspiele sind einzigartig: es gibt keine gleichen Erzählungen, die als Zusammenwirkung von Unglücks-Teilen und Lebens-Ganzheit geschaffen werden. Die unabgesehen von unseren Erzählungen, existierenden Wesen, werden durch Familienähnlichkeiten verbunden nicht nur dadurch, dass wir die Familie der uns dem Tode nähernden Individuen bilden. Unsere Erzählungen über Unglücke wachsen in der Familie, wo sie sich von Mund zu Mund verbreiten und ihre Hörer großziehen. Die Lebendigkeit der Erzählung ist mit ihren existentiellen Bindungen zu verbinden: sogar eine zweiundsiebzig Mal gehörte Erzählung kann einen neuen Teil in dem Ganze unseres Lebens erhalten, das er seinerseits immer wieder breiter macht. Vielleicht hören die Kinder dieselbe Erzählung gerade darum gerne viele Male.

Die Familie ist keine Summe von Individuen. Jedes Mitglied ist ein Teilnehmer des existentiellen Ganzen der Familie, die die ethischen, religiösen und ästhetischen Werte umfasst. Es wächst und entfaltet sich in diesem Ganzen, indem es dies erweitert. Sogar ein gestorbene Mitglied nimmt an dieser existentiellen Entwicklung teil, immer wieder erscheinend (lustig oder traurig) in den Erzählungen für unsere Kinder. Außerdem wird sein Tod, der immer wieder unsere existentielle Erzählung erweitert, neu benannt. Die existentielle Erzählung ist nicht nur verbale Wiederholung des Ereignisses. Wir haben gesagt, dass die Adäquanz hier durch die Analogie als die Zusammenwirkung des Teils (Sprache) und des Ganzen (Existenz) ersetzt wird: wenn wir ein tragisches Ereignis benennen, tragen wir es in das Ganze unserer Bestrebungen und Sinne ein, das von dem Ereignis in Bewegung gesetzt wird. Das ist die existentielle Zusammenwirkung der Sprache, des Gedankens und der Handlung, wodurch wir uns selbst werden. Wenn ich ein tragisches Ereignis erzähle oder höre, so wiedererkenne ich mich selbst, wie ich zum neuen Ganzen werde, das in der Nähe der Familienmitglieder pulsiert. Obwohl das existentielle Ganze jedes Mitgliedes individuell ist, entfaltet es sich teilnehmend in der tragischen Sache der Familie. Diese Familienähnlichkeit als Zugehörigkeit zum Heimatmedium erlaubt es der Individualität sich zu entwickeln. Die Zusammenwirkung der Sprache, des Gedankens und der Handlung wird sogar von dem Schweigen nicht zerstört. Das Schweigen können wir mit dem Tod vergleichen. Wir haben gesehen, wie der Tod zum existentiellen Ereignis der Erzählung wird. Es scheint, dass das Schweigen diese Kette des Werdens unterbricht und die Zugänge des existentiellen Verstehens verschließt. Besagt die Aussage Wittgensteins »wovon man nicht sprechen darf, davon muss man schwei-

gen« nicht dasselbe? Im Gegenteil, die Analogie des Todes und des Schweigens erlaubt uns umgekehrt zu behaupten: man darf weder von Gott, noch von dem Ganzen sprechen. Sowohl Gott als auch die Welt sind still, aber dieses Schweigen ist beredt. Laut V. Daujotyte (2003, 53):

*Das Schweigen ist nicht gesprächig aber ist beredt. Das Schweigen hat keine Sprachformen und Gestalten. Aber hat die Sprache – als Vorhandensein von Beredsamkeiten im Sein mit entsprechenden Selbstbestimmungen, Haltungen und auch Verzicht auf Sprechen.*

Der Gott und die Welt sprechen soviel, wieviel wir sie ansprechen, wenn wir sie in unsere existentielle Erzählung einbeziehen. Wenn wir dem beredten Schweigen zuhören, schöpfen wir das Ganze unserer Streben und Sinne, wo Gott zum Ereignis wird. Das ist die doppelte Analogie: wir, Kinder des Gottes, der Erzählung des Schweigens zuhörend, schöpfen unsere Existenz und nehmen an der Mitschöpfung der Welt teil.

## **5. Schlussfolgerungen, oder Benennung als Verwirklichung**

Die Benennung und Verwirklichung sind analog – die Verleihung des Namens ist existentielle Schöpfung, mit der das Ding in die existentielle Erzählung einbezogen wird. Damit ist es immer neue Umschöpfung der Welt, mit der die Schöpfung wiederholt wird. An dieser Umschöpfung nimmt auch der benannte Gott als Phänomen teil, der den Horizont unseres existentiellen Verstehens endlos erweitert. Diese Phänomenologie der Sprache umfasst die Theologie, Poetik und Tragik: das ist die Schöpfung des Lebensganzen, indem wir tragisch die Phänomene als die Teile unseres existentiellen Projektes, die den Lebenshorizont immer weiterverlegen, wiedererkennen. Der Gott, als der Faktor dieser Verlegung, gedeihend in der Sprache, ist wirklich: Er hilft die Wirklichkeit des Menschen zu schöpfen.

## Referenzen

- Aristotele 1924. *Metaphysics*. Ed. W.D. Ross. Oxford: At the Clarendon Press.
- Baudrillard, Jean. 1972. *Le système des objets*. Paris: Denoël.
- Chalmers, Alan. F. 2001. *Wege der Wissenschaft*. Berlin: Springer.
- Daujotytė, Viktorija. 2003. *Literatūros fenomenologija*. Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla.
- Davidson, Donald. 1979. What Metaphors Mean. In: Sheldon Sacks, Hrsg. *On metaphor*. Chicago: University of Chicago.
- Eco, Umberto. 1997. *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München: dtv.
- Gadamer, Hans-Georg. 1975. *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr.
- Heidegger, Martin. 1997. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Günter-Neske.
- Husserl, Edmund. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff.
- Maceina, Antanas, 1994. Filosofija ir lietuvių kalba. *Raštai*. Bd. 6. Vilnius: Mintis.
- – –. 1991. Kultūros filosofijos įvadas. *Raštai*. Bd. 1. Vilnius: Mintis.
- Kačerauskas, Tomas. 2008. *Tikrovė ir kūryba: kultūros fenomenologijos metmenys*. Vilnius: Technika.
- Kant, Immanuel. 2005. *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Platon. 1988. *Kratylos*. In: *Sämtliche Dialoge*. Bd. 2, 37–158. Hamburg: Felix Meiner.
- Ricœur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Ed. du Seuil.
- Steiner, Georg. 1990. *Von realer Gegenwart*, München Wien: Carl Hanser.
- Wittgenstein, Ludwig. 1960a. *Philosophische Untersuchungen*. In: *Schriften*. Bd. 1, 279–544. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- – –. 1960b. *Tractatus logico-philosophicus*. In: *Schriften*, Bd. 1, 7–83. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.



Drago Karl Ocvirk

## Secularist Christophobic Fundamentalism and Islamic Monoreligionism. Obstacles for Dialogue and Peaceful Coexistence

*Abstract:* Various surveys show that there is a severe deficit in trust between the West and the Muslim world. This paper argues that two important obstacles to increase trust and consequently develop upon it a dialogue and peaceful coexistence are the secularist Christophobic fundamentalism and Islamic monoreligionism. Western Christianity is paralyzed and its societal influence is weak, which only fosters further antireligious prejudices, due to the secularist Christophobic undermining. So, this society instead of being pluralistic becomes more and more uniform in a secularist fundamentalist manner. Islam on the other hand pervades the Islamic world in all spheres of life. This monoreligionism in the Islamic world is harmful for non-Muslims and unofficial Muslim sects. The case studies of ancient and contemporary Christian minorities, especially Iran and Saudi Arabia, illustrate these difficulties. Transcending the dictatorship of secularist Christophobic fundamentalism and of Islamic monoreligionism will allow the creation of new opportunities for mutual trust, dialogue and peaceful coexistence not only among Christian and Muslim communities and their members, but more widely between people of every different worldview, either religious or secular.

*Keywords:* Christianity, Islam, atheism, Dawkins, Harris, Dalrymple, interreligious dialogue, religious freedom, state-religion relationship, secularist state, Christophobia, secularist fundamentalism, monoreligionism, Iran, Saudi Arabia

*Povzetek:* **Sekularistični kristofobični fundamentalizem in islamski monoreligionizem. Ovira za dialog in mirno sožitje**

Raziskave kažejo, da med Zahodom in islamskim svetom hudo primanjkuje zaupanja. Za to sta kriva, kakor pokaže ta razprava, tudi sekularistični kristofobični fundamentalizem in islamski monoreligionizem. Ker sekularistično kristofobno podcenjevanje hromi zahodno krščanstvo, je njegov družbeni vpliv slaboten, to pa še dodatno krepi protiverske predsodke. Zato postaja zahodna družba vedno bolj uniformirana v sekularističnem fundamentalističnem duhu, namesto da bi bila pluralna. Če je zahodno krščanstvo izgubilo družbeni vpliv, pa islam - nasprotno - prežema vsa področja islamskega sveta. Ta islamski monoreligionizem ni škodljiv le za nemuslimane, marveč tudi za neuradne islamske sekte. Študij starih in sodobnih krščanskih manjšin v islamskih državah, še zlasti v Iranu in v Saudovi Arabiji, osvetli tovrstne težave. Da bi ustvarili možnosti za zaupanje, dialog in mirno sožitje tako med kristjani in muslimani kakor med ljudmi različnih svetovnih nazorov, verskih in neverških, je treba preseči diktaturo sekularističnega kristofobičnega fundamentalizma in islamskega monoreligionizma.

*Ključne besede:* krščanstvo, islam, ateizem, Dawkins, Harris, Dalrymple, medverstveni dialog, verska svoboda, odnosi država - religija, sekularistična država, kristofobija, sekularistični fundamentalizem, monoreligionizem, Iran, Saudova Arabija

Religious believers, both Christians and Muslims, and their respective communities who live in these two huge spheres called quite superficially the West and Islam are in many ways involved in dialogue, peace building and improvement of their common life. However, this bright side of the relationship between the two most wide-spread religions in today's world has also its dark side full of mutual misunderstanding, suspicion, and open or disguised persecution. According to the very detailed *Report on the state of dialogue between the West and the Muslim World* issued by the World Economic Forum (2008) there is a deficit in trust among people on all sides. »Perhaps the most specific and severe instance of this deficit in trust is found between the Western and Muslim communities. This deep division between Islam and the West is captured by the low level of optimism reported in the 2007 Gallup Organization Survey of Population Perceptions and Attitudes. The average score for the 21 countries surveyed is 37 (where 100 is the most optimistic), reflecting an alarmingly low level of optimism regarding dialogue between Islam and the West. In all but two countries surveyed (Bangladesh and Pakistan), a majority believed the interaction between Western and Islamic communities is getting worse.«

The way this *Report* labels the two agents – the West and Islam – points to an important difference between these two worlds from the religious point of view. There is no talk about two geographical entities ('West' and 'East', for example) or two religious traditions (Christianity and Islam). The title reveals indeed two very different (self)perceptions: while the name of Islam includes religion, the nomination of West excludes it. If in this framework the other of the West is perceived as essentially religious, it is not the same for the West, where religion does not matter and where there is no self-perception as religious (that is, Christian).

These differences in a societal and political treatment of religion heavily influence the mutual trust, dialogue and coexistence between Western and Muslim societies. Here we make the hypothesis that, among others, there are two huge obstacles to dialogue and peaceful coexistence between Christians and Muslims: the secularist Christophobic fundamentalism and Islamic monoreligionism. Transcending both of these would be an important step towards improvement of dialogue, mutual understanding and peaceful coexistence. This paper firstly analyses these two perversions and finally points to the urgent need to overcome them.

## 1. Western Christophobic fundamentalism

The West, especially Europe, vigorously affirms its secularism as one of its most important achievements and consequently treats religion as something less worthy and forces it out of the public arena into the catacombs of the private domain. Believers in Europe are often a target of the disdain and contempt of irreligious people and are effectively discriminated against by violent secularism and laicism. One of the important reasons why religious people all over the world are very apprehensive of the West is this prevailing secularism, which manifests itself in politics, in the public sphere,



and, among intellectuals, in clear signs of hard ideological fundamentalism.

Many authors, not only Christians, detect a real Christophobia among Europe's elites. Joseph Weiler, a specialist for EU constitutional law, discusses it in his book *Christian Europe* (2005). He defines Christophobia as »a phenomenon of elimination of God and Christianity from constitutional texts of EU« and for this elimination »there is no principled constitutional reasons, but only societal, psychological, and emotive« Philip Jenkins analyses many cases of heavy secularist intolerance in all spheres of European public life. »For George Weigel, the constitution affair indicates the 'self-inflicted amnesia' provoked by Christophobia among Europe's elites, for whom Christianity is at best irrelevant, at worst an obstacle to social progress and the expansion of human rights. Historically, this reactionary image was far from inevitable. On many issues, the churches found no difficulty supporting liberal or even socialist reforms, and both Catholic and Protestant churches have for over a century included powerful components supporting social activism.« (2007, 39)

When atheist fundamentalist Sam Harris claims that it is ethically acceptable to kill people because of their religious beliefs (!), nobody is alarmed, nowhere have the public authorities declared this position as at least »politically incorrect«. Because intellectuals too rarely critically analyse works of secularist fundamentalists it is worthwhile to listen for a little to one of them. Theodore Dalrymple (2007), himself an atheist, disagrees completely with these fundamentalists.

*The curious thing about these books is that the authors often appear to think that they are saying something new and brave. ... This sloppiness and lack of intellectual scruple, with the assumption of certainty where there is none, combined with adolescent shrillness and intolerance; reach an apogee in Sam Harris's book *The End of Faith*. It is not easy to do justice to the book's nastiness; it makes Dawkins's claim that religious education constitutes child abuse look sane and moderate. ...*

*It becomes even more sinister when considered in conjunction with the following sentences, quite possibly the most disgraceful that I have read in a book by a man posing as a rationalist: »The link between belief and behavior raises the stakes considerably. Some propositions are so dangerous that it may be ethical to kill people for believing them. This may seem an extraordinary claim, but it merely enunciates an ordinary fact about the world in which we live.« Let us leave aside the metaphysical problems that these three sentences raise. For Harris, the most important question about genocide would seem to be: »Who is genociding whom?« To adapt Dostoyevsky slightly, starting from universal reason, I arrive at universal madness.*

*Lying not far beneath the surface of all the neo-atheist books is the kind of historiography that many of us adopted in our hormone-disturbed adolescence, furious at the discovery that our parents sometimes told lies and violated their own precepts and rules. It can be summed up in Christopher Hitchens's drumbeat in *God Is Not Great*: »Religion spoils everything.«*

*What? The Saint Matthew Passion? The Cathedral of Chartres? The emblematic religious person in these books seems to be a Glasgow Airport bomber—a type unrepresentative of Muslims, let alone communicants of the poor old Church of England. It is surely not news, except to someone so ignorant that he probably wouldn't be interested in these books in the first place, that religious conflict has often been murderous and that religious people have committed hideous atrocities. But so have secularists and atheists, and though they have had less time to prove their mettle in this area, they have proved it amply. If religious belief is not synonymous with good behavior, neither is absence of belief, to put it mildly.*

Christopher Caldwell (2009) sees the reasons for this antireligious rage, which is in reality a rage against Christianity, in the fact,

*that Europeans have lost faith in parts of the civilisation to which migrants were drawn in the first place. »Europeans would like to exit from history, from la grande histoire, from the history that is written in letters of blood,« wrote the French political scientist Raymond Aron in the 1970s. »Others, by their hundreds of millions, wish to enter it.« It is hard to follow Europe's rules and embrace Europe's values, as newcomers are sometimes told they must, when Europeans themselves are rewriting those rules and reassessing those values. ...*

*The European obsession with third world 'causes' was a function of Europe's new, guilt-based moral order. Immigrants and their children were at liberty to express politically their wishes as a people in a way that European natives were not. Grim-faced censure was always at the ready for Europeans who indulged in the merest nostalgic buffoonery, like that of the UK Independence party, which favored nothing more radical than pulling Britain out of the EU. The only national claims that could be made without provoking accusations of nationalism, racism, or xenophobia were those of foreigners. ...*

*By now it is almost second nature for westerners to assume that anything familiar, traditional, and western is to be opposed; and anything discomfort-inducing and foreign is to be protected. So in 2006, Nadia Eweida, a British Airways stewardess and an Egyptian Christian, was suspended from work without pay for wearing the cross, although the airline permits Muslim employees to wear hijabs. (After several days of tabloid outrage, the airline backed down and rehired her).*

## 2. Monoreligious *dar al-Islam*

If the West is secularist, even Christophobic, from the religious point of view, then the Islamic world (*dar al-Islam*) is *monoreligious* in a sense that it absolutely privileges Islamic religion, more exactly: one of its sects, and warrants to it supremacy over allowed religions (if any!).

According to the *Pew Report 2009* there are, in more than 200 countries, »1.57 billion Muslims of all ages living in the world today, representing 23%

of an estimated 2009 world population of 6.8 billion. While Muslims are found on all five inhabited continents, more than 60% of the global Muslim population is in Asia and about 20% is in the Middle East and North Africa. However, the Middle East-North Africa region has the highest percentage of Muslim-majority countries. Indeed, more than half of the 20 countries and territories in that region have populations that are approximately 95% Muslim or greater« (Pew 2009a).

To illustrate the questionable nature of monoreligionism we discuss the status of Christian ancient and modern minorities in Islamic countries, especially in Iran and Saudi Arabia. Both of them have a huge Muslim majority and are world leaders respectively of Twelver's Shiism and Sunni Wahhabism. As an introduction into the real functioning of monoreligionism the table below shows the Pew Forum's Government Restrictions Index concerning these two countries in comparison with Slovenia (Pew 2009b).

	Questions on government restrictions on religion	Iran	Saudi Arabia	Slovenia
1	Does the constitution, or law that functions in the place of a constitution (basic law), specifically provide for »freedom of religion« or include language used in Article 18 of the United Nations Universal Declaration of Human Rights?	0.50	1.00 (no)	0.00 (yes)
2	Does the constitution or basic law include stipulations that appear to qualify or substantially contradict the concept of »religious freedom«?	0.67	1.00 (yes)	0.00 (no)
3	Taken together, how do the constitution/basic law and other national laws and policies affect religious freedom?	0.67	1.00 (no respect)	0.17
4	Does any level of government interfere with worship or other religious practices?	1.00 (yes)	1.00	0.17
5	Is public preaching by religious groups limited by any level of government?	0.50	0.50	0.00
6	Is proselytizing limited by any level of government?	0.50	0.50	0.00
7	Is converting from one religion to another limited by any level of government?	1.00	1.00	0.00
8	Is religious literature or broadcasting limited by any level of government?	1.00	1.00	0.00
9	Are foreign missionaries allowed to operate?	1.00 (no)	1.00	0.00 (yes)
10	Is the wearing of religious symbols, such as head coverings for women and facial hair for men, regulated by law or by any level of government?	1.00	1.00	0.00
11	Was there harassment or intimidation of religious groups by any level of government?	1.00	1.00	0.25
12	Did the national government display hostility involving physical violence toward minority or non-approved religious groups?	1.00	1.00	0.00
13	Were there instances when the national government did not intervene in cases of discrimination or abuses against religious groups?	1.00	1.00	0.00

	Questions on government restrictions on religion	Iran	Saudi Arabia	Slovenia
14	Does the national government have an established organization to regulate or manage religious affairs?	1.00	0.83	0.67
15	Did the national government denounce one or more religious groups by characterizing them as dangerous »cults« or »sects«?	1.00	0.00	0.00
16	Does any level of government formally ban any religious group?	0.83	1.00	0.00
17	Were there instances when the national government attempted to eliminate an entire religious group's presence in the country?	0.50	1.00	0.00
18	Does any level of government ask religious groups to register for any reason, including to be eligible for benefits such as tax exemption?	1.00	0.50	0.33
19	Did any level of government use force toward religious groups that resulted in individuals being killed, physically abused, imprisoned, detained or displaced from their homes, or having their personal or religious properties damaged or ...	0.50	0.40	0.00
20	Do some religious groups receive government support or favors, such as funding, official recognition or special access?	0.90	1.00	0.13
20.1	Does the country's constitution or basic law recognize a favored religion or religions?	1.00	1.00	0.00
20.2	Do all religious groups receive the same level of government access and privileges??	1.00	1.00	0.25
20.3	Does any level of government provide funds or other resources to religious groups?	0.50	1.00	0.42
20.4	Is religious education required in public schools?	1.00	1.00	0.00
20.5	Does the national government defer in some way to religious authorities, texts or doctrines on legal issues?	1.00	1.00	0.00

## 2.1 Ancient Christian minorities in *dar al-Islam*

More than 300 million Muslims, or one-fifth of the world's Muslim population, live in countries where Islam is not the majority religion (Pew 2009a). However, there are also 90 million Christians living among Muslims. Of course, this percentage varies from state to state, as shown in the following table (Samir 2007, 115-118).

Country	Christians
Lebanon	40 - 45 %
Nigeria	40 %
Chad	35 %
Egypt, Sudan, Indonesia	8 - 10 %
Syria	8 %
Iraq	4 %
Pakistan	3 %
Turkey, Iran, North Africa	Less than 1 %

Some time ago Spiegel entitled a long article: *Fighting for their survival: Christian Exodus from the Arab World*, which begins quite gloomily: »Violence, terrorism and the Islamists' growing influence pose a threat to Christianity in the Middle East. In some countries, members of an unpopular Christian minority are already fighting for their survival - or fleeing for their lives.« (El Ahl 2007)

In some Islamic states – Turkey, Algeria, Syria, Egypt, Iraq and Indonesia - the living conditions of the Christians are extremely bad. »In these countries the Christians are subjected to the systematic discrimination and organized extermination. The right of religious minority is systematically violated. This is not an advocacy of a crude communitarism, it is simple defence of a right of Christians as a minority, which is in danger for its life in many countries of the world.« (Charentenay 2008) Especially the collapse of the socialist and nationalist ideology in these countries in the 1970 was instrumental »for the return of the religious faction whom minority Christians always fought«. Because of it, »they were now triply threatened: as communists, Christians, and secularists. In addition, the words 'secular' and 'assimilationist' (in sympathy with the West) tended to become accusations, even worse than 'Zionist'« (Ye'or 2002, 238).

Forum *Pluralisme des cultures et des religions* issued in June 2008 an appeal for the protection of the religious minorities in the Islamic world. »Whether we are Christians, Muslims, Jews or agnostics we cannot be insensitive to the suffering of entire populations persecuted for their religious beliefs. Whatever our standpoint, we cannot accept the idea of the forced uniformity of one region that is the cradle of some of the greatest religions of humankind. Finally, we cannot look without worry to the deepening of a gap between a West admitting religious pluralism and an East where the regime of one religion reigns. For all these reasons we firmly ask to our European governments to intervene with the authorities of the concerned countries in order that they respect and enforce respect in their territories of the freedom of religion and worship. If it is necessary, European governments should link material, financial, and economic aid to the respect of this basic freedom.« The Forum did not denounce only the persecution of Christians but also that of the Bahai Community, which »is persecuted, imprisoned, and assassinated in Iran« (Pax Christi 2008).

The main difficulty concerning religious freedom in Iran is written in its very constitution. The article 4 blatantly stipulates that »all laws and regulations must be based on Islamic criteria«. On this basis the government may indefinitely restrict freedom of religion, and it happens regularly. »The Islamization of non-Muslims takes place via the *lex talionis*, which discriminates against the non-Muslims, and in the army, which is structured by the ideology of *jihad*« (Ye'or 2002, 225). In recent years »respect for religious freedom continued to deteriorate. Government rhetoric and actions created a threatening atmosphere for nearly all non-Shi'a religious groups, most notably for Baha'is, as well as Sufi Muslims, evangelical Christians, and members of the Jewish community. ... Government-controlled broadcast and print media intensified negative campaigns against religious minorities,

particularly the Baha'is, during the reporting period. All non-Shi'a religious minorities suffered varying degrees of officially sanctioned discrimination, particularly in the areas of employment, education, and housing. Although the Constitution gives Christians, Jews, and Zoroastrians the status of 'protected' religious minorities, in practice those outside Shi'a Islam faced substantial societal discrimination, and government actions continued to support elements of society who created a threatening atmosphere for some religious minorities« (Bureau of Democracy Iran 2009).

## 2.2 Contemporary Christian minorities in *dar al-Islam*

Nowadays the economic migrations have not brought only Muslim populations to the West, but also Christian workers from Africa and Asia to the rich Islamic states on the Arabian Peninsula. Christians there are without any basic political, social, or religious rights. In all these states Sharia is either a basic law or a source of legislation.

The worst situation is in Saudi Arabia with approximately ten million foreign workers. »Comprehensive statistics for the religious denominations of foreigners are not available. They include Muslims from the various branches and schools of Islam, Christians (including Eastern Orthodox, Protestants, and more than one million Roman Catholics), Jews, Hindus, Buddhists, and others. ... Ninety percent of the Filipino community is Christian« and it alone has more than a million and half members (Bureau of Democracy SA 2009). »The *shari'a* is strictly applied in Saudi Arabia and the practice of Islam is compulsory. Churches, the import of Bibles, prayer-books, and the celebration of their religion are strictly forbidden. Officiants are hunted down, imprisoned, kept in solitary confinement and, at best, expelled. The impurity and defilement attributed to non-Muslims prohibits their presence in Mecca or Medina. This conviction is shared by the whole Muslim world.« (Ye'or 2002, 224)

The Kingdom of Saudi Arabia is discussed here because it is the biggest builder of mosques all over the world and its political and religious leaders have no doubt that this enterprise in the non-Muslim world (*dar al-harb*) is something self-evident, is »the Right«. Indeed, they are right! The problem is elsewhere. Namely, that it does not cross mind of these pious leaders that there should be an equal respect for the religious rights and freedom of non-Muslim workers in their country. The *International Religious Freedom Report 2009* is far from inspiring hope regarding religious freedom in this self-proclaimed lighthouse of the orthodox Sunnism called Wahhabism.

»Freedom of religion is neither recognized nor protected under the law and is severely restricted in practice. ... As a matter of policy, the Government guarantees and protects the right to private worship for all, including non-Muslims who gather in homes for religious services. This right was not always respected in practice and is not defined in law. Moreover, the public practice of non-Muslim religions is prohibited, and the Commission for the Promotion of Virtue and Prevention of Vice (CPVPV) continued to conduct

raids on private non-Muslim religious gatherings. Although the Government also confirmed its stated policy to protect the right to possess and use personal religious materials, it did not provide for this right in law, and the CPVPV sometimes confiscated the personal religious materials of non-Muslims. ... Textbooks continued to contain some overtly intolerant statements against Jews and Christians and subtly intolerant statements against Shi'a and other religious groups, notwithstanding Government efforts to review educational materials to remove or revise such statements.« (Bureau of Democracy SA 2009)

What should be underlined is the unacceptably bad record of human, religious, civil, economic and social rights of foreign workers in all Gulf States. A Muslim voice in Western countries would be much more credible if Muslims showed some solidarity with workers in Arabic peninsula. One recent example shows that this kind of engagement is not impossible. The president of the World Conference for Peace in France, Ghaleb Bencheikh (2008), a Muslim himself, vigorously condemned Algeria, which subjects its Christian citizens to grave vexations. »This is not only disapprobation as a matter of principle but is a part of emulation, which aims to heal the situation *ab intra*, from inside, each time, when the precepts of our religion are betrayed. It is easy to plead for my own brother when he is oppressed. But it is much more in conformity with the moral commandments taught by our religious traditions to react against the oppression and injustice, which oppress whoever, especially the other, who belongs to other religion.«

### 3. Transcending both secularist Christophobic fundamentalism and Islamic monoreligionism

Ghaleb Bencheikh takes in the name of »the moral commandments taught by our (Muslim) religious traditions« a public position in a French secular state against religious persecution in another state, which acts in a monoreligious manner. Many people agree that that both perversions, secularist Christophobic fundamentalism and Islamic monoreligionism, should be overcome. This would be a great step in promoting mutual respect, dialogue, and coexistence not only between people of different religious traditions but also among believers and unbelievers.

The Report *Islam and the West 2008* wisely counsels the promotion of a dialogue regardless of ideological convictions and therefore criticises the blindness of a secularist fundamentalism. »A *radical secularism* opposed to religious discourse and actors in politics may oppose such engagement in principle, pointing to the danger of injecting theology into politics. But in an era when religion shapes politics and society, whether we like it or not, openness to faith communities is more productive and farsighted than ignoring or stifling them« (WEF 2008). It also emphasizes the importance of the dialogue between religious groups inside the same great religious tradition, which can be then a good exercise for a dialogue with a different

religious tradition and a real peace building. »Some of the most significant dialogue is taking place within, not across, religious and secular communities. Islam, Christianity, Judaism – as well as Buddhism, Hinduism, and various strands of atheism and secular humanism – all have diverse inner currents. Within each of these communities, some who hold that they possess the complete truth face off against others who are comfortable with their convictions, but respectful of and open to the beliefs and values of others. ... Religious leaders, supported by scholars, can do more to highlight the rich diversity within traditions – to help both understand and counter the minorities attracted to extremist views and leaders. Work within traditions can help advance dialogue outside them.« (WEF 2008)

In affirming that »religious leaders, supported by scholars, can do more to highlight the rich diversity within traditions,« the WEF is not alone. Pope Benedict XVI shares the same conviction: »It is important to emphasize the need for formation for those who promote inter-religious dialogue. If it is to be authentic, this dialogue must be a journey of faith. It is extremely necessary for its promoters to be well formed in their own beliefs and well informed about those of others.« Further, the Pope expresses his thought about the best fruits of inter-religious collaboration. It indeed »provides opportunities to express the highest ideals of each religious tradition. These are: helping the sick, bringing relief to the victims of natural disasters or violence, caring for the aged and poor. These are some of the areas, in which people of different religions cooperate. I encourage all, who are inspired by the teaching of their religions, to help the suffering members of society« (2008).

Beside these fruits of an inter-religious cooperation mentioned by the pope there is at least one more. Indeed the Muslim world could help Christians in the West, especially in Europe, to come out of the catacombs of privacy to the public square and thus finally overcome the dictatorship of secularist Christophobic fundamentalism, its oppression and discrimination. On the other hand Christianity, accustomed to living in both an irreligious and (sometimes even) plural society, could help Muslims to overcome their oppressive monoreligionism, which is harming not only non-Muslims, but also non-official Muslim communities in Islamic states. If both Christians and Muslims can progress together on this path and in this direction there will be more mutual trust, cooperation, security, justice and peace among all human beings, believers and nonbelievers, monotheists and polytheists ...



## References

- Bencheikh, Ghaleb. 2008. Le bel agir et le bon comportement. *La Croix*, 03.05.
- Benedict XVI. 2008. Address to participants in the tenth plenary assembly of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue. [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/june/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080607\\_interrelg-dialogue\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20080607_interrelg-dialogue_en.html) (pridobljeno 10.06.).
- Bureau of Democracy, Iran. 2009. International Religious Freedom Report 2009 (October 26). <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127347.htm> (pridobljeno 28.12.2009).
- Bureau of Democracy, SA. 2009. International Religious Freedom Report 2009 (October 26). <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127357.htm> (pridobljeno 28.12.2009).
- Caldwell, Christopher. 2009. Fear masquerading as tolerance. *Prospect* 158 (4th May). [http://www.prospect-magazine.co.uk/article\\_details.php?id=10749](http://www.prospect-magazine.co.uk/article_details.php?id=10749) (pridobljeno 28.12.2009).
- Charentenay de, Pierre. 2008. Quel avenir pour les chrétiens d'Irak? *La Croix*, 03.05.
- Dalrymple, Theodore. 2007. What the New Atheists Don't See. To Regret Religion Is to Regret Western Civilization. *City*, autumn. [http://www.city-journal.org/html/17\\_4\\_oh\\_to\\_be.html](http://www.city-journal.org/html/17_4_oh_to_be.html) (pridobljeno 27.12.2009).
- El Ahl A. et al. 2007. Fighting for their survival. Christian Exodus from the Arab World. *Spiegel*, 01.10. <http://www.spiegel.de/international/spiegel/0,1518,457002,00.html> (pridobljeno 05.05.2008).
- Harris, Sam. 2005. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W. Norton.
- Jenkins, Philip. 2007. *God's Continent. Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. Oxford: University Press.
- Pax Christi. 2008. Forum Pluralisme des cultures et des religions. L'Appel. Solidarité avec minorités religieuses. <http://paxchristi.ccf.fr/docs/Solisariteavecminoritesreligieuses.9juin2008.pdf> (pridobljeno 10.06.).
- Pew Forum on Religion & Public Life / Global Restrictions on Religion. 2009a. <http://pewforum.org/newassets/images/reports/restrictions/Muslimpopulation/Muslimpopulation.pdf> (pridobljeno 28.12.).
- . 2009b. <http://pewforum.org/newassets/images/reports/restrictions/restrictions-resultsbycountry.pdf> (pridobljeno 28.12.).
- Samir, Samir. 2007. *Les raisons de ne pas craindre l'Islam*. Paris: Renaissance.
- WEF (World Economic Forum). 2008. Islam and the West 2008, 128. [http://www.la-croix.com/illustrations/Multimedia/Actu/2008/3/26/Islam\\_West.pdf](http://www.la-croix.com/illustrations/Multimedia/Actu/2008/3/26/Islam_West.pdf) (pridobljeno 05.05.).
- Weiler, Joseph. 2005. *Krščanska Evropa. Raziskovalna razprava*. Ljubljana: Claritas.
- Ye'or, Bat. 2002. *Islam and Dhimmitude. Where Civilizations Collide*. Madison: Fair-



Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 BV 69 (2009) 4, 435-445  
 UDK: 27-244.22-312.8-187.6:2-39  
 Prejeto: 10/09

Mojca Bertoncec

## Miti in obredi o smrti in vstajenju pobožanstvenega kralja in Iz 52,13–53,12 v luči mimetične teorije Renéja Girarda

*Povzeteek:* Analiza mita o Inaninem sestopu v podzemlje, ciklusa mitov o Baalu in z njimi povezanih obredov in Četrtega speva o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) v luči mimetične teorije Renéja Girarda izpostavlja edinstvenost svetopisemskega odlomka in zavrača predpostavko številnih antropologov, da je Iz 52,13–53,12 le ena od različic mitičnih pripovedi o umrlih in vstalih božanstvih in obredov, ki so z njimi povezani. Analiza hkrati dokazuje, da je številne podobnosti in obenem tudi nepremostljive razlike med obravnavanimi miti, z njimi povezanimi obredi in Četrtem spevom o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) mogoče utemeljiti z mimetično teorijo Renéja Girarda in s ključnimi pokazatelji izbire žrtve, ki je v mitih prikazana kot kriva očitanih zločinov, v svetopisemskem besedilu pa je rehabilitirana oziroma prepoznana kot nedolžna žrtev. Četrty spev o Gospodovem služabniku (Iz 53,12–53,12) moremo zato uvrstiti med najpomembnejša svetopisemska besedila, ki razkrivajo mehanizem žrtvovanjskega nasilja, saj to nasilje povsem preobrne mitično soglasje o krivdi žrtve, ki je nujno potrebno za uspešen proces žrtvovanja nedolžne žrtve in za njeno pobožanstvenje.

*Ključne besede:* miti, obredi, Četrty spev o Gospodovem služabniku, maščevanje, nenasilje, nadomestna žrtev, mimetična teorija, René Girard

**Abstract. Myths and rituals on death and resurrection of the deified king and Isaiah 52,13-53,12 in the light of the mimetic theory of René Girard**

An analysis of the myth of Inana's descent to the underworld, the cycle of myths of Baal and related rituals and the Fourth servant song of the Servant of the Lord (Isaiah 52,13-53,12) in the light of the mimetic theory of René Girard exposes the uniqueness of the passage from the Holy Scriptures and dismisses the assumption of numerous anthropologists to the effect that Isaiah 52,13-53,12 is merely one of the versions of mythical narratives of the deceased and resurrected deities and related rituals. The analysis at the same time proves that a number of similarities and, concurrently, unbridgeable differences between the addressed myths, related rituals and the Fourth servant song of the Servant of the Lord (Isaiah 52,13-53,12) may be substantiated by the mimetic theory of René Girard and key indicators of the selection of the victim who is portrayed as being guilty of the alleged crimes in the myths, while in the text of the Holy Scriptures the victim is rehabilitated and identified as an innocent victim. The Fourth servant song of the Servant of the Lord (Isaiah 52,13-53,12) may therefore be classified among the most significant texts of the Holy Scriptures, which disclose the mechanism of sacrificial violence, since this violence has the effect of complete reversal of mythical consensus on guilt of the victim, which is indispensable for the successful process of sacrificing an innocent victim and for its deification.

*Key words:* myths, rituals, Fourth servant song of the Servant of the Lord, revenge, non-violence, substitute victim, mimetic theory, René Girard

V 19. in v 20. stoletju so številni antropologi trdili, da obstaja obredni vzorec, ki se izraža v letni predstavitvi smrti in vstajenja pobožanstvenega kralja (Brandon 1998, 394–395; Hooke 1998, 89; Frazer 2000). Po Williamsu in po Hooku je bila funkcija kralja prvotno tesno povezana z žrtvovanjem (Williams 2000, 179; Hooke 1998, 88–90).

Na podlagi najdb v Raš Šamri in drugih arheoloških odkritij so mnogi raziskovalci pri razlagi spevov o Gospodovem služabniku uporabljali primerjalno metodologijo. Po njihovem mnenju Četrty spev o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) prikazuje obred o smrti in vstajenju pobožanstvenega kralja. Številni razlagalci trdijo, da je bila smrt pobožanstvenega kralja uprizorjena na človeški žrtvi (Walton 2003, 734–735, 737; Hooke 1998, 88–90; Fontenrose 1998, 432; Vaux 1972, 434–442; McKenzie 1966, 107–108).

Walton in De Liagre Böhl menita, da je ozadje Četrtega speva o Gospodovem služabniku mogoče ustrezno razložiti, če odlomek beremo v luči obredov nadomestnega kralja (Walton 2003, 734–735).<sup>1</sup> Razlagalci, kakor so Engnell, Kittel, Ringgren, Dix in Dürr, menijo, da pri Gospodovem služabniku lahko govorimo o preoblikovanju kulturnega materiala iz Raš Šamre o Tamuzu, Nyberg pa z njim povezuje tudi ugaritska besedila o Baalu. Po Hooku je Devtero Izaija mit o smrti in vstajenju pobožanstvenega kralja in njegov obredni vzorec preoblikoval v nadomestniško smrt Gospodovega služabnika. Gressmann, nasprotno, Četrty spev o Gospodovem služabniku razlaga mesijansko in zavrača razlago, da ta izraža kult o umirajočem in vstalem božanstvu (Heskett 2001, 193–194, 205–207; Hooke 1998, 88–90; Clements 1998, 43). Tudi Scobie meni, da v figuri služabnika ni mogoče videti prevzema bližnjevzhodnega kulta, posvečenega Tamuzu (Scobie 2003, 413).

Predmet te razprave bo analiza izbranih mitov, ki pripovedujejo o smrti in vstajenju pobožanstvenega kralja in so bili prakticirani v obredih ljudstev Bližnjega vzhoda, in Četrtega speva o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) v luči mimetične teorije francoskega antropologa Renéja Girarda. Z analizo bomo pokazali, da je številne podobnosti in tudi razlike med miti, z njimi povezanimi obredi in Četrtim spevom o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) mogoče utemeljiti ne s posnemanjem mitov in obredov, kakor menijo številni antropologi, ampak z mimetično teorijo. V nadaljevanju si bomo zato natančneje ogledali mit o Inaninem sestopu v podzemlje, ciklus mitov o Baalu in Četrty spev o Gospodovem služabniku ter pripovedi soočili z mimetično teorijo Renéja Girarda.

<sup>1</sup> Okronanje nadomestnega kralja so spodbudile zle prerokbe, ki naj bi ogrožale kraljevo življenje. Naloga nadomestnega kralja je bila, javno odigrati vlogo kralja in tako nase prevzeti zlo usodo, ki je grozila kralju. Kot nadomestni kralji so ob nekaterih priložnostih nastopile osebe z visokim družbenim položajem, najpogosteje pa preprosti ljudje. Po fiktivnem napredovanju na družbeni lestvici, kakor dokazujejo kraljevske insignije, s katerimi je bila obdana žrtev, in po opravljenih očiščevalnih obredih sta sledila usmrtnitev žrtve in pogrebni obred s kraljevskimi častmi (Walton 2003, 734–739; Fontenrose 1998, 432).

## 1. Mit o Inaninem sestopu v podzemlje

Smrt božanstva Tamuzja opisujejo obredna besedila iz Raš Šamre in so jo vsako leto ob začetku poletnega solsticija ljudstva antičnega Bližnjega vzhoda objokovala v obredih, ki jih omenja prerok Ezekijel (Ezk 8,14).

Najtesnejšo vez med različnimi pripovedmi o Tamuzu pomeni njegova ljubezenska zveza z Inano. Mit o Inaninem sestopu v podzemlje pripoveduje o Inanini poti v podzemlje, kjer se je želela polastiti prestola svoje sestre Ereškigal. Morala je iti skozi sedem vrat in pri vsakih odložiti del oblačil in okrasja. Tako je gola prišla v podzemlje, toda to je ni zaustavilo, da ne bi zasedla prestola svoje sestre. Zbor sedmih sodnikov podzemlja jo je zaradi tega dejanja obsodil: »Pogledali so jo – bil je pogled smrti. Spregovorili so ji – to je bil govor besa. Zakričali so nanjo – to je bil krik velike krivde. Žena se je spremenila v truplo. In truplo je bilo obešeno na kljuko.«

S smrtjo Inane je na zemlji prenehala vsa rodovitnost. Po posredovanju njene služabnice in boga Enkija je bila Inana naposled obujena od mrtvih. Toda v spremstvu demonov je morala najprej najti žrtev, ki jo bo nadomestila v podzemlju. Po dolgem in neuspešnem iskanju nadomestne žrtve (vsi, na katere je pomislila, da bi jo lahko nadomestili v podzemlju, so namreč žalovali nad njeno usodo), se je vrnila domov in našla svojega moža Tamuzja, ki je sedel na prestolu, namesto, da bi žaloval. »Pogledala ga je – bil je pogled smrti. Spregovorila mu je – to je bil govor besa. Zakričala je nanj – to je bil krik velike krivde.« V besu je nanj naščuvala demone. V stiski se je Tamuz obrnil na svaka, ki mu je roke spremenil v kačje roke in noge v kačje noge, da bi mogel ubežati demonom, toda ni mu uspelo. Demoni so ga odvedli v podzemlje, kjer je prevzel Inanino mesto.

Zaradi ločitve žene in moža je na zemlji prenehala vsa rodovitnost. Mit o Inaninem žalovanju za Tamuzom pripoveduje, da je Inana sčasoma spremenila svojo odločitev in moža za polovico leta rešila iz podzemlja. Mesto Tamuzja v podzemlju pa je v tem obdobju zasedla njegova sestra (Inana's descent to the nether world 2006).

## 2. Ciklus mitov o Baalu

V Raš Šamri so bila najdena tudi besedila o Baalu, božanstvu rodovitnosti, ki ga je vsako pomlad obredno ubil njegov sovražnik, bog podzemlja Mot. Mitologija o Baalu se začne z rivalskim spopadom med Baalom in Jamom, ki je želel zavladati nad drugimi bogovi. Baal nato po posredovanju boginje Anat<sup>2</sup> zgradi palačo in pošlje Motu sporočilo, v katerem ga vabi, naj pride na gostijo in prizna njegovo nadoblast. Mot zavrne povabilo, češ da je zanj, ki si želi človeških žrtev, povabilo na gostijo žalitev, in grozi, da bo Baala raztrgal in požrl. V nadaljevanju boginja sonca Šapaš Baalu svetuje, naj si najde nadomestno žrtev, ki jo bo Mot raztrgal in požrl namesto njega. Baal

<sup>2</sup> Sumerska boginja Inana in njena zahodnosemitska različica Ištar nastopa v ugaritskih pesnitvah kot Anat, boginja vojne, Baalova sestra in ljubimka.

med begom sreča telico in z njo spočne otroka, ki ga obleče v svoja oblačila in izroči Motu<sup>3</sup> v daritev.

Nato bogu Elu sporočijo, da je Baal mrtev. Sledi Elovo in Anatino žalovanje za Baalom. Anat pripravi pogrebni obred, v katerem žrtvuje nepregledne množice živali. Po obredu prosi boga Ela za nadomestnega kralja in boginja morja za kralja ponudi Atarja Groznega, ki pa ne doseže ne podnožnika ne naslona za glavo, zato sestopi z Baalovega prestola in postane kralj zemlje.

Anat gre nato k Motu, »z mečem ga razkolje, z velnico preseje, z ognjem ga požge, z mlinskim kamnom ga zdrobi« in njegove ostanke raztrosi po polju. Po Motovi smrti je Baal obujen in s svojim dežjem zemljo znova napravi rodovitno. Mot znova zahteva človeško žrtev in nazadnje prizna Baalovo nadoblast (The Ugaritic Myth of Baal 2009).

V opisanem, pa tudi v številnih drugih mitih in z njimi povezanih obredih o umrlih in vstalih božanstvih (npr. obredi v čast pobožanstvenemu egiptovskemu kralju Ozirisu<sup>4</sup>) srečamo razkosanje žrtve, ki postane vir rodovitnosti. Ne glede na to, kako se imenuje umrli in vstali bog, vselej poteka ista drama, ki jo simbolizirata smrt in vstajenje božanskega junaka oziroma kralja kot njegovega zemeljskega utelešenja, ki se izraža v obrednem češčenju po smrti pobožanstvene žrtve (Moscato 2001, 213–214; Grant 1997, 24; James 1998, 164–166).

### 3. Četrti spev o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12)

Četrti spev o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) je zadnji od spevov o Gospodovem služabniku. Glavna misel je osredotočena na nasprotje med služabnikovim ponižanjem in njegovim povišanjem. Jahve predstavlja služabnika vsem narodom sveta in predvideva natančni trenutek, ob katerem se bodo ti zavedeli resničnega položaja moža, ki so ga prezirali.

Manjša skupina (v vrstici 14) in večja skupina (v vrstici 15) izražata svoje presenečenje, ki sta ga povzročila sramota in ponižanje služabnika. Številni se zgražajo nad služabnikovo strašno podobo, »ker je bil njegov obraz tako nečloveško iznakažen in njegova postava ni bila več podobna človeški« (Iz 52,14 [SSP]). To poudarja kompleksnost teme, ki na eni strani prepozna uspeh, na drugi pa javno ponižanje in usmrtitev nedolžnega moža (Watts 1987, 226; Oswald 1997, 379; Heskett 2001, 251–252; Westermann 1969, 256, 258). Namen pojmov, ki označujejo iznakaženost, je: poudariti, da služabnikovo trpljenje vključuje vse razsežnosti trpljenja. Vrstica 15b: »Tisti, ki jim ni bil oznanjen, bodo videli, tisti, ki niso slišali, bodo razumeli« (Iz 52,15b) po Westermanu jasno poudarja, da Četrtega speva o Gospodovem služabniku ni mogoče razložiti s kultom o umrlem in vstalem božanstvu (Westermann 1969, 260, 269).

<sup>3</sup> Nekateri razlagalci menijo, da bi Mota lahko enačili z božanstvom Molohom, in trdijo, da žrtvovanje človeških žrtev Molohu pomeni dramatizacijo Anatinega uboja Mota (Day 1989, 40–41).

<sup>4</sup> Ozirisovo smrt in vstajenje so Egipčani posnemali s številnimi obredi, tudi s sežiganjem rdečelasih mož, ker naj bi to zagotavljalo rodovitnost. Njihov pepel so pri Ozirisovem grobu raztresali z velnicami (Frazer 2000; Brandon, 1998, 389).

Po prvi božji prerokbi v Iz 53,1–7 sledi izpoved skupnosti v prvi osebi množine. Člani skupine »mi« se v opisu tega, kar se je zgodilo služabniku, sklicujejo na Boga: »Kdo bo veroval, kar smo slišali, nad kom se je razodel GOSPODOV laket?« (Iz 53,1) S pomočjo pogleda Iz 52,13–15 pa se soočijo s posledicami svojih dejanj. To sta začetek in obenem pogoj spremembe (Janowski 2004, 64). Skupina »mi« lahko razume to, kar se je zgodilo služabniku, samo z eshatološkega zornega kota (Rad 1975, 256).

Westermann in Whybray poudarjata, da je bila v Stari zavezi lepota povezana z blagoslovom. Toda služabnik »ni imel podobe ne lepote, da bi ga hoteli videti, ne zunanosti, da bi si ga želeli« (Iz 53,2b), iz tega pa sledi, da je bil mož brez blagoslova (Westermann 1969, 261; McKenzie 1968, 131, 133). Nyberg in Engnell trdita, da je tu uporabljen jezik iz poganske mitologije rodovitnosti, ki je častila Tamuza, vendar se številni razlagalci s tem mnenjem ne strinjajo (Whybray 1984, 173; 1985, 39).

Pogled skupine »mi« je sprva temeljil na logiki povezanosti dejanja in posledice in na tipičnem bližnjevzhodnem razumevanju vira trpljenja, toda sedaj njeni pripadniki priznavajo, da je bilo trpljenje služabnika posledica njihovega ravnanja (Westermann 1969, 263; Janowski 2004, 62–64; Heskett 2001, 260–266; Motyer 1993, 430).<sup>5</sup>

Vse osebe, ki prepoznavajo, da je njihov greh povzročil služabnikovo trpljenje, se lahko vključijo v vseobsegajoči »mi« (Oswalt 1997, 384). Po Westermannu vključuje ozdravljenje, ki ga je služabnik zaslužil z udarci, odpustanje grehov in odstranitev kazni (1969, 263). To je torej nadomestno in spravno trpljenje, ki pomeni novo pojmovanje. Služabnik ne trpi le s svojim ljudstvom, ampak trpi zanj (Oswalt 1997, 388).

Razglasitev v vrstici 6 poudarja božjo iniciativo v dogodku nadomestništva: »Mi vsi smo tavalii kakor ovce, obrnili smo se vsak na svojo pot, GOSPOD pa je naložil nanj krivdo nas vseh.« (Iz 53,6) Pisatelj vse ljudstvo primerja s čredo ovac. Metafora ovce zbuja dve različni primerjavi. V »mi« se kažejo negativne značilnosti – razkropljenost, v služabniku pa pozitivne – neobrambna, podvrženjska narava (Oswalt 1997, 390–391).

Samo v vrstici 7 je omenjen služabnikov odgovor na trpljenje, ki ga je zadelo: »Bil je mučen, a se je uklonil in ni odprl svojih ust, kakor jagnje, ki ga peljejo v zakol, in kakor ovca, ki umolkne pred tistimi, ki jo strižejo, in ne odpre svojih ust.« (Iz 53,7) Po Motyeru je to skoraj neprekinjen opis nasilja (1993, 434–435). Dejstvo, da edina metafora vključuje ovco, ki je bila prvotno žrtvovanjska žival, ni naključje, če je avtor želel, da bi bralci razmišljali o pojmu žrtve (Oswalt 1997, 392; Heskett 2001, 213, 268–271; Reventlow 1998, 30–31).

Služabnik namerno umre v smrti, ki bi morali v njej umreti njegovi preganjalci (Oswalt 1997, 393–394). Vrstica 9 poudarja, da so preganjalci služabnika kljub nedolžnosti usmrtili in ga pokopali kot krivičnika. Nekateri

<sup>5</sup> Povezanost trpljenja in pravičnega je možna šele, ko je tradicionalno razumevanje odnosa med dejanjem in posledicami pretrgano. Ideja nadomestniškega trpljenja, ki jo prikazuje Iz 52,13–53,12, je zato dala judovski teodiceji povsem novo podobo (Janowski 2004, 50).

raziskovalci menijo, da ta del besedila govori o služabnikovi brezgrešnosti, toda drugi trdijo, da v judovski misli to pojmovanje ni možno, ker noben človek ni brez greha.

Vrstico 10 – »GOSPODU je bilo po volji, da ga stre z bridkostjo: če dá svoje življenje v daritev za greh, bo videl potomce in bo podaljšal svoje dni, GOSPODOVA volja bo uspevala po njegovi roki« (Iz 53,10) – zaznamuje nenadna sprememba od žalovanja k vzklikanju, ki poudarja služabnikovo svobodno sprejetje trpljenja. Po mnenju številnih razlagalcev dvakratna omemba božje volje zadeva globoko božjo osebno vpletenost v služabnikovo delo in usodo. Služabnik svojo voljo identificira z božjim odrešenjskim načrtom in vstopi v solidarnost z ljudstvom na njegovi najnižji točki (Hanson 1998, 18–19). Nekateri razlagalci v tej vrstici opažajo, da Izaija ne uporablja opisov umirajočega in vstalega boga Tamuza (Motyer 1993, 440).

Vrstica 12 sporoča: služabnikova smrt je smrt v sramoti. Služabnik bo povišan, ker je ljudem omogočil prijateljstvo z Bogom (Westermann 1969, 268–269; Heskett 2001, 203–204). Če je preziranega in od trpljenja izmaličenega služabnika in njegovo smrt mogoče razložiti kot spravno žrtev, to vključuje radikalno desakralizacijo žrtve (Westermann 1969, 269). Po Westermannu naj bi besedilo potrjevalo, da je bil Jahve ves čas na strani služabnika in da je po služabnikovi smrti svojo naklonjenost praktično pokazal s tem, da je posredoval v njegovo korist (266). Po McKenzieju pa prerok izraža prepričanje, da se služabnikovo odrešenjsko delo ne more končati v popolnem porazu (1968, 135–136).

Proces služabnikovega prevzemanja mesta drugih razkriva problematično, pa tudi osvobajajočo stran. Načelo, da nasilje hrani nasilje, se izčrpa v služabniku, ki je brezpogojno predan miru, in tako vodi v absurdum. To je resničnost, ki racionalno ni razumljiva, toda kljub temu obstaja. Obenem pa je ta proces tudi osvobajajoč. Člani skupine »mi« kljub vsemu spoznajo svojo krivdo (Janowski 2004, 72–73). Četrty spev o Gospodovem služabniku tako izpostavlja edinstveno sporočilo: skupina »mi«, ki je bila sprva prepričana, da je trpljenje, ki je služabnika zadelo, posledica njegove krivde, nazadnje priznava, da je Gospodov služabnik, ki na nasilje ni odgovoril z nasiljem, svoje trpljenje v popolnem sozvočju z božjo voljo spremenil v sredstvo odrešenja.

#### 4. Analiza obravnavanih mitov in svetopisemskega besedila v luči mimetične teorije Renéja Girarda

Francoski antropolog René Girard meni, da se svetopisemska besedila radikalno razlikujejo od mitov. Glavni razlog za rivalstvo in konflikt, ki ju ti opisujejo, je mimetična<sup>6</sup> oziroma posnemovalna želja. Ko postane težnja, doseči neki predmet, skupna tako posnemovalcu kakor vzorniku, postane nasilje vzajemno. Neprekinjeni krog nasilja grozi, da bo uničil celotno skupnost. Skupina, ki jo ločujejo medsebojni konflikti, si zato določi skupno

<sup>6</sup> Girard poudarja, da mimetična želja sama po sebi ni slaba, ampak lahko vodi v zlo, če vzbuja rivalstvo (Girard 1978, 291; 1996, 70, 107; Adams 2000, 282).



žrtev, ki ne pomeni možnosti maščevanja. Skladnost vseh članov družbe je ključnega pomena za uspeh kolektivnega linča in pripisanje krivde nedolžni žrtvi. Sprostitev notranjih nesoglasij in nasilja na žrtvi pomiri člane skupnosti in v družbo prinese red. Želja, preprečiti krizo družbe, zato pogosto vodi v periodične obrede, v katerih je žrtev hkrati nadomestek vseh članov družbe in nadomestek prvotne žrtve (Girard 1972, 35, 372–373; 1978, 59–66).

Po Girardu med ključne pokazatelje mehanizma grešnega kozla sodijo: 1. kriza družbe; 2. posameznik je obtožen zločina, ki je opredeljen kot vzrok krize; 3. za izbrano žrtev je značilno, da izstopa po svojih fizičnih, moralnih ali družbenih značilnostih (Girard 1982, 21–33; 2002, 59; Girard in Williams 2002, 271–272); 4. skupnost žrtev ubije, izžene ali drugače uniči; 5. zaradi sprostitev medsebojnega nasilja na skupni žrtvi se v skupnost vrne red in mir je znova vzpostavljen (Girard 1978, 128; Girard in Williams 2002, 119). Zato so člani skupnosti žrtev pogosto pobožanstvili.

Mit po Girardu korenini v dejanskem nasilju proti resničnim žrtvam in je del procesa, po katerem človek lastno nasilje pripiše bogovom (Girard 1982, 37–38; Fleming 2004, 78). Toda po Girardu krog žrtvovanjskega nasilja ni neizogiben, ampak ga judovsko-krščanska kultura razkriva in s tem tudi presega. Mit o Inaninem sestopu v podzemlje, mite o Baalu in Četrti spev o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) bomo v nadaljevanju ovrednotili v luči mimetične teorije Renéja Girarda.

1. *Rivalstvo*. V mitih in z njimi povezanih obredih o umrlih in vstalih božanstvih izstopajo elementi mimetičnih dvojnikov in rivalstva. V mitih, ki smo jih obravnavali, izstopajo rivalski odnosi med Inano in Ereškigal (Inana se želi polastiti Ereškigalinega prestola), med Inano in Tamuzem (namesto da bi Tamuz žaloval za svojo ženo, sedi na – po mnenju nekaterih – Inaninem prestolu), med Baalom in Jamom in med Baalom in Motom. Po maščevanju oziroma rivalskem spopadu sledi nasilna smrt žrtve.

Gospodov služabnik – nasprotno – svojim preganjalcem ne odgovarja z nasiljem, ampak svoje življenje in trpljenje daruje v spravo za njihove grehe. V nasprotju s krogom neprekinjenega maščevanja in nadomestnih žrtev, ki ga lahko najdemo v mitih in obredih, se nasilje v Iz 52,13–53,12, ki ne najde nobenega odgovora v služabnikovem delovanju in zavrača možnost rivalstva in maščevanja, izčrpa samo v sebi.

2. *Kriza družbe*. Miti in obredi nasilje nad žrtvijo opravičujejo s krizo, ki vlada v družbi. V mitih, ki smo jih obravnavali, je kriza opisana v onemogočenju rodovitnosti in jo lahko prepreči le nova žrtev. Tudi svetopisemski pisatelj v poglavjih pred Četrtilim spevom o Gospodovem služabniku pripoveduje, da je izvoljeno ljudstvo v hudi stiski: izgnano je in razkropljeno, izpostavljeno vsakovrstnim preizkušnjam in ponižanjem, število Bogu zvestih se manjša in Izraelov ostanek preživlja hude čase.<sup>7</sup>

3. *Značilnosti žrtve*. Za izbrano žrtev je značilno, da izstopa po svojih fizičnih, moralnih ali družbenih značilnostih. Tako Inana pride do Ereški-

<sup>7</sup> Opomba k Iz 51,1–3 [SSP].

galinega prestola gola in se kljub temu ne obotavlja, da bi ga zasedla; Tamuz se v begu pred demoni spremeni v človeka s kačjimi udi, pol človeka, pol žival; Baalov otrok pa je primerna žrtev za Mota, saj kot sad bestialnih odnosov kljub svoji človeški podobi vzbuja gnus.

Gospodovega služabnika enako kakor številne žrtve zaznamuje fizična deformacija, ki se izraža v njegovem neprivlačnem zunanem videzu. Žrtve so bile v mitih in obredih skoraj vedno pojmovane kot obložene s krivdo vseh članov skupnosti. Toda v Četrtem spevu o Gospodovem služabniku skupina »mi« prepoznava, da je prekletstvo, ki so ga sami videli v služabniku, njihovo lastno prekletstvo. Medtem ko so v mitih najbolj primerne žrtve, ki zaradi svojega videza, ranljivosti in izolacije iz skupnosti onemogočajo možnost maščevanja, skupina »mi« v Iz 52,13–53,12 prepoznava, da so ta merila napačna.

4. *Krivda žrtve.* Izredni pomen Iz 52,13–53,12 se izraža v prelomu besedila z logiko pojmovanja povezanosti med dejanjem in posledico oziroma krivdo in trpljenjem. V mitih in obredih je žrtev vedno prepoznana kot kriva za kazni, ki jo je doletela. Tako si Inana zasluži smrt, ker se je polastila sestrinega prestola, Tamuz si zasluži smrt, ker sedi na (Inaninem) prestolu, namesto da bi obžaloval njeno nesrečo. Jam je kriv, ker si želi zavladati nad drugimi bogovi, Baal je kriv, ker žali Mota z navadno pojedino namesto s človeškimi žrtvami. Tako se opravičuje preganjanje žrtve. Nedolžnost preganjane žrtve je nekaj nezaslišanega.

V Iz 52,13–53,12 je služabnik – nasprotno – izpostavljen kot nedolžna žrtev, kot tisti, ki so ga ljudje ocenjevali na podlagi svojih predsodkov. Skupina »mi« potrjuje služabnikovo nedolžnost in izjemnost njegovega odgovora na nasilje, ki se povsem nepričakovano obrne v njihovo korist. Prepoznanje krivde vodi v spreobrnjenje.

5. *Pobožanstvenje žrtve.* Nasilnega dogodka so se ljudje spominjali kot mita o pobožanstveni žrtvi ali obreda z nenavadnimi učinki, ki ga je treba periodično ponavljati. To velja tudi za mit o Inaninem sestopu v podzemlje, kjer njeno truplo nadomesti truplo Tamuza, njegovo truplo pa truplo njegove sestre. Žrtvovanje omogoči rodovitnost. Obredni spopad med Baalom in Motom, ki nekako pomeni nujno potrebno zagotovilo rodovitnosti, se podobno obnavlja vsako leto. Različice obredov, ki so jih opravljali v čast Tamuzu in Baalu, v skladu z Girardovo teorijo lahko ocenimo kot posnemanje umora kralja, ki je pobožanstven šele po smrti, in to zaradi nenavadnega vpliva, ki ga ima izvajanje nasilja nad njim na odnose med člani skupnosti.

Smrt Gospodovega služabnika v Iz 52,13–53,12 pa – nasprotno – ne vodi v pobožanstvenje žrtve, ampak v prepoznanje nedolžnosti žrtve in krivde preganjalcev. V luči Girardove teorije to zelo pomembno dejstvo povsem preobrne mitično sozvočje, ki je nujno potrebno za uspešen proces žrtvovanja nedolžne žrtve in za pobožanstvenje nasilja. Ta pogled presega obredno in mitično opravičevanje nasilja in njun učinek povezovanja skupnosti, ki izvira iz uničenja žrtve.

6. *Vloga Boga.* V luči Girardove teorije je izredno pomembna vloga Boga. V mitih božanstva pogosto označujejo kapricioznost, nasilje in medsebojno

maščevanje. Po mnenju številnih razlagalcev je nesprejemljiva trditev, da je Bog sam sodeloval v preganjanju služabnika; in enako kakor skupina »mi« razlagalci prepoznava povezanost med božjo voljo, voljo Gospodovega služabnika in spravnimi učinki usode Gospodovega služabnika.

Sklenemo lahko, da moremo Četrty spev o Gospodovem služabniku (Iz 53,12–53,12) glede na Girardovo teorijo uvrstiti med najpomembnejša svetopisemska besedila, ki obravnavajo razkrivanje mehanizma žrtvovanjskega nasilja. Nasilje nad žrtvijo je posledica krize družbe. Člani skupine »mi« priznajo svojo krivdo in nedolžnost žrtve. Ta žrtev s svojo neodzivnostjo na mimetične pobude preganjalcev maščevanje v aktivnem sozvočju z božjo voljo spremeni v blagoslov za skupnost. Mehanizem nasilja je s tem v svojem bistvu razkrinkan – nasilje ni več edina pot do rešitve krize, v kateri se je znašla skupnost. Nasprotno, predstavljeno je kot samoprevara preganjalcev: spoznajo, da je edina pot, ki omogoča spravo med ljudmi, pot Gospodovega služabnika. Besedilo sporoča, da sprave ni mogoče izsiliti in da sprava ne more biti avtomatična posledica nasilja nad nedolžnim, ampak je lahko le sad služabnikovega ljubečega darovanja za tiste, ki v svoji zaslepljenosti ne najdejo več poti do sočloveka in do Boga, in to se dogaja v najtesnejšem sozvočju volje Gospodovega služabnika z voljo Boga, ki zavrača maščevanje in vedno znova išče poti do človeka.

## 5. Sklep: trpljenje kot sredstvo odrešenja

Analiza mita o Inaninem sestopu v podzemlje, ciklusa mitov o Baalu in z njimi povezanih obredov in Četrtega speva o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12) v luči mimetične teorije Renéja Girarda izpostavlja edinstvenost svetopisemskega odlomka in zavrača predpostavko, da je Iz 52,13–53,12 le še ena od različic mitov o umrlih in vstalih pobožanstvenih kraljih in z njimi povezanih obredih.

Mnenje številnih razlagalcev, da obredi nadomestnega kralja osvetlujejo Četrty spev o Gospodovem služabniku, si lahko razlagamo kot posledico dejstva, da so tudi v Iz 52,13–53,12 navzoči številni elementi mimetične teorije, ki v obravnavanih mitih in z njimi povezanih obredih prikrivajo kolektivno nasilje nad nedolžno žrtvijo. Z analizo obravnavanih besedil v luči mimetične teorije smo pokazali, da je vloga teh elementov v obravnavanem odlomku povsem drugačna kakor v obravnavanih mitih in z njimi povezanih obredih, saj Četrty spev o Gospodovem služabniku povsem preobrne mitično sozvočje o krivdi žrtve, ki je nujno potrebno za uspešen proces žrtvovanja nedolžne žrtve in za njeno pobožanstvenje.

Ključnega pomena je dejstvo, da svetopisemsko besedilo Iz 52,13–53,12 – kljub temu da trpljenje služabnika opisujejo njegovi preganjalci – ne zagovarja upravičenosti nasilja nad nedolžno žrtvijo. Namesto da bi krivili žrtev in zagovarjali pravilnost svojega početja, člani skupine »mi« poudarjajo zmotnost svojega ravnanja in izpričujejo svojo krivdo.

Zakaj in kako je množica spoznala svojo krivdo in služabnikovo nedolžnost, ostaja skrivnost, zagotovo pa se odgovor na to vprašanje skriva tudi

v dejstvu, da služabnik na nasilje ne odgovarja z nasiljem ali uporom, ampak nasprotno: trpljenje sprejme in ga v popolnem sozvočju z božjo voljo spremeni v sredstvo odrešenja. Služabnik zavestno vzame nase situacijo radikalnega prepada, ki ga je njegovo ljudstvo ustvarilo v odnosu do Boga, in to praznino zapolni s polnostjo svoje darovanske ljubezni.

Poudarek, da je Gospodov služabnik v darovanju svojega trpljenja povsem pritrjeval božji volji, ni presenetljiv. Samo neskončna božja zaljubljenost v človeka, ki uporabi vse možne načine, da bi človeka znova pritegnila v svojo ljubečo navzočnost, lahko v polnosti pojasni sporočilo Četrtega speva o Gospodovem služabniku (Iz 52,13–53,12). Ljubezen se namreč – drugače od slepe maščevalnosti, ki jo srečamo v mitih, pa tudi drugače od retributivne pravičnosti – izmika vsem racionalnim razlagam.

## Reference

- Adams, Rebecca. 2000. Loving Mimesis in Girard's Scapegoat of the Text: A Creative Reassessment of Mimetic Desire. V: William Swartley, ur. *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies and Peacemaking*, 277–307. Telford: Pandora Press.
- Brandon, Samuel. 1998. The Myth and Ritual Position Critically Examined. V: Robert Segal, ur. *The Myth and Ritual Theory*, 388–411. Oxford: Blackwell Publishers.
- Clements, Ronald. 1998. Isa 53 and the Restoration of Israel. V: William Bellinger in William Farmer, ur. *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, 39–54. Harrisburg: Trinity Press International.
- Day, John. 1989. *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fleming, Chris. 2004. *Violence and Mimesis*. Cambridge: Polity Press.
- Fontenrose, Joseph. 1998. The Ritual Theory of Myth. V: Robert Segal, ur. *The Myth and Ritual Theory*, 428–459. Oxford: Blackwell Publishers.
- Frazer, James. 2000. *The Golden Bough*. 20. septembra. <http://www.sacred-texts.com/pag/frazer/index.htm> (pridobljeno 12. avgusta 2005).
- Girard, René, in James Williams, ur. 2002. *The Girard Reader*. New York: A Crossroad Herder Book.
- . 1972. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- . 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde: Recherches avec J. M. Oughourlian et Guy Lefort*. Paris: Grasset.
- . 1982. *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset.
- Grant, Michael. 1997. *The History of Ancient Israel*. London: Phoenix.
- Hanson, Paul. 1998. The World of the Servant of the Lord in Isaiah 40–55. V: William Bellinger in William Farmer, ur. *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, 39–54. Harrisburg: Trinity Press International.
- Heskett, Randall. 2001. *Messianism within the Book of Isaiah as a Whole*. Toronto: Randall Heskett.
- Hooke, Samuel. 1998. The Myth and Ritual Pattern of Ancient East. V: Robert Segal, ur. *The Myth and Ritual Theory*, 83–94. Oxford: Blackwell Publishers.
- Inana's descent to the nether world. 2006. V: *The electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. 30. novembra. <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/section1/tr141.htm> (pridobljeno 11. novembra 2009).
- James, Edwin. 1998. The Beginning of Religion. V: Robert Segal, ur. *The Myth and Ritual Theory*, 156–171. Oxford: Blackwell Publishers.
- Janowski, Bernd, in Peter Stuhlmacher, ur. 2004. *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*. Grand Rapids–Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Janowski, Bernd. 2004. He Bore Our Sins: Isaiah 53 and the Drama of Taking Another's Place. V: Bernd Janowski in Peter Stuhlmacher, ur. *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, 48–74.

- Grand Rapids–Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- McKenzie, John. 1966. *Myths and Realities: Studies in Biblical Theology*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company.
- – –. 1968. *Second Isaiah*. New York: Doubleday&Company, Inc.
- Moscato, Sabatino. 2001. *The Face of the Ancient Orient: Near–Eastern Civilisation in Pre–classical Times*. New York: Mineola.
- Motyer, Alec. 1993. *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Oswalt, John. 1997. *The Book of Isaiah: Chapters 40–66*. Cambridge: Eerdmans.
- Rad, Gerhard von. 1975. *Old Testament Theology: Zv. 2, The Theology of Israel's Prophetic Traditions*. London: SCM Press.
- Reventlow, Henning. 1998. Basic Issues in the Interpretation of Isaiah 53. V: William Belinger in William Farmer, ur. *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, 23–38. Harrisburg: Trinity Press International.
- Sveto pismo. 1996. Slovenski standardni prevod [SSP]. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- The Ugaritic Myth of Baal*. 2009. 10. junija. [http://webpace.webring.com/people/nl/hilinah\\_haanat/mythobaal.htm](http://webpace.webring.com/people/nl/hilinah_haanat/mythobaal.htm) (pridobljeno 11. novembra 2009).
- De Vaux, Roland. 1972. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. London: Darton, Longman&Todd.
- Walton, John. 2003. The Imagery of the Substitute King Ritual in Isaiah's Fourth Servant Song. *Journal of Biblical Literature*, 122:734–743.
- Watts, John. 1987. *Word Biblical Commentary: Zv. 25, Isaiah 34–66*. Waco: Word Books, 1987.
- Westermann, Claus. 1969. *Isaiah 40–66*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Whybray, Roger. 1984. *Isaiah 40–66*. Grand Rapids: Eerdmans.
- – –. 1985. *Thanksgiving for a Liberated Prophet: An Interpretation of Isaiah Chapter 53*. Sheffield: University of Sheffield.
- Williams, James. 2000. King as Servant, Sacrifice as Service: Gospel Transformations. V: William Swartley, ur. *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies and Peacemaking*, 178–199. Telford: Pandora Press.



Igor Bahovec

## Identity of Ecclesiastical Lay Movements: Spirituality, Community and Communitarian Civic Involvement

*Abstract:* In recent decades, social theory has seen a renewed interest in the community. The communitarian movement has shown that community life is not only important for the private life of its members, but also plays an irreplaceable role for the proper functioning of social and political lives. Specifically, the communitarians have emphasized the role of civil associations and characteristics of a genuine community. In the same period and even several decades earlier, a series of new ecclesiastical lay movements, communities and associations arose in the Church. The paper analyzes common elements of the identity of lay movements, as reflected in the case of some Slovenian associations and movements. The attention is then focused on the public and civil operation of the movements and their members. The following aspects are important: what is the attitude of a movement to public action; does the public action concern the individuals or the whole movement, and in what ways do the movements provide support to their active members?

*Key words:* Ecclesiastical lay movements and communities, communitarianism, civil society, identity, values of civility and piety, active citizenship

***Povzetek:* Identiteta cerkvenih laičkih gibanj: duhovnost, skupnost in komunitarna civilna vključenost**

V družbeni teoriji se v zadnjih desetletjih ponovno zbudilo zanimanje za skupnost. Komunitarno gibanje je pokazalo, da skupnostno življenje ni pomembno le za zasebno življenje članov, ampak je nenadomestljivo za dobro delovanje javnega, družbenega in političnega življenja. Posebej sta poudarjena vloga civilnih združenj in razumevanje značilnosti, po katerih lahko neko skupnost opredelimo kot dobro skupnost. Sočasno v Cerkvi nastaja – in že nekaj desetletij predtem je bilo to opaziti – vrsta novih cerkvenih laičkih gibanj, skupnosti in združenj. V prispevku bomo analizirali skupne elemente identitete laičkih gibanj, kakor se kažejo pri nekaterih slovenskih združenjih in gibanjih. Potem bomo pozornost usmerili k javnemu in civilnemu delovanju gibanj in članov. Med vidiki jih je pomembnih kar nekaj: kakšen odnos imajo gibanja do javnega delovanja; ali javno delovanje zadeva posameznike ali celotna gibanja; na kakšne načine gibanja podpirajo svoje dejavne člane.

*Cljučne besede:* cerkvena laiška gibanja in skupnosti, komunitarizem, civilna družba, identiteta, vrednote civilnosti in skupnosti, aktivno državljanstvo

## 1. Introduction: identity and community in traditional and modern societies

In traditional societies identity was largely determined by religion, tradition and community. Various forms of belonging to a community – including one's locality, family, work and religious group – were the main sources of individual, inter-personal and socio-cultural identities. This situation has changed fundamentally with the social and cultural development of modernisation.

In modernisation processes traditional community ties were loosened, which, according to prevailing interpretations, should have led to increasing individual freedom. Yet, as history clearly shows, this did not happen in all societies. Even in democratic societies history has shown that, without the involvement of individuals in various institutions at the intermediate social level (so-called intermediary institutions), many individuals are vulnerable manipulation of those individuals and groups who seek to pursue their own particular interests (Arendt 1990). The increasing of individualisation and individualism therefore has ambivalent consequences. In certain circumstances the negative aspects prevail. If not enough individuals are actively involved in genuine civil society, and this does not develop a strong public action, the development of a strong democratic society is impossible and individual citizens in the public sphere remain atomised, unrelated individuals, and part of mass society (Barber 1984; Selznick 2002). The second part of the intermediary sphere – the so-called »small life-world« (Luckmann 1998), composed of families, friends and other networks of direct interpersonal relationships – makes a complementary contribution. Without appropriate integration into the small life-world and broader civil sphere atomisation occurs in both private and public spheres of life. This in turn leads to increasing negative social phenomena, including the spread of social *anomia* (Durkheim) and crisis of meaning (Berger and Luckmann 1995).

It seemed that the public role of communities in Western society was less and less important for quite a long time. The prevailing viewpoints only assigned the communities a secondary social role in the sense of »allowing« them to have a certain degree of importance within the sphere of private life. The development of the essential socio-cultural transformation ignored the importance of community in social and political life (Nisbet 1978). More radical authors anticipated the community's abolition, seeing it as something that had long been outlived and that every attempt at its revival was to be seen as nostalgia for the past and a rejection of positive solutions of modernity. Contrary to these predictions, in the last few decades there has been an evident communitarian turn in contemporary social, moral and political theory.

Here we shall focus on two phenomena: on the lay movements, associations and communities in the Roman Catholic Church, and on contemporary communitarianism. The main goal of the paper is to find out how they



understand the role and significance of community for the public (or civic) space and to what extent and in what ways community membership strengthens public activity. To answer this, two other aspects seem to be central: what is the understanding of a genuine community in the Church and in communitarianism, and what their basic tasks are, and what is their contribution to individual and collective identity.

## **2. The community aspect of identity in the context of ecclesiastical (Church) lay movements, associations and communities**

In the period around and after the Vatican II council there was an evident revitalisation of community in the Catholic Church, including the emergence of new forms of community life. Two forms seem to be particularly important:

1. Different community forms related to the renewal of parishes. In certain respects, the parish should become a »community of communities«. In practice, this means that parishes should encourage meetings of small groups with elements of community life. Within these, groups of married couples seem to hold special importance.

2. The emergence of many lay ecclesiastical movements, associations and communities (henceforth »lay ecclesial movements« or simply »movements«), whose beginnings are often independent of the parochial-diocesan structure of the Church. In addition to the number of movements within individual countries there are over 60 international movements, including the Work of Mary (Foculary Movement), Renewal in Spirit (Charismatic movement), Emmanuel, the L'Arche community, Faith and Light, and the Christian Life Community.

The paper will primarily focus on lay ecclesiastical movements. The data sources are interviews with members of movements, their own publications and publications about them, personal meetings and communication with different movements' members. The interviews were carried out with members of the abovementioned international movements and with two Slovenian ones: Najina pot (Our way) and Pot (Way). Respondents were members who had or still have an important position in the movement, at least at the level of small group leadership. Interviews were conducted in October and November 2008.

With regard to parish groups of married couples let me add that the interviews with their members suggest that those groups which have existed for many years have developed a dynamic that is in certain aspects similar to that of movements. Therefore, information obtained from these groups will also be occasionally included.

A fairly generally accepted assessment sees lay ecclesial movements as »a gift of the Holy Spirit to the Church« (Ratzinger 1999). Throughout history, the Holy Spirit has often awoken a novelty and, as the current Pope

says, together with many theologians, the new lay ecclesial movements are part of the novelty of the Church of the present time.

Although the movements arose as a response to the different challenges of life and perform various core activities, one can nevertheless find some common features. Among them let me first mention the fact that they share life and work essentially differently to organisations of special interest. In all movements a lot of attention is paid to four basic dimensions or pillars:

1. *Spirituality*, which is, despite differences among the movements, based on personal spirituality and communion with the Church.
2. *Community*: meetings in small groups, occasionally of the entire movement, the great importance of interpersonal meetings and the feeling of a relationship with the broader framework of the Church.
3. The promotion of *personal development*, learning as part of in-depth reflection and understanding of oneself, others and the world – usually more on the level of experience, discussion and everyday activities rather than through intellectual means.
4. Attention to an *apostolic activity*, a mission, both inside and outside a community.

In addition, we can roughly differentiate two types of movements and communities. The core element of the existence of the first type of movements is its response to the specific needs of certain people. For example, the L'Arche community and the Faith and Light movement, both founded by Jean Vanier, respond to the call for a genuine recognition of the personal dignity of mentally disabled people. This type also includes movements and communities aimed at healing drug addiction (like the *Communita Incontro* community).

Different from them are movements where the charisma is aimed at »ordinary« people in the middle of everyday life. Their central vocation is the integration of faith and a concrete life. These associations commonly emphasise the formation of integrated mature Christians who live their mission in the world in various milieus of life, be they families, local communities, working places, civil sphere etc. Of course, different services in the Church make up some of the core apostolate of members of such movements.

The core element of some movements is connected with the specific needs of ordinary life. Groups of married couples are an example of such type, e.g. the international movement »Couples for Christ« or the Slovenian movement »Our way«. These groups could be seen as intermediary type between the first and the second type. This type includes also groups with a focus on a specific central activity, for example evangelisation (the *Emmanuel Community*).

If associations of the first type have been awakened by the Holy Spirit<sup>1</sup> due to the specific needs of certain people, then the identity of the second

---

<sup>1</sup> These are the words communities usually employ when speaking about their identity.

type reflects the general vocation of Christians in the modern world. They are called to integrate faith and life in all aspects of life. The challenge is to let the spiritual quality act as yeast in all dimensions of society and culture, including (professional and voluntary) work, civil life, politics etc. Members of the associations are called on to bear witness to the Gospel in the midst of a modern world shaken by various crises, and to give the world an example of genuine spirituality and community.

We think that two important observations should be made about the first type of movements. It is not so much about working for people but about being with them, being in co-existence and reciprocal relations. Therefore, it is not uncommon that those who are sent and responsible, and those for whom the mission is intended, enrich one another, each in their own way. Second, the specific needs lying at the centre of apostolic activity do not exclude other aspects of life. Therefore, such a method of dealing with specific problems fundamentally differs from the way of work of an organisation that seek to answer the same need. It is right to say that at the centre of movements is *life as a whole* and not a specific need (Vanier 1994; 1995). On the other hand, for most organisations, whether »secular« or Church, *direct help* to specific need is in the centre.

### 3. Community and identity in the communitarian perspective

One of the central ideas of new communitarianism is that modern excessive individualism does not provide the optimal response to the demands of life. This applies to both the individual and to society. A good society maintains a balance between rights and responsibilities, something which cannot solely be achieved by the ideas and practices of individual human rights, a free market and the state. An important, even irreplaceable source of responsible citizenship is the related and complementary role of intermediary institutions which exist between individuals and social macro institutions (the state, free market etc.). These are families, small groups and other entities of the small life-world and organisations and movements of the wider civil sphere. Some of them function as communities. In this context, we agree with Selznick (2002, 19) who claims that the question »Is this a community?« should be replaced by a more appropriate one: »How far and in what way does this group experience the bonds, benefits, and deficits of community?« The criterion for whether a group is a community is well defined in a thesis by Selznick (20): »A group is a community *insofar* as it embraces a wide range of interests and activities, *insofar* as it takes account of whole persons, not just specialized contributions or roles, and *insofar* as bonds of commitment and culture are shared.«

New communitarianism was first developed in the context of social philosophy. This paper, however, draws from the second wave of modern communitarianism developed in the late 1980s and 1990s which brought together experts from various social spheres, including social, legal, political

and educational scientists, and experts from practice, both public workers and politicians. There was room for moderate politicians of different orientations, conservative and liberal, centre-left and centre-right (Etzioni 1994).

Among the sources that refer to the regulation of public life, the most important theoretical source seems to be the American communitarian movement. Amongst political parties, the communitarian movement was most influential in shaping the »third way«, in particular in transforming the British Labour Party. In addition to these, a number of small-scale, yet significant initiatives developed for how to recover community life (Bahovec 2005). Some sources are important because they provide an in-depth reflection of actual living communities, which in many respects substantially complement the approaches previously mentioned (e.g. Cohen 1985; Frazer 1999; Hesselbein et al. 1998; Kegley 1997).

The emergence of communitarianism does not mean that individualism disappeared. There are many signs of the spread of individualism and the expansion of even more radical forms (Bauman 2001). The intensity of the occurrence of communitarianism leads only to the conclusion that the previous period where individualism was seen as the only appropriate way of social life has come to an end. However, it must also be noted that communities are not always good for the life of a society or individuals. Modern communitarianism is aware of this and therefore builds and emphasises the criteria which help distinguish the lifestyle of genuine, good communities from that of problematic communities.

### **3.1 Some aspects of the communitarian understanding of community**

Among the dominant themes of modern communitarianism we wish to highlight those concerned with the civil aspect of public life. Communitarianism builds on the supposition that genuine aspects of community life are important for the public (including political) life, for management of the economy and production processes (Hesselbein et al. 1998), as well as scientific research. For example, for a team to function well it is often essential »that the mutual relations are closer than just based on contract (or a narrow interest) relations or stakeholder relations« (Pinchot 1998).

Authors of communitarianism often point to the requirements for an authentic community which contribute to a good life of individual members of the community as well as wider society, to their own good and the good of other communities. The following points may be emphasised.

#### *1. Core values – an essential element of the balance of pluralism and achievement of the necessary unity in diversity.*

Some expressions of a strong common identity and certainty are clearly a wrong response to the demands of a common identity. These are communities which actively oppose pluralism and the co-existence of different

cultural groups, and often resort to coercive methods to enforce a particular understanding of society. Such are, for example, those pseudocommunities with strong integralistic or fundamentalist orientations and/or an ideologically closed understanding of society. The most extreme examples of the latter were communism, fascism and National Socialism – all of them suppressed personal and social freedom. But how can a community accept pluralism and contribute to social cohesion at the same time? First, a society must not put forward the values of just one existing group but simultaneously work on two aspects which together allow for the preservation of liberty, active participation and other values of a genuine democracy. On one hand, it must recognise and enforce the necessary common core values without which it is impossible to achieve sufficient cohesion and integration while, on the other, it must preserve diversity to give room for other values (Etzioni 1994; 2000).

*2. A positive evaluation of different communities, encompassing different aspects and levels of community life and complementary values of civility and piety.*

Communitarianism esteems belonging to different and »complementary« associations. Of these, Bellah (1995) mentions »the family, local community, cultural, ethnic and religious groups, economic organisations, trade unions and professional associations, national state«. He sees belonging to »different communities as something positive, potentially and in principle complementary«.

However, the point is not only »nominal« belonging but the values that develop when one belongs to a community. Selznick, for example, states that the communitarian view recognises a community as genuine where the values of piety and civility do not exclude but complement each other. »Civility governs diversity, protects autonomy, and upholds toleration; express devotion and piety demands integration« (Selznick 1992, 387). The norms of civility are rational and impersonal; the norms of piety are personal and passionate. Piety is essential for community because it fosters »self-scrutiny, self-transcendence, loyalty, and humility« (Selznick 2002, 142-143). Important forms of filial piety are love, obligations of family life, patriotism, friendship, discipleship, institutional loyalty, vocational pride. Some forms of piety require the cancellation of healthy criticism and excessive loyalty. Therefore, an authentic community needs to integrate the values of civility which »welcomes diversity, encourages toleration, and legitimates controversy. Civility builds frameworks within which people can cooperate despite their divergent views and interests.«

*3. The promotion of active participation, the role of strong communities and the principle of subsidiarity.*

According to the communitarian author Bellah (1995) participation is »both a right and a duty. Communities' goods become positive only when they provide the opportunity and support to participate in them.« Participation takes place at different levels of society. It is therefore important to clarify how communitarianism understands the boundaries and responsi-

bilities of different social spheres and levels. In brief, the communitarian view values the subsidiarity principle, the tradition of federalism and limited government, and the principles of »spheres of sovereignty« (*»soeveriniteit in eigen kring«*; developed by Abraham Kuyper (1837–1920)), according to which different social spheres, especially the family, state, culture and religion, have such a degree of sovereignty that none of them can be superior to the others. All of these traditions allocate social authority and responsibility to different levels and sectors of society. In particular, it is important that groups and institutions of life and broader civil associations, movements and initiatives have their own values and priorities that cannot be replaced by the state apparatus.

#### *4. The promotion of the individual as a person and as an active member of the civil community.*

What is typical of communitarianism is respect of the values »of the sacredness of the individual, which is common to most of the great religions and philosophies of the world. Anything that would oppress individuals or to operate stunt development individual would be contrary to the principles of democratic communitarianism« (Bellah 1995). An individual cannot be realised if they are »in a vacuum or in the space of a market or state«, but to realise oneself one needs involvement in the community. »Therefore democratic communitarianism affirms the central value of solidarity. Solidarity points to the fact that we become who we are through our relationships – that reciprocity, loyalty, and shared commitments to the good are defining features of a fully human life.« (ibid.)

Communitarianism opposes such individualism that does not accept the positive value of interpersonal relationships and community connections. This means that:

»The focus must shift from the people as an aggregate of individuals to the people as a functioning community. The sovereignty of the people is established, confirmed, and exercised in and through community. People act democratically, not as isolated or self-sufficient units but as bearers of a common culture, including a political culture, and as interdependent participants in the group structure of society.« (Selznick 1992, 502)

#### *5. The difference between lifestyle enclaves and communities of memory.*

A study by Bellah and colleagues in US society in the mid-1980s pointed to two, by nature very different forms of »community«: »communities of memory« and »lifestyle enclaves«. What is typical of lifestyle enclaves is that individuals are linked by »sameness«, they live their way of life and do not promote responsibility for others. These groups have no living memory of the past, no vision of the future, which are essential characteristics of a genuine community. Perhaps the most important difference is that enclaves are fundamentally reduced and celebrate »the narcissism of similarity«. Communities, on the other hand, »try to include the whole, to integrate the public and private life and the diversity of all« (Bellah et al. 1985, 72–75,

153–155). Reductions in lifestyle enclaves are in a dual sense: they only involve a segment of the individual and only that segment of society which is made up of people with similar tastes. The relationship with others is that of tolerance («live and let live»). According to Bellah, such groups are unable to surmount their own individualism and are therefore useless when it comes to solving broad social issues.

#### **4. Impact of lay ecclesiastical movements and communities on members' identities on interpersonal, cultural and social levels**

At the heart of ecclesiastical lay movements and communities are spirituality and the integration of faith and life. Spiritual emphases differ from movement to movement, but it seems some features are common. These are: attention to personal spiritual experiences, individual and common prayer and worship, a reflection (review) of life, sharing of spiritual experiences and joint commitment to spiritual growth, spiritual exercises. After the first period of intense socialising, the movements reflect a conscious effort for inclusion in other Church frameworks (most often within the parishes).

In most movements members meet regularly in small groups in which different dynamics of interpersonal communication take place.

In this context it is interesting to note what the interviewed members indicated are the biggest benefits of movements:

1. A more integral view of the world, the ability to achieve a more complete and deep reflection on life, including the challenges of new social and cultural circumstances. Complementary to this, the emphasis is on concrete life and transferring the results of the reflection to specific life situations.
2. Improving the quality of reflection (including self-reflection) is a long and dynamic process. Only over a long time and after »long training«, the reflectivity and expression are developed to such degree of »self-confidence« that one says: »that is what I really am«, which has enabled him to be the same in all areas of life. One respondent stated: »In the movement my social self-confidence developed, which helps me cope with difficult life situations, a self-confidence, that lasts.« This encourages the person to operate more effectively in other social environments, to cope »better« with the problems and tasks of life at home, at work and elsewhere.

The way to come to this is the »experience of community, a mutual loving relationship, meetings«. The special role of the leader is important: the leader should direct the »members in the direction of greater love«.

It is interesting that even in the meetings of a community which has a special emphasis on help for married couples, not only family problems come to fore but the whole of life: so the contents of married life are – according to one respondent – »the junction, the path to a full life«. In other

words, it is quite clear that the movements tend to emphasise overall personal growth and the need for concrete action at the same time.

Regarding areas of action it is necessary to stress that movements deal with different contents, although the majority are considered to favour interpersonal relationships, family and church life. Less attention is given to professional work and much less to public civil and political activities. Put differently, the movements put a much greater emphasis on internal life in the community and in the private sphere than on participation in the public sphere. This tendency is seen in both a movement's visions and in real life. Some members, mostly more responsive and socially reflective ones, including most of our respondents, are unhappy with such a situation; however, they do not know how exactly to change it.

What happens to a movement (community) which does not put enough attention on activity outside its inner circle is clearly indicated by one respondent: »The need for a community to become an apostolic community is strong. If not, the community vegetates.«

For some, the very reasons for this situation in many movements are connected with the main mentality of Slovenian Christianity and history. »The predominant mentality of Slovenian Christianity, including Church communities, is such that little attention is paid to public civil life and it does not appreciate it. Family life and activities inside the parishes seem more important than education for civic participation. Communism also contributed to this. The Church was pushed into the private sphere by Communism.«

The respondents' replies correspond to the general perception of Christianity after the collapse of communism. In this period, Slovenian Christianity was not merely focused on its internal development, but primary support was given to the idea that only individuals should enter the public space. Active participation in the civil sphere was offered little support, with the exception of certain areas such as *caritas*, social work and education. Little has been done to encourage Christians to co-operate with people of goodwill in associations and initiatives which were not directly connected with the Church. Not many (non-Church) Christian values promoting voluntary civic organisations were created.

#### **4.1 About the impact of movements and associations on the public activity of members**

The majority of respondents had or still have various public jobs or voluntary activity, from responsible members of a school council or in voluntary civic associations to political functions such as a mayor or a member of parliament. The interviews show that movements pay greater attention to »narrow spiritual contents, inter-personal relations«, and activities within Church frameworks than to activities in civil society and the political sphere.

There are two exceptions to this rule:

1. Charitable activities and donations to people in need.



2. Individual mission in public life. Within the framework of the many movements there is an awareness that the civil, political and economic areas of public life are very important, but usually movements as a whole do not (systematically and regularly) undertake such activities, just individual members only.

One bright exception is a movement based on special attention for marriage and the family. Some members of that movement recognise it is necessary to establish – together with other people of goodwill – a formal civil society organisation that takes care of family endeavours in the field of legislation and public opinion. The new organisation *Družinska pobuda* (Family Initiative) is not part of a movement, nor has any formal connection with the Church structure – in such a way it reaches a wider public and achieves better results.

Thus, the most publically active individuals from movements are those who can be characterised by the concept of an active citizenship.

#### **4.2. Active citizenship**

The term active citizen usually describes those people who have become initiators of new activities in the spheres of policy, civil society or the economy. Interestingly, the interviews confirm the findings of other studies in Slovenia (Podmenik 2003) that before starting a responsible public activity many active citizens who are practical Christians were active in the context of the Church, either in the context of lay movements or in church organisations or boards.<sup>2</sup> In this area, a number of questions about the impact of ecclesiastical movements on the publicly active members arise.

The interviews suggest the following picture:

1. Many respondents who are active citizens said they received key encouragement to start with public or political activity in small groups. Communication in the movement was one of decisive factors for the decision on active citizenship. Among other factors the following seem to be the most important: (a) whether an individual has met the challenge of public activity in youth and/or in his original family; (b) whether the individual feels himself called to undertake such work and whether the person was encouraged by the local socio-cultural environment; and (c) whether he/she could communicate the issue of public activity, and whether he/she received »self-confidence« or »lasting social confidence« through the experience of the group. With the latter the order is sometimes reversed: by talking about the subject the individual became aware of his/her vocation. According to the respondents several conditions should be fulfilled at the same time and communication in small groups can work as a catalyst for decisions to be publically active.

---

<sup>2</sup> During the communist period, some church committees also played the role usually held by civil society associations outside the Church. This was manifest in the development of the social and political consciousness that shaped the transition from communism. Many leaders developed leadership skills in these environments, including the first prime minister of the Slovenia, Lojze Peterle.

2. To maintain »fitness« for smooth functioning in public/political positions the respondents stressed it is important that someone exposed in public can »return« to the environment of the small group and/or friends from the movement. First of all, they need to feel personal support and acceptance. Second, it is important for them to discuss substantive issues related to their work with some individual members. In addition, they need to be publicly supported in the case of signing a petition, making statements etc. When a strong personal friendship exists in a small group of origin community, the group is also »a shelter, a place of safety where I can tell my doubts, fears – which I cannot say in public«, as one respondent put in.

Briefly, in the words of a respondent: »a small group remains an environment of confidence now and the refinement of views«. The second key supportive environment is the family – if the family does not give its support, it does not work so well.

3. It should be mentioned that those respondents who are active citizens in politics show that they miss more developed civil activities of ecclesiastical movements or of some of their members. One respondent expressed it this way:

»Spiritual lay movements do not work sufficiently in the public civil sphere. This should be improving in two directions: members should be more active in various public and civil associations which are not connected with the Church, and movements themselves should develop a more public stance, public presence and responsiveness.«

## 5. Conclusions

This presentation confirms the thesis that communities remain an important part of an individual's life along with societies, and that their importance has strengthened in the last two decades. However, the communities' expressions, their priority activities and the main emphases of the various communities often differ. Regarding civil life and the engagement of lay ecclesiastical movements which is the focus of our research, we have arrived at the following conclusions.

It is generally accepted that civil voluntary associations play an important role for the development of democratic life. Modern democratic communitarianism extends the range of social contexts which reinforce civil life and civic responsibility: it includes the family, locality other life-world environments, as well as cultural, ethnic and religious communities.

Second, it is meaningful to shift the focus of the community life evaluation from the assessment of whether a group or institution is a community to the question of the extent to which a certain group includes appropriate aspects of community relations and ties. This is all the more important because not all community expressions are positive. Third, it appears that the values of community are not necessarily in conflict with the values of civil life; they are complementary. The expressions of truly genuine communi-

ties are those where both values are present and enable development and self-limitation. Fourth, belonging to different forms of community is positive and often necessary for the full development of the individual.

Looking at church movements, it is evident that the main stress is paid on direct (individual and collective) religious life, interpersonal and general contents which are part of the life-world and particular religious sphere of life. However, in some respects they go beyond the immediate life-world and act as public civil actors in non-religious areas of life. Besides charity work and individual public initiatives, most of which are fragmented, it seems that the most established trend in communities is to encourage and support individuals who are actively involved in political and public life. Less present is the »general« civil consciousness typical of non-religious civil associations i.e. of active political participation as an association and not as individuals. In public, active members of church movements miss this greatly. On the other hand, it should be noted that the experience of community life equips individuals with many useful skills and knowledge for operating in politics. They also find it important to be able to return to the environment of the movements (especially small groups), where they find strength, trust and a sense to continue with their public and political activity.

However, it seems that the church lay movements and associations should accept more fully the challenge of being part of civil society in terms of civil life and civil activity as an important form of apostolic activity. This is also in accordance with the requirements of one of the four key dimensions of community: apostolate. According to several respondents, movements without an apostolic activity and mission outside the movements and communities begin to lose their vitality and are unable to develop a fuller life. Many respondents aspire for more civil activity, a tendency which needs to be developed further.

## References

- Arendt, Hannah. 1990 [1963]. *On Revolution*. London: Penguin.
- Bahovec, Igor. 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- Barber, Benjamin. 1984. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *The Individualized Society*. Cambridge: Polity Press.
- Bellah, Robert N. 1995. Community Properly Understood: A Defence of »Democratic Communitarianism«. *The Responsive Community* 6, no. 1:49–50.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton. 1985. *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. 1995. *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Cohen, Antony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock.
- Etzioni, Amitai. 1994. *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*. New York: Simon & Schuster.
- – –. 2000. Creating good communities and good societies. *Contemporary Sociology* 29, no. 1:188–195.

- Frazer, Elizabeth. 1999. *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*. Oxford: Oxford University Press.
- Hesselbein, Frances, Marshall Goldsmith, Richard Beckhard and Richard F. Schubert, eds. 1998. *Community of the Future*. San Francisco: The Drucker Foundation.
- Kegley, Jacquelyn Ann K. 1997. *Genuine Individuals and Genuine Communities. A Roycean Public Philosophy*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Luckmann, Thomas, ed. 1998. *Moral im Alltag. Sinnvermittlung und moralische Kommunikation in intermediären Institutionen*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Nisbet, Robert. 1978 [1953]. *The Quest for Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Pinchot, Gifford. 1998. Building Community in the Workplace. In: Hesselbein et al. 1998, 125–137.
- Podmenik, Darka. 2003. Aktivno državljanstvo in socialni capital. In: Makarovič, Matej, and Frane Adam, eds. *Socialni kapital v Sloveniji*, 56-79. Ljubljana: Sophia.
- Ratzinger, Joseph. 1999. I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica. In: *I movimenti nella Chiesa: Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali. Roma, 27-27 maggio 1998*, 23-51. Città del Vaticano: Pontificium Consilium Pro Laicis.
- Selznick, Philip. 1992. *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*. Los Angeles: University of California Press.
- – –. 2001. Civilizing Civil Society. In: Anton van Harskamp and Albert W. Musschenga, eds. *The Many Faces of Individualism*, 171-184. Leiden: Peters.
- – –. 2002. *The Communitarian Persuasion*. Washington: Woodrow Wilson.
- Vanier, Jean. 1994–1996. *Skupnost, kraj odpuščenja in praznovanja*. 2 Vol. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana-Dravlje.

Franz Feiner

## Inkluzivno izobraževanje. Zaznavanje individualnosti in njeno spodbujanje

*Povzetek:* Izobraževanje se je vedno srečevalo z drugačnostjo. V zgodovini se je izoblikovalo več modelov, kako vključiti to v sam pouk. V zadnjem času je vedno bolj poudarjen inkluzivni pristop. Predstavljen je proces inkluzivnosti po sprejetju salamanške izjave. V luči avstrijskega šolskega sistema je prikazan razvoj od začetnega omahovanja do vedno močnejše inkluzivnosti tako otrok s posebnimi potrebami kakor nacionalno in versko drugačnih v redni šolski proces. Na podlagi raziskav je prikazano, kako se vedno več staršev nagiba k rešitvam, ki jih predlaga UNESCO v salamanški izjavi. Prav tako je predstavljen odnos učiteljev verskega pouka v avstrijski Štajerski do tega procesa. Predstavljene so tudi njihove pobude, da bi ta proces lahko zaživel v njihovih šolah. Ta proces inkluzivnosti je temeljno krščanski, saj ga vidimo kot temeljno držo Jezusa Kristusa in prve krščanske skupnosti. Ob že začelih uspešnih projektih v podporo takšnega izobraževanja so dane smernice za nadaljnje delo.

*Ključne besede:* inkluzivni pouk, raznolikost, salamanška izjava, avstrijsko izobraževanje, verski pouk, odnos do drugačnih

*Abstract:* **Inclusive education. Perceiving and encouraging individuality**

Education has always been faced with being different. In the course of history, a number of models have been created, illustrating how to include otherness? in the instruction itself. Lately the inclusive approach has been gaining ground. The present paper addresses the process of inclusion after the adoption of the Salamanca statement. Development from the initial indecision toward increasing inclusion of children with special needs as well as those of different nationality or creed in the regular schooling process is presented in the light of the Austrian school system. On the basis of the relevant studies, the paper shows that more and more parents are inclined to the solutions proposed in the Salamanca Statement of UNESCO. The paper further demonstrates the attitude of catechists in Austrian Styria to this process and their initiatives on the revival of this process in their schools. This process of inclusion is basically Christian, since we perceive it as the fundamental attitude of mind of Jesus Christ and the first Christian community. Several successful projects in support of this type of education have already been launched and serve to provide guidelines for further work.

*Key words:* inclusive instruction, diversity, Salamanca Statement, Austrian education, religion classes, attitude to being different

*Mama vpraša svojega prvošolca:* »Koliko tujcev pa imate v vašem razredu?«

*Otrok ponovi vprašanje:* »Tujcev?«

*Mama:* »Saj imate tujce v razredu, ali ne?«

*Otrok:* »Nimamo tujcev, ampak le otroke.« (Feldbach, VS2)

S tem resno mišljenim šestletnikovim odgovorom je izraženo bistvo inkluzivne pedagogike: ne deljenje in ločevanje, temveč pripravljenost in volja za skupno življenje. Odrasli smo navajeni kategoriziranja in etiketiranja. Kdaj bomo pripravljeni, najprej videti to, kar je vsem človeškim bitjem skupno?

## 1. Oblikovanje »nove družbe«

Pogosto slišimo izjave: »Če pogledamo zgodovino človeštva, se ni nič spremenilo.« Toda ali je to res, je to zgolj ustvarjanje negativnega razpoloženja?

Poglejmo Evropo: še pred skoraj dvajsetimi leti je bila v Sloveniji vojna: 50 kilometrov južno od Gradca so udarjale granate, celo v cerkveni zvonik gornjeradgonske cerkve. Pred dvajsetimi leti si je komaj kdo lahko predstavljal, da se bosta oba politična bloka približala in se bo železna zavesa razpršila v »nič.« Naše oči so videle in naša ušesa so slišala, kako je padel berlinski zid. Meja med ljudmi, ki si jo lahko prečkal samo ob tveganju smrtne nevarnosti in z izpostavljanjem lastnega življenja, je zbrisana.

Gorbačov je svaril Honeckerja: »Kdor pride prepozno, tega kaznuje zgodovina!« Graditelji zidu niso ljudje nove Evrope. Ljudje nove Evrope so tisti, ki ločujoče zidove podirajo in med ljudmi gradijo mostove. Leto 2007 pomeni konec schengena. Brez ustavljanja in kazanja potnih listin se lahko svobodno peljemo od Portugalske do Romunije, od Sicilije do Norveške.

Véliki teolog osvoboditve Leonardo Boff je leta 1995 v znamenitem predavanju v Salzburgu govoril o cilju, proti kateremu naj bi se pomikalo človeštvo. Uvodoma je citiral astronava Johna W. Younga, ki je leta 1972 s poleta na Luno z globoko segajočimi besedami izrazil novo zavedanje: »Tu spodaj je Zemlja, ta modro-beli, veličastni, sijoči planet, naša človeška domovina! Z Lune jo gledam in zdi se mi, da bi jo lahko objel z roko. Iz te perspektive na njej ni ne belega ne črnega, ne cepitve na vzhod in zahod, ni ne komunistov ne kapitalistov, niti severa niti juga. Vsi tvorijo eno in edino Zemljo. Naučimo se ljubiti planet, ki si ga skupno delimo.« (Boff 1996, 31)

Boff je povzdignil postulat nove planetarne zavesti: »Rastoča planetarna zavest iz nas, ki smo bili doslej prebivalci te ali one dežele, ustvarja državljane in državljanke Zemlje. Vsi imamo skupno usodo.« (32) Usoda človeka je »neločljivo povezana z usodo planeta in vesolja .... Poklicani smo, da postanemo globalna in univerzalna bitja.« (38 sl.) Tako postanemo odprti za vse življenje in za izvir življenja.

Kar zadeva izobraževanje, ni minilo niti petdeset let od tega, ko smo težko prizadete ljudi označevali za »učno nesposobne« in jih izključevali iz možnosti izobraževanja. Potem smo zanje razvili posebne šole, v katerih naj bi spodbujali njihov specifični razvoj. Na žalost sta bili pri tem bolj pomembni etiketiranje in izključevanje kakor spodbujanje. V Avstriji je bil šele leta 1993 na zahtevo staršev učencev in učenek s posebnimi potrebami sprejet zakon, ki omogoča skupno poučevanje. Leto zatem smo se zedinili glede vodilnega načela izobraževanja, ki iz izobraževanja ne izključuje nikogar. Tovrstno izobraževanje podira ovire na poti k skupnemu učenju in življenju in k razno-

likosti. Iz tega je izšel indeks za inkluzijo. Leta 2000 je bil objavljen v angleščini in je do sedaj preveden že v veliko jezikov na vseh celinah. To je pionirsko delo, ki teži k pedagogiki in človeštvu, ki ne izključuje. Inkluzijo torej razumemo kot »spodbudo za razvoj novega razumevanja vzgoje in izobraževanja; kot vizijo družbe, ki sprejema in vključuje vse ljudi v njihovi različnosti« (Feiner in Knauder 2007, 8).

## 2. Salamanška izjava – mejnik izobraževanja za danes in za jutri

Zastopniki 92 vlad in 25 mednarodnih organizacij so leta 1994 za svetovno Organizacijo za izobraževanje in vzgojo (UNESCO) dosegli sporazum glede ciljne usmeritve izobraževanja: »Vodilno načelo ... pravi, da naj šole sprejmejo vse otroke, neodvisno od njihovih fizičnih, intelektualnih, socialnih, čustvenih, jezikovnih ali drugih sposobnostih. Vključeni naj bodo prizadeti in nadarjeni, otroci odročnih in nomadskih ljudstev, jezikovnih, kulturnih in etničnih manjšin ter otroci kako drugače zapostavljenih obrobni skupin in področij.« (UNESCO 1994, 14)<sup>1</sup>

Salamanška izjava govori o »New Thinking in Special Needs Education« (10). S tem je bil postavljen mejnik, ki pomeni usmeritev od ekskluzije in separacije do integracije in vse do inkluzije, s ciljem, da to postane splošni standard in tako rekoč cilj izobraževanja v splošni pedagogiki.

Navezujoč se na Bürlija (1997), prikaže Sander (2003) te korake v naslednji obliki (glej grafični prikaz na sliki št. 1):

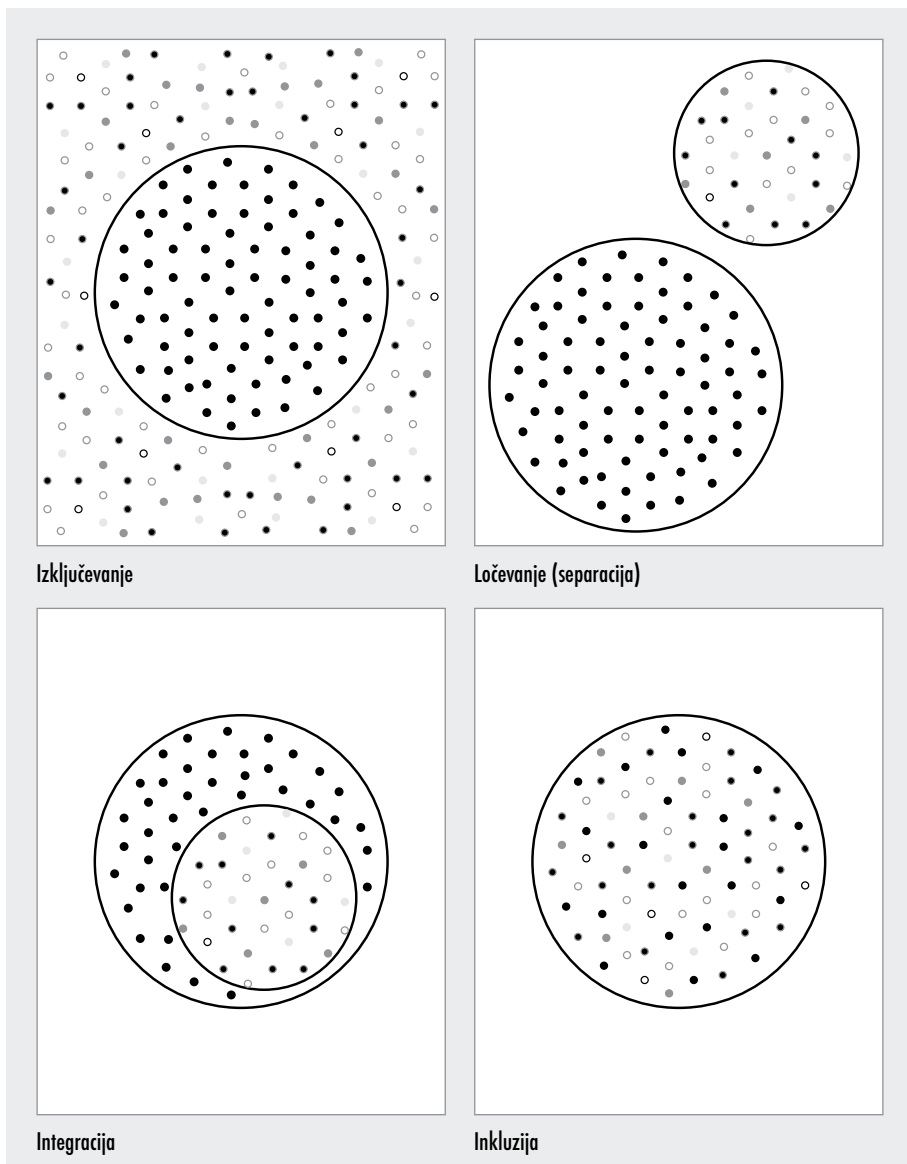
a) V času, ko je prevladovala *ekskluzija*, smo videli »učno sposobne« učence in učenke kot pikice iste (homogene) barve; vsi, ki so bili obarvani drugače, so bili zunaj kroga oziroma zunaj izobraževanja.

b) Pozneje se je pojmovanje učne sposobnosti razširilo tudi na učence in učenke z raznimi prizadetostmi, ki so jih poskušali razvrstiti glede na stopnjo in vrsto prizadetosti. Tako so ustanovili različne tipe posebnih šol: splošne posebne šole za učno prizadete, šole oziroma razrede za najteže prizadete, šole za gluhe, slepe in slabovidne ... (*separacija*).

c) V Avstriji so leta 1993 po številnih šolskih poskusih na zahtevo staršev otrok s posebnimi potrebami sprejeli zakon, po katerem je treba takšne otroke integrirati; najprej v osnovni šoli (ki v Avstriji zajema obdobje od 1. do 4. razreda), pozneje pa tudi v drugih tipih šol (od vključno 5. razreda pa do konca srednjega izobraževanja). Ta ukrep je naletel na precejšen odpor, kajti na gimnazijo se kljub naraščajoči heterogenosti *integracija* še vedno gleda kot na homogeno izobraževalno ustanovo, kjer igra glavno vlogo učni uspeh.

<sup>1</sup> »We believe and proclaim that:  
- every child has a fundamental right to education, and must be given the opportunity to achieve and maintain an acceptable level of learning,  
- every child has unique characteristics, interests, abilities and learning needs.« (UNESCO 1994, VIII)

d) S salamanško izjavo je položena pot, na kateri heterogenost ni več ovira za učenje in izobraževanje, temveč pomeni novo možnost. Ta možnost naj bo v skladu z vodilnim načelom, ki ga uveljavlja UNESCO, ponujena vsem ljudem, tudi če so kakorkoli marginalizirani. Z marginalizacijo in s potiskanjem raznih manjšin na rob se namreč kot družba ne moremo razvijati. Ta premik lahko razumemo kot prelom v izobraževanju. Razprave bodo pokazale, če se pri tem res dogaja »menjava paradigme«. Integracijski teoretik Feuser se s tem ne strinja (Feuser 2008), veliko drugih teoretikov pa (*inkluzija*).



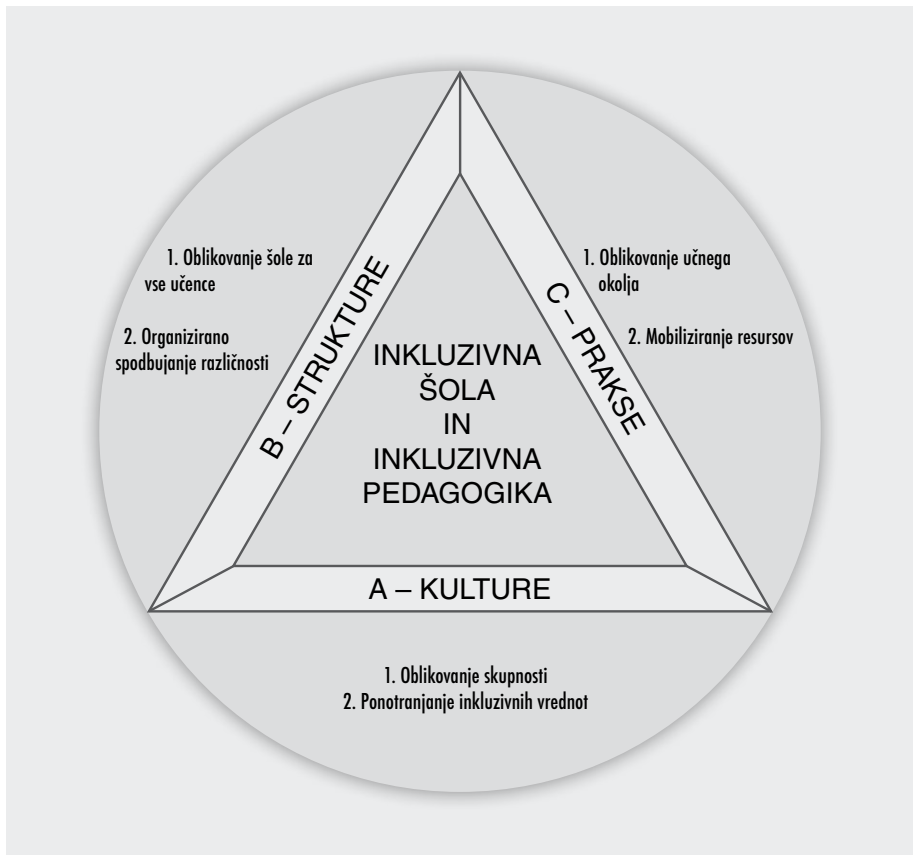
Slika 1



e) Cilj je: inkluzivno mišljenje in delovanje naj bi postali tako samoumevni, da sploh ne bomo potrebovali posebnega pojma zanj. V Heglovem smislu je inkluzija v splošni pedagogiki odpravljena. Ostra ločitev faz ni mogoča, kajti prekrivanja so in bodo obstajala tudi v prihodnje. Morda beseda inkluzija ostaja vizija, toda prizadevati si moramo za njeno uresničevanje in morda celo preseganje.

### 3. Indeks za inkluzijo

S salamanško izjavo je bila položena pot za razvoj instrumentarija, ki odpravlja ovire s ciljem »učenja in skupnega življenja v raznolikosti« (Boban in Hinz 2003). Leta 2000 sta angleška znanstvenika Tony Booth in Mel Ain-



Slika 2

scow po triletnem razvijanju, preizkušanju in znanstvenem spremljanju objavila »Index for Inclusion«,<sup>2</sup> ki vsebuje »natančen načrt, kako naj bodo odpravljene in presežene ovire za učenje in za udeležbo vseh učenk in učencev

<sup>2</sup> Indeks se je hitro razširil po svetu in je že preveden v približno 35 jezikov.

v učnem procesu« in je dober pripomoček, s katerim lahko razvijamo »inkluzivni zgled« (8).

Struktura indeksa:

- teorija in izhodišče,
- predlogi, kako oblikovati proces indeksa,
- vsebinska sistematika z dimenzijami, področji, indikatorji in z vprašanji,
- vprašalniki,
- literatura in slovar.

Sprva je bil indeks za inkluzijo predviden samo za enega otroka in se je osredotočal na vprašanje: kje otrok doživlja ovire in kako jih lahko odstranimo? Nato pa se je razširil na vso skupino ali oddelek in nato na celotno šolo.<sup>3</sup>

### 3.1 Koncept indeksa za inkluzijo (glej sliko št. 2):

**Dimenzija A:** »inkluzivne kulture« s področij »tvorjenje skupnosti« (A 1) in »ponotranjenje inkluzivnih vrednot« (A 2). Pomembno je temeljno vprašanje: kje smo na poti k inkluzivnemu razumevanju samega sebe?

**Dimenzija B:** osredotoča se na razvoj »inkluzivnih struktur« in ima za cilj, »razvijati šolo za vse« (B 1) in »organizirati šolo, ki spodbuja raznolikost« (B 2). Tu se zastavlja vprašanje: kako daleč je neka šola (ali kaka druga skupnost) na poti notranje organiziranosti ustanove, ki je odprta za vse?

**Dimenzija C:** teži k uveljavljanju »inkluzivnih praks« na področjih »organizacije učnega okolja« (C 1) in »mobilizacije resursov« (C 2). Indeks izpostavlja vprašanje, koliko so vsem učencem in učenkam dane možnosti za učenje, upoštevajoč njihove sposobnosti.<sup>4</sup>

Vsaka od teh treh dimenzij (A, B in C) vsebuje dve področji (A 1, A 2; B 1, B 2; C 1, C 2). Vsako od teh področij obsega indikatorje, ki pokažejo, katere ovire obstajajo v posamezni šoli. Vsak indikator postavlja nekaj zelo konkretnih vprašanj (glej sliko št. 3).

<sup>3</sup> V zadnjem času se uporablja tudi v področnih skupnostih, na primer v okrožju Wiener Neudorf. V ospredju zanimanja je vprašanje: kdo v naši občini doživlja ovire in kako jih lahko presežemo? (Wiener Neudorf 2008).

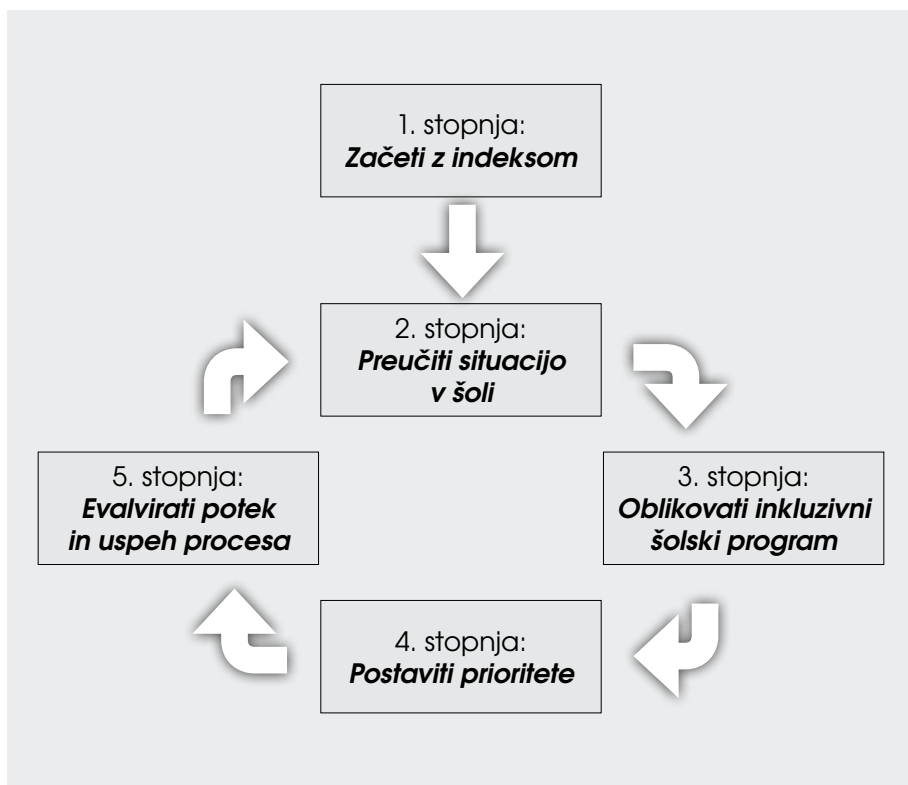
<sup>4</sup> To dosežemo s kreativnimi učnimi oblikami ali z vključevanjem staršev in zunanjih strokovnjakov kot resursov v pouk.

Dimenzije	Področja	Indikatorji	Vprašanja
A: inkluzivne kulture	A 1: oblikovanje skupnosti	1.1: vsak se počuti dobrodošlega	1. So ljudje že pred prvim stikom s šolo prijazno sprejeti?
			2.
			3.
			4.
			5.
			6.
			7.
			8.
			9.
			10.
		11.	
		1.2	
		1.3	
		1.4	
		1.5	
		1.6	
		1.7	
	A 2: zasidranje inkluzivnih vrednot		

Slika 3

Razvoj šole v smeri »šole za vse« poteka v petih fazah (glej sliko št. 4):

1. Najprej sta pomembni odločitev in pripravljenost šole, da začne proces indeksiranja: se želimo spustiti v to, da presežemo ovire učenja in skupnega življenja na naši šoli?
2. V drugem koraku osvetlimo šolsko situacijo: indeks s konkretnimi vprašanji k vsakemu indikatorju nam je lahko v dragoceno pomoč.
3. Razvijemo vizije in inkluzivni šolski program. Ta program lahko vsebuje tako dolgoročne in srednjeročne kakor tudi kratkoročne cilje in korake.
4. Od govorjenja preidemo k dejanjem. Celotnega programa tretje faze nam najbrž ne bo uspelo povsem pretvoriti v prakso, zato izberemo prioritete, ki jih resnično izvedemo.
5. Evalvacija (value = vrednost) ovrednoti, kaj je uresničevanje programa prineslo vsem udeležencem (učiteljem in učiteljicam, učencem in učenkam, staršem in ...).



Slika 4

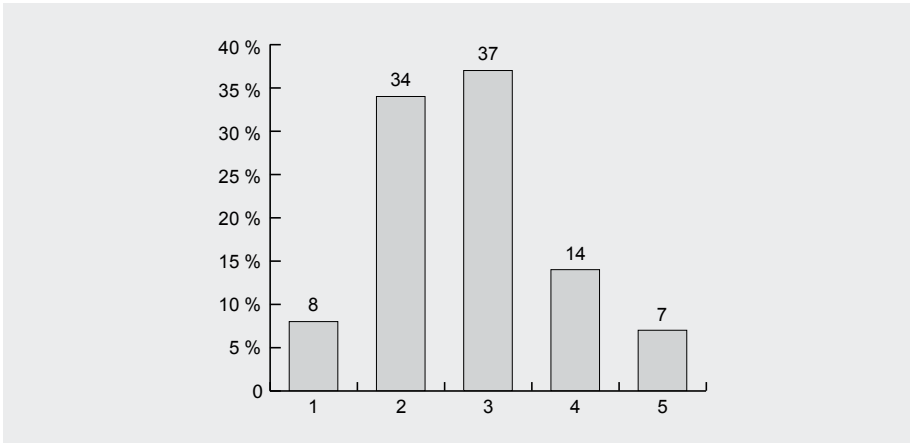
#### 4. Rezultati raziskave in trenutno stanje diskusije v Avstriji

Prepričani smo, da pojem integracija ne zadošča več za predstavitev tega, za kar naj bi si prizadevala današnja šola. Že dolgo ni več najpomembnejša integracija prizadetih ljudi. Vse od političnega obrata v letih 1989/1990 so se v Avstriji po šolah pokazale nove potrebe. Kako naj spodbujamo učence/ učenke, katerih materin jezik ni nemščina? Kako lahko živijo svojo kulturno in versko identiteto tako, da bodo obogateni vsi? Kako lahko vsak razvije svoje nadarjenosti in jih vnese v socialni kontekst? Katere možnosti zagotavlja zaznavanje heterogenosti?

##### 4.1 Zaznavanje inkluzije z vidika staršev in učiteljev/učiteljic

V avstrijsko raziskavo, ki je potekala v okviru projekta »Zaznavanje inkluzije z vidika staršev in učiteljev/učiteljic« (Knauder, Feiner in Schaupp 2006/2007), je bilo vključenih 424 avstrijsko-štajerskih staršev in 168 učiteljev (Knauder 2008, 11–28; Schaupp 2008, 29–44).

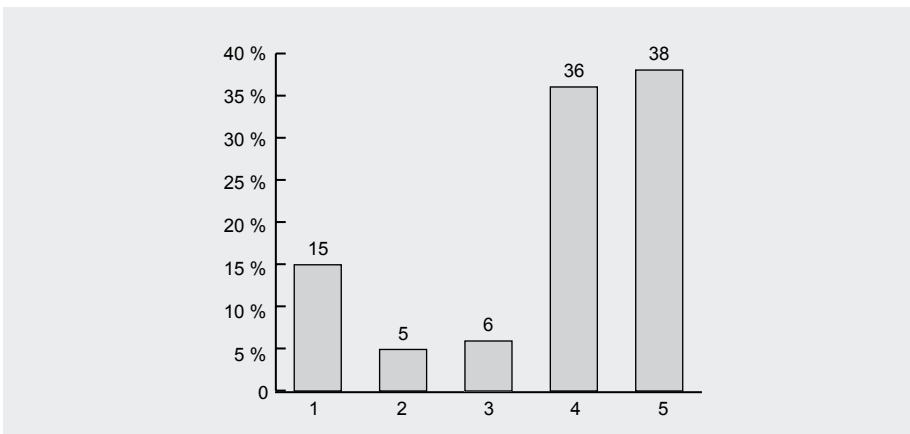
## Posebne šole za učence/učenke s prizadetostjo



Za prizadete otroke morajo obstajati posebne šole

Tu sta se izoblikovali dve nasprotujoči si mnenji staršev: vključevanje proti ločevanju. Na eni strani so »inkluzivno misleči starši« (73 %), ki so pozitivno razpoloženi do heterogenih skupin, na drugi strani pa imamo skupino »separativno mislečih staršev« (21 %), ki dajejo prednost segregativnim ukrepom in homogenim skupinam.

## Kakšno stališče učiteljev/učiteljic si želijo starši glede inkluzije?



Učitelji in učiteljice morajo biti pozitivno naravnani do inkluzije

74 % staršev meni, da je pozitiven odnos učiteljev in učiteljic do inkluzije nujen.

Odgovori na *odprta vprašanja* so pogosto bolj zgovorni kakor odstotki in ne le potrjujejo, temveč tudi bogatijo statistične ugotovitve. Od skupaj

424 (100 %) anketiranih staršev jih je 69 (16,3 %) izkoristilo povabilo k izražanju dodatnega mnenja (»Kaj še želim povedati?«):

Skupna raziskava	»Kaj še želim povedati?«
N = 424 (100 %)	N = 69 (16,3 %)

Za inkluzijo	Proti inkluziji	Nevtralno/diferencirano	Prilagajanje	Jezik	Nadarjenost	Vzgoja	Raziskava	Odločitev	Vseh skupaj
22	4	14	10	5	2	5	6	1	69
32 %	5,8 %	20,3 %	14,5 %	7,2 %	2,9 %	7,2 %	9 %	1,4 %	100 %

22 oseb (32 %) je *za* »inkluzivno šolo«, 4 osebe (5,8 %) pa so *proti* njej.

14 (20,3 %) vprašanih izraža diferencirani pogled, ki odtehta odgovore *za* in *proti*, vendar se v zvezi z inkluzijo proti segregaciji ne opredeljujejo enopomensko.

10 oseb (14,5 %) se zavzema *za* prilagoditev na »našo« kulturo in jezik, pri tem jih 5 (7,2 %) razume vprašanje jezika kot prioriteto.

Na vprašanje o spodbujanju nadarjenosti sta se odzvali dve osebi (2,9 %). Pri (majhni) skupini, ki se je izrekla *proti* inkluziji, deloma srečujemo čustveno obarvane izjave.<sup>5</sup> Če želimo tudi te ljudi pridobiti za inkluzijo, moramo najprej poskrbeti za odpravo predsodkov in za predelavo čustev. Le tako lahko zagotovimo upravičenost inkluzije. Preostali imajo o inkluzivnosti bolj pozitivno mnenje, čeprav jih spremljajo nekatera odprta vprašanja.<sup>6</sup>

## 4.2 Inkluzivna pedagogika z vidika veroučnih učiteljev

V obdobju od januarja do maja 2008 je bila pri učiteljih in učiteljicah verskega pouka izvedena pisna anketa o inkluziji. Vprašalnik je bil sestavljen iz uvoda, iz vprašanj o učitelju in šoli in iz vprašanj o indeksu za inkluzijo (Boban in Hinz 2003, 99 sl.). Pri anketi je sodelovalo 184 oseb, od tega 145 učiteljic in 38 učiteljev (21 %). Večina udeležencev in udeleženk je starih med 35 in 44 let (44 %) ter med 45 in 54 let (41 %). 10 % je mlajših in 5 % starejših. Četrtnina raziskovanih šol je v mestu, druge tri četrtine pa so na

<sup>5</sup> – Otroci s posebnimi potrebami, drugače obarvani in pripadniki drugih veroizpovedi sodijo v posebej zanje prirejene šole!

– Ne želim, da bi se moj otrok počutil kakor »tujec« v lastni deželi.

<sup>6</sup> – Za »normalne« otroke je dobro, če so v inkluzivnem razredu, ker se tako naučijo bolje ravnati s prizadetimi otroki.

– Skupno učenje je pomembno za razvoj otroka.

– Zdi se mi dobro, da imajo vsi otroci enake možnosti.

– Na naši OŠ uspešno uporabljajo ta model. Sem za. Ta model našim otrokom razširja obzorje (predvsem socialno).

– Če ne obremenjuje učiteljev, potem je inkluzija krasna stvar, ni pa je lahko izvajati.

Noben otrok naj ne bo prikrajšan, niti nadarjeni niti kakorkoli prizadeti. Je to mogoče izvesti? Če je, je to čudovito.

podeželju.

Anketirani učitelji in učiteljice so navedli:

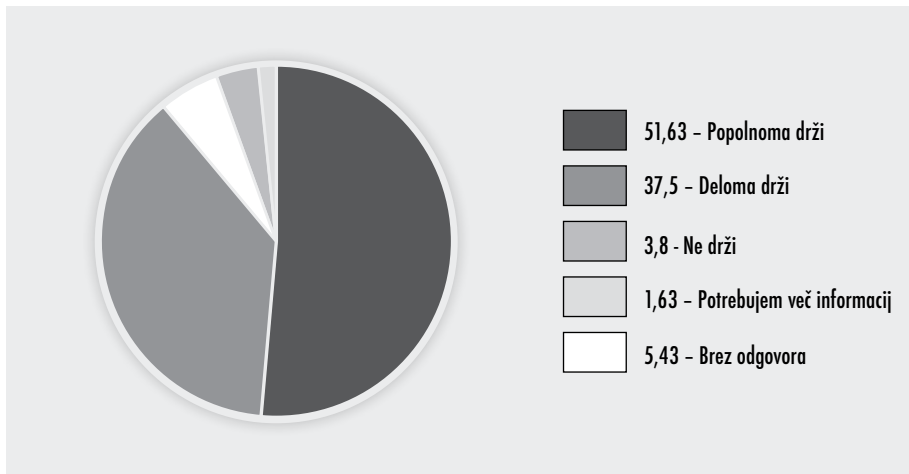
- vse šole (100 %) imajo učence in učenke, ki so pripadniki **katoliške** veroizpovedi;
- 76,1 % šol ima učence in učenke, ki so pripadniki **evangelicanske** veroizpovedi;
- 48,4 % šol ima učence in učenke, ki so pripadniki drugih **krščanskih** veroizpovedi;
- 66,8 % šol ima učence in učenke, ki so pripadniki **islamske** veroizpovedi;
- 26,6 % šol ima učence in učenke, ki so pripadniki **drugih veroizpovedi** (budistične, hinduistične, judovske, baha'i idr.).

V predstavljenem vprašalniku so točke od 1 do 24 vzete iz indeksa za inkluzijo in dodeljene naslednjim vsebinskim področjem: kultura (1–9), strukture (10–15) in praksa (16–24). Odgovori so si sledili na ocenjevalni lestvici takole: popolnoma drži; delno drži; ne drži; potrebujem več informacij. Razporeditev pogostnosti k posameznim točkam je prikazana s krožnim diagramom. Izračun  $\chi^2$  je bil izpeljan s sociografskima spremenljivkama »tip šole« in »kraj šole«.

V nadaljevanju so prikazani signifikantni rezultati.

#### 4.2.1 V šoli se vsak počuti dobrodošlega

Upoštevajoč obe pritrditvi (popolnoma drži in delno drži), pridemo do

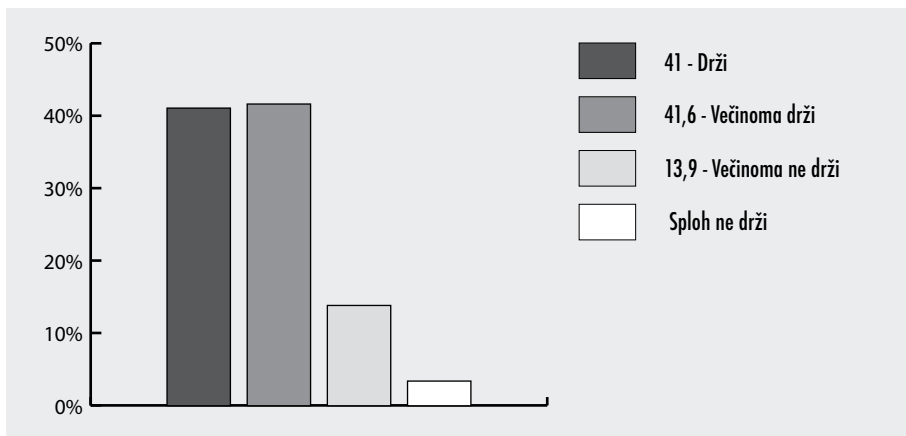


Točka 1: Na tej šoli se vsak počuti dobrodošel.

rezultata, da 89 % anketiranih učiteljev in učiteljic doživlja pozitivno sprejetost vseh učencev in učenk v šoli, kjer delujejo, 3,8 % pa jih le meni, da to ne drži. Te rezultate potrjujejo tudi odgovori na nekatera druga vprašanja, uporabljena

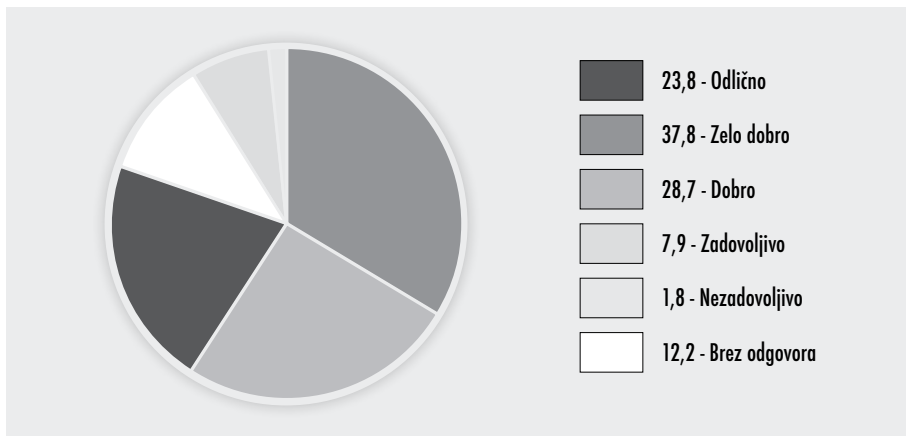
v omenjeni raziskavi.<sup>7</sup> Velika večina učiteljev torej signalizira, da se »inkluzivna kultura« dobro preliva v »inkluzivno strukturo«, to pa – vsaj z enega zornega kota učiteljev in učiteljic – rezultira tudi v solidni »inkluzivni praksi«.

#### 4.2.2 Ali je inkluzija uresničena v viziji šole?



Inkluzija je na zelo visokem mestu v viziji naše šole.

Proces inkluzije se začne v naših glavah, zato je ključno vprašanje, kako je ta dimenzija vključena v vizijo šole. V zvezi s tem sta odločilni trditvi 42 (»Inkluzija je na zelo visokem mestu v viziji moje šole«) in 43 (»Inkluzija je



Uresničevanje inkluzije na naši šoli.

<sup>7</sup> 87 % učiteljev in učiteljic se strinja s trditvijo: »Ko neki učenec ali učenka prvič pride na to šolo, mu/ji pomagamo, da se vživi« (točka 11). Nasprotnega mnenja je le 54 % vprašanih. Nadaljnjo konkretizacijo k točki 1 pomeni točka 14: s trditvijo »Učitelji in učiteljice uredijo šolo tako, da jo učenci/učenke radi obiskujejo« se strinja 95 % vprašanih, 2,7 % pa ne (točka 14). 94 % učiteljev in učiteljic zagotavlja: »Učitelji in učiteljice pripravijo pouk tako, da ga učenci/učenke radi obiskujejo.« (točka 16)

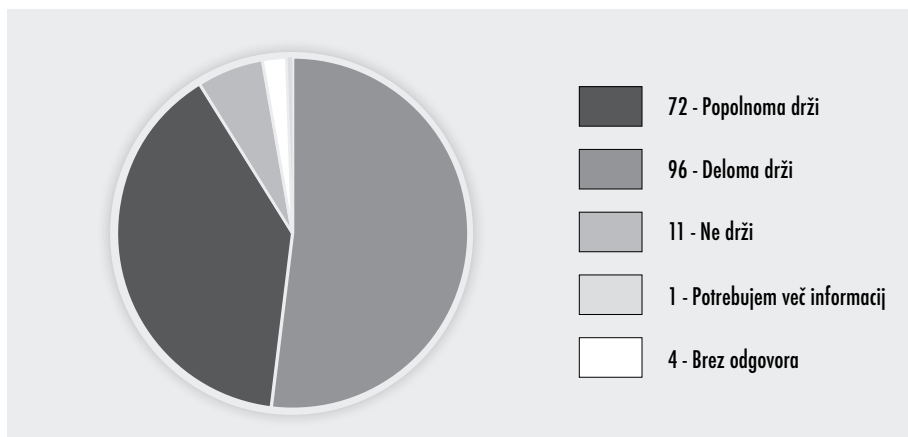


na zelo visokem mestu v našem učiteljskem zboru»). Obe kažeta podobne rezultate: da to »poponoma drži«, meni 83 % anketiranih, da »deloma drži«, pa 79 % anketiranih. Ni pa zanemarljiv odstotek tistih zaposlenih, ki so nasprotnega mnenja: 17 % pri trditvi 42 in 21 % pri trditvi 43.<sup>8</sup>

Anketirani učitelji/učiteljice so ocenjevali tudi uresničevanje inkluzije na šoli in posredovali zanimive rezultate.

V primerjavi s podobno raziskavo iz leta 2006/2007 se je ocena bistveno izboljšala: »zelo dobro« se je ocena s 14 % povzpela na skoraj 23,78 %; ocena »prav dobro« je s 37 % rahlo nižje (predtem 39 %); ocena »dobro« se je z 28,66 % proti 25 % predtem okrepila; ocena »zadostno« s 7,9 % proti 15 % predtem se je prav tako spustila, enako velja tudi za oceno »nezadostno«, ki je padla s 3 % na 1,83 %. Povečalo pa se je število tistih, ki na to vprašanje niso želeli odgovoriti (12,2 % zdaj, predtem pa le 3 %) (Knauder 2008, 19).

#### 4.2.3 Vzajemna pomoč in spoštovanje kot temelj »inkluzivne šolske klime«



Točka 4: Sodelavci in učenci spoštljivo ravnajo drug z drugim.

Kar 91 % anketiranih se popolnoma in deloma strinja s trditvijo: »Sodelavci/sodelavke in učenci/učenke spoštljivo ravnajo drug z drugim.« (točka 4) Takšna usmeritev je pogoj za šolsko klimo, v kateri komunikacija poteka na enakovredni ravni.

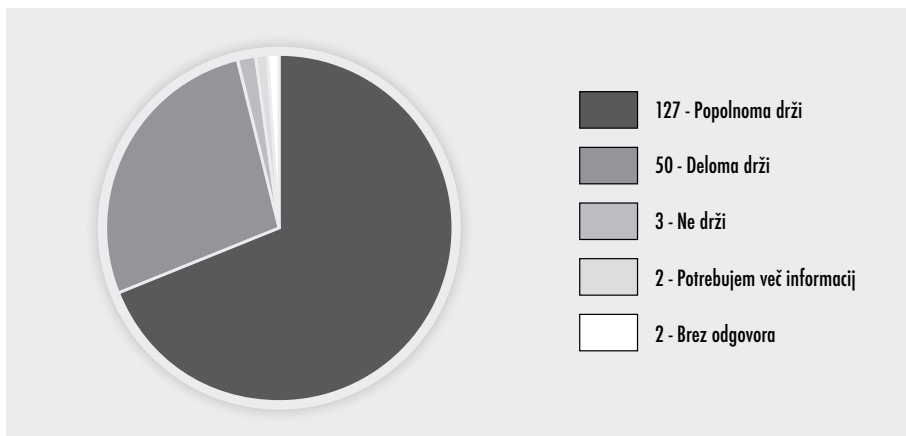
Trditev »Učenci/učenke in učitelji/učiteljice pravično ravnajo drug z drugim« (točka 20) prikazuje še boljši rezultat: kar 93 % se popolnoma oziroma delno strinja s tem.

Pri vprašanju »Ali si učenci/učenke pomagajo med seboj?« (točka 2) oziroma »Ali učitelji/učiteljice pričakujejo od njih, da bodo med poukom drug

<sup>8</sup> V raziskavi »Knauder, Feiner in Schaupp« iz obdobja 2006/2007 se je s trditvijo »Šolska inkluzija je cilj razvoja naše šole« strinjalo 74 % anketiranih učiteljev in učiteljic (Knauder 2008, 18).

drugemu pomagali?» (točka 19) se je paradigma skorajda zamenjala. Če je bilo za šolo nekoč (in je deloma še danes) značilno načelo konkurenčnosti (»Vsak naj v prvi vrsti poskrbi za svoje ocene«), se njen razvoj danes bolj približuje cilju, ki si ga je zastavila že Maria Montessori. Govorimo o načelu medsebojne pomoči: starejši pomagajo mlajšim, močnejši šibkejšim, pri posameznih predmetih boljši učenci preostalim.

#### 4.2.4 Enako ravnanje z vsemi – tudi s tujci



Točka 17: Učence vzgajamo za spoštovanje do ljudi, ki prihajajo iz drugih okolij

To vprašanje zadeva priseljence, saj so se vprašani odzivali na trditev: »Učence/učenke učimo, da spoštujejo ljudi, ki so drugačnega izvora kakor oni sami.« Vrednost 96 % (popolnoma drži in deloma drži) izraža, da so pedagoška prizadevanja učiteljev/učiteljic glede strpnosti, sprejemanja in celo spoštovanja tujcev zelo velika.

#### 4.2.5 Odstranjevanje ovir za ljudi s (telesno) prizadetostjo

S trditvijo »Šola poenostavlja dostop otrokom in mladostnikom z različnimi oblikami prizadetosti« (točka 10) se strinja 87 % vprašanih (popolnoma drži in deloma drži), 9 % pa jih meni, da to »ne drži«; to najbrž kaže na dejstvo, da še kar nekaj šol nima urejenih dostopov za telesno prizadete.

#### 4.2.6 Partnersko reševanje konfliktov kot prispevek k inkluzivni kulturi komunikacije

Trditvi »Vedenjski problemi/konflikti se rešujejo partnersko« (točka 13) in »Veliko naredimo za to, da preprečimo mobing in nasilje« (točka 15) sprejema 90 % oziroma 91 % vprašanih (popolnoma drži in deloma drži), to pa kaže na visoko stopnjo prizadevanja za senzibilno komunikacijo in pravičnost.

#### 4.2.7 »Mobiliziranje resursov« kot »inkluzivna praksa«

Mobiliziranje resursov »Vključevanje staršev kot partnerjev v šolo« (točka 5), ki je v indeksu za inkluzijo uvrščeno na področje C 2, dobi močno podporo (90 %). Če so bila združenja staršev pred 20 leti pogosto dokaj močna opozicija učiteljem in učiteljicam, se danes zdi, da je v Avstriji s sprejetjem Zakona o šolskem pouku (Schulunterrichtsgesetz 1986 – SchUG § 63a in 64), ki uresničuje šolsko partnerstvo (s šolskim in razrednim forumom oziroma odborom šolske skupnosti) cilj skoraj dosežen. Ker se na starše gleda ne več kot na »šoli tuje osebe«, temveč kot na dragocene resurse (prim. indeks za inkluzijo, C 2), sedaj laže in pogumneje vnašajo v šolsko življenje svoje interese, sposobnosti in znanje.

#### 4.2.8 »Na šoli želim spremeniti ...«

Veroučni učitelji so na vprašanje o »treh stvareh, ki bi jih na svoji šoli spremenili«, odgovorili z naslednjimi tematskimi težišči, ki so razvrščena na šest področij indeksa za inkluzijo (glej sliko št. 2):

##### Področje A – kultura:

1. Oblikovanje skupnosti: 28 mnenj (boljše partnersko sodelovanje med učiteljskim zborom in vodstvom; boljša komunikacija v učiteljskem zboru, solidarnost med učitelji/učiteljicami itd.).
2. Ponotranjenje inkluzivnih vrednot: 25 mnenj (spodbujanje kulture pogo-varjanja; več pohvale in manj graje; otrok v središču; solidarnost med učitelji/učiteljicami; nenasilen jezik, spoštljivo medsebojno ravnanje itd.).

##### Področje B – strukture:

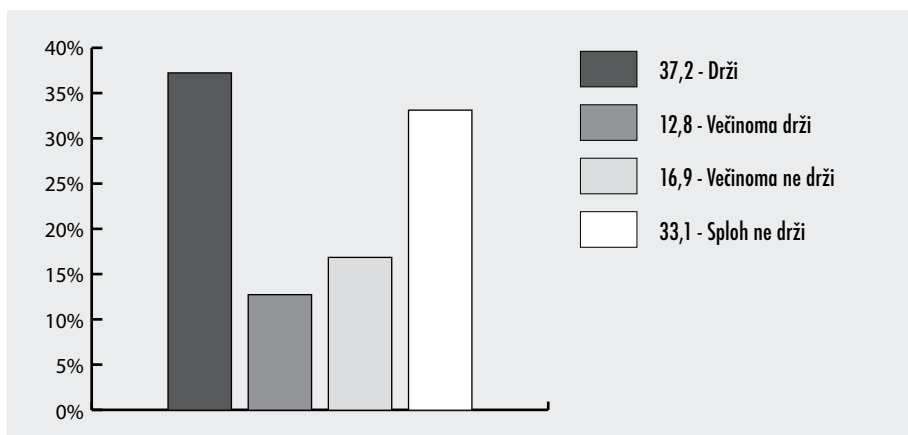
1. Razvoj šole za vse učence in učenke: 1 mnenje (možnosti za gibanje in za igro v odmorih, boljše oblikovanje prostorov).
2. Organizacija podpore za raznolikost: 32 mnenj (dvojna zasedba v večnacionalnih razredih; manjše število učencev/učenk, ustrezno izobraževanje za učitelje/učiteljice itd.).

##### Področje C – praksa:

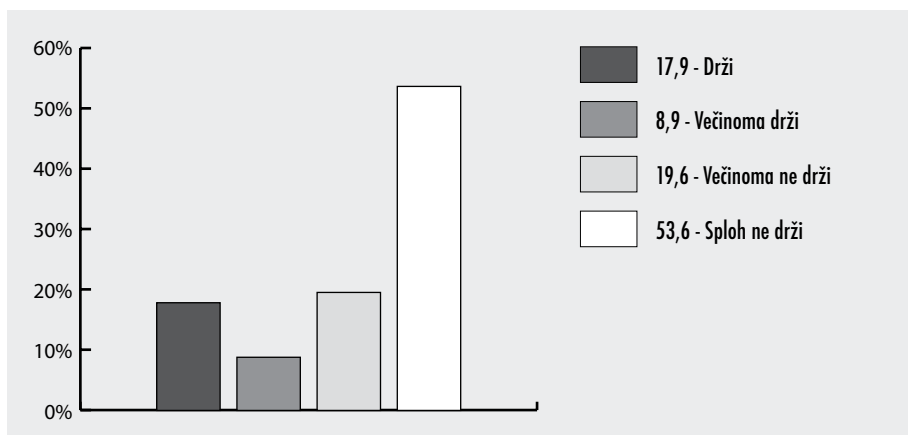
1. Organizacija učnega okolja: 56 mnenj (novosti pri pouku, odprto učenje, medkulturna praznovanja, upoštevanje mnenj učencev/učenk, svobodnejše oblikovanje urnika, skupne šolske aktivnosti, socialno učenje itd.).
2. Mobiliziranje resursov: 13 mnenj (sodelovanje s starši; psihologinja; finančni viri itd.).

### 4.3 Verska praznovanja, ki povezujejo vse veroizpovedi

Dokaj optimistični so rezultati raziskave, ki usmerjajo k verskim praznovanjem, kjer lahko sodelujejo učenci in učenke različnih veroizpovedi (točki 30 in 31).



Točka 30: Na šoli oblikujemo verska praznovanja v ekumenskem duhu in pri njih lahko sodelujejo tudi »drugi« kristjani.



Točka 31: Na šoli oblikujemo medreligijska verska praznovanja, pri katerih lahko sodelujejo vsi učenci (kristjani, muslimani...)

Na ekumenski ravni sprejema skupno praznovanje 50 % učiteljev in učiteljic, pri medverskih pa za zdaj le 27 % to kaže na dejstvo, da postaja ekumenska dimenzija vedno bolj samoumevna. Na medverskem področju prevladuje zadržanost, katere vzroki so lahko previdnost, negotovost, spoštovanje ali drugi dejavniki.

Študija pri ciljni skupini prepoznava veliko mero pripravljenosti in angažiranosti v smeri inkluzije, čeprav istočasno ugotavlja nekaj pojmovne negotovosti, zlasti glede razlikovanja med »integracijo« in »inkluzijo«. Zdi se, da pri tem vprašanju veliki večini veroučnih učiteljev še ni jasno, da »inkluzija« presega »integracijo« v smislu radikalnega razumevanja heterogenosti. Vsekakor se kaže občutna senzibilnost za heterogenost, pa tudi visoka motivacija za poglobljanje kvalifikacij v kompetentnem ravnanju z versko pluralnostjo.

## 5. Skladnost inkluzije z veroučnimi cilji in koncepti

Nobena točka indeksa za inkluzijo ni v neskladju s krščansko miselnostjo, prej nasprotno. Pedagoški koncept indeksa za inkluzijo pomaga pri uresničevanju vrednot, ki jih ima krščanstvo za najbolj zaželene in si prizadeva za njihovo uresničevanje. Inkluzivna pedagogika se trudi prav za to, kar je zasidrano tudi v krščanskem pojmovanju človeka.

### 5.1 Radikalno razumevanje heterogenosti in s tem individualnosti

Temelje tega razumevanja najdemo že v Prvi Mojzesovi knjigi (stvarjenje Adama in Eve) in v Psalmih: »Zares, ti si ustvaril moje ledvice, me stkal v materinem telesu. Zahvaljujem se ti, ker sem tako čudovito ustvarjen, čudovita so tvoja dela, moja duša te dobro pozna ... Moj zarodek so videle tvoje oči.« (Ps 139,13–16) Prerok Jeremija prejme obljubo, ki velja tudi danes za vsakega od *nas*: »Preden sem te upodobil v materinem telesu, sem te poznal« (Jer 1,5); Izaija pravi: »Nikar se ne boj ..., poklical sem te po imenu ..., ker si drag v mojih očeh, spoštovan in te ljubim, dam ljudi v zameno zate in ljudstva v zameno za tvoje življenje. Ne boj se, saj sem jaz s teboj ..., vsakega, ki ima ime po meni, ki sem ga sebi v slavo ustvaril, upodobil in naredil.« (Iz 49, 16a) Te izjave so napisane v ednini, to pomeni, da je vsak posameznik/vsaka posameznica obdarjen/-a z življenjem, izbran/-a od Boga. Individualnost je sve-topisemsko utemeljena kot od Boga dana enkratnost.

### 5.2 V skupnem življenju moramo odstraniti ovire

V Svetem pismu je »tematika ljudstva« najpomembnejši starozavezni vidik skupnosti. Gledano z vidika nove zaveze, pa v Jezusovem delovanju vidimo velikansko prizadevanje za integracijo, zgledno prikazano v ozdravitvi izobčenca. V novem svetu Boga ni nikomur treba klicati: »Nečisto! Nečisto!« in z zvončkom svariti pred okužbo in boleznijo. Jezus je dovolil, da so se ga dotikali. Naredil je, da so ponovno vključili tiste, ki so bili izključeni iz skupnosti. Vedno znova je odstranjeval meje ne le med zdravimi in prizadetimi in bolnimi, temveč tudi med premožnimi in socialno izobčenimi ali mitničarji in med pobožnimi in grešniki in prav tako med višjim slojem in takratnimi socialno nižje postavljenimi, kakor so bile ženske in otroci. Človeka je razumeval kot posameznika in ga je jemal resno, kot samostojno in enkratno bitje z vsemi njegovimi skrbmi in tegobami.

### 5.3 Raznolike nadarjenosti – multiple inteligentnosti

V inkluzivni pedagogiki si lahko veliko pomagamo z Gardnerjevim konceptom multiplih inteligentnosti, kakor opozarja Gerjolj (Gerjolj 2008), Bärbel Hausberger pa s tem nadaljuje v smeri »šolskega razvoja s spodbujanjem nadarjenosti« in z »didaktiko spodbujanja nadarjenosti« (Hausberger 2008).

»Tako pa je veliko delov, telo pa je eno. Ne more oko reči roki: 'Ne potrebujem te,' tudi ne glava nogam: 'Ne potrebujem vas.' Še več, telesni deli, ki se zdijo slabotnejši, so še bolj potrebni ... Vi pa ste Kristusovo telo in vsak zase del telesa.« (1 Kor 12)

Tisti, »ki se zdijo slabotnejši«, ne potrebujejo zgolj posebne skrbi, temveč imajo tudi svoje močne strani in talente. Zato so pomembni tako za močnejše od njih samih kakor tudi za celotni organizem skupnosti.

## 5.4 Multikulturalnost in ekumenizem

Sveto pismo nam prikazuje Boga, ki ne ločuje, temveč integrira; ki ne izključuje, temveč si želi individualnosti, ta individualnost pa podpira skupnost. To je Bog, ki vsem priznava enako čast od začetka: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril.« (1 Mz 1,27) Od vsega začetka sta v enakosti Bogu vsem ljudem dodeljeni enaki vrednost in čast; vsem, ne le zdravim, lepim, bogatim, močnim.

Izkušnja osvoboditve izraelskega ljudstva se ohranja v spominu ob vsakoletnem praznovanju pash: »Moj oče je bil blodeč Aramejec. Šel je v Egipt in je tam z malo ljudmi tujčeval. Tam pa je nastal iz njega velik, močan, številen narod.« (5 Mz 26,5)

Že v tori je zapisano, kako naj se vedemo do tujcev: »Če pri tebi biva tujec v vaši deželi, ga ne zatirajte!« (3 Mz 19,33)

V Jezusovem mišljenju in delovanju je bilo dovolj prostora za vse, tudi za ljudi z mejnih območij.<sup>9</sup>

## 6. Inkluzivna praksa, vidna v projektih

Na Akademiji za pedagogiko religije (sedaj Cerkevna pedagoška visoka šola) v Gradcu so bili v študijskem letu 2006/2007 izpeljani številni projekti:

- Na temo »multiple inteligentnosti«, od Boga dani talenti in karizme: »Mi smo zaklad, ker v skupnost vnašamo različne talente in karizme!« (Konrad in Reiterer 2007). Ta projekt je bil izveden, da bi svoje življenje videli kot božji dar, se v svoji individualnosti doživeli kot enkratni subjekt, se naučili ceniti in zaznavati darove vsakega posameznika.

- Skupni projekt krščanskega in muslimanskega verskega pouka: »Če bi bil naš razred vaš ...« (Feiner in Jantscher 2008). S simbolnimi dejanji, z izdelovanjem plakatov, z izmenjavo informacij o verstvih in s skupnim obdelovanjem smo opuščali predsodke in omogočali konstruktivno srečevanje.

<sup>9</sup> Npr. Sirofeničanka (Mt 25,21–28, prim. Mr 7,24–30).

## 7. Za sklep: »Normalno je, da smo različni« (Friedrich von Weizsäcker)

Izraženo v terminologiji geštaltpedagogike, bi lahko rekli, da je na začetku 3. tisočletja mogoče zaznati počasen upad ekskluzivnega mišljenja in težnjo po »dobrem geštaltu« (dobri podobi) v družbi v obliki inkluzivnih skupnosti, na primer v šoli za vse. Zdi se, da se v pedagogiki uresničuje, kar je apostol Pavel v prisposodbi (inkluzivne skupnosti) opisal kot eno telo z mnogimi udi, v katerem so šibkejši prav tako pomembni. Vsak človek je poklican, da po svojih sposobnostih in milostnih darovih prispeva k oblikovanju inkluzivnih skupnosti.

Jezus velja za model brezpogojnega sprejemanja človeka. Vsem je dal možnost, da so čutili človečnost: bolnim in zdravim, otrokom in odraslim, ženskam in moškim, prijateljem Rimljanov in strogo verujočim Judom, bogatim in revnim ... Omogočanje zdravnih, odrešujočih srečevanj je lahko smernica tudi za (verski) pouk.

Konfesionalni verski pouk, kakor ga prakticirajo v mnogih deželah, tudi v Avstriji, se bo v prihodnosti soočal z različnimi nalogami, med drugim tako z udomačitvijo v lastni veroizpovedi kakor s srečevanjem z drugimi. Konfesionalni verski pouk ima smisel in vrednost v obliki konfesionalno kooperativnega pouka. Opirajo se perspektive, ki vsaj v posamičnih uresničitvah – kakor na primer pri naših projektih – zasledujejo pomembne cilje dialoške komunikacije. Kajti »dialog in identiteta nista nasprotji, temveč rasteta proporcionalno. Ta izkušnja čaka na tiste, katerih vera je dovolj močna, da si bodo upali spustiti se v srečanje z drugim.« (Ladstätter 2005, 31) »Konfesionalno kooperativni pouk z učnimi koraki, ki bodo postopoma omogočali medverskost, recimo prek projektov, ima prihodnost in je v multikulturni družbi sposoben preživeti.« (Leimgruber 2007a, 372) Naše svete knjige, naše življenje, naša velika praznovanja, naše najpomembnejše molitve ... so teme, ki jih v teamskem poučevanju moremo in moramo uresničevati. S svojimi projekti želimo ustvariti šolo za prihodnost; šolo, ki ne bo izključevala nikogar, temveč bo odprta za vse, ki bo spodbujala vsakogar glede na njegove individualne sposobnosti, nagnjenja, interese in raznolike vrste inteligentnosti.

Na inkluzijo lahko gledamo kot na spodbudo za razvoj novega razumevanja vzgoje in izobraževanja. To je vizija nove družbe, ki sprejema in vključuje vse ljudi v njihovi različnosti in s tem uresničuje delček eshatoloških sanj o novih nebesih in novi Zemlji. Vsi smo poklicani, da uresničujemo te sanje in pričakujemo dokončno uresničitve. O tem govori tudi Dom Helder Camara, nekdanji nadškof iz Recifa v Braziliji, ko pravi: »Ko nekdo sanja sam, so to le sanje. Če jih sanja več skupaj, potem je to začetek nove resničnosti.«

## Reference

- Boban, Ines, in Andreas Hinz, ur. 2003. *Index für Inklusion. Lernen und Teilhabe in Schulen der Vielfalt entwickeln*. Halle, Saale: Martin-Luther-Universität.
- Bock, Irmgard, Johanna Dichtl, Horst Herion in Walter Prügger, ur. 2007. *Europa als Projekt. Religiöse Aspekte in einem politischen Kontext*. Berlin: Lit Verlag.
- Boff, Leonardo. 1996. Aus dem Scheitern Kraft gewinnen. Auf dem Weg zu einer neuen Spiritualität. V: Heinz Rothbucher, Rudolf Seitz in Rosemarie Donnenberg, ur. *Erfolg und Scheitern. Warum entwickeln sich Kinder nicht so, wie ErzieherInnen es wollen?*, 30 - 42 Salzburg: Müller.
- Booth, Tony, in Mel Ainscow. 2002. *The Index for Inclusion. Developing Learning and Participation in Schools*. 2. izd. Bristol: Centre for Studies on Inclusive Education.
- Bürli, Alois. 1997. Internationale Tendenzen in der Sonderpädagogik. Vergleichende Betrachtung mit dem Schwerpunkt auf den europäischen Raum. Hagen: Fernuniversität. Kurseinheit 4098-1-01-S1.
- Feiner, Franz, in Hannelore Knauder. 2007. Gestaltpädagogik als inklusive Pädagogik. V: *Zeitschrift für Integrative Gestaltpädagogik und Seelsorge* 44: 5-8.
- Feiner, Franz, in Barbara Jantscher. 2008. Gelebter Dialog. Christlicher und muslimischer Religionsunterricht - ein inklusionspädagogisches Projekt. V: Knauder idr. 2008, 321-330.
- Feuser, Georg. 2008. Von der Selektion über die Integration zur Inklusion: Grundlagen einer Allgemeinen (integrativen) Pädagogik. Gradec: KPH. Predavanje 4. aprila.
- Gerjolj, Stanko. 2008. Howard Gardners Theorie über multiple Intelligenz und ihre praktische Applikation - ein Weg des ganzheitlichen Lernens im Sinne der inklusiven Pädagogik. V: Knauder idr. 2008, 79-92.
- Hausberger, Bärbel. 2008. Begabte Kinder entdecken und fördern - eine Herausforderung für Schule und Gesellschaft. V: Knauder idr. 2008, 93-118.
- Inklusionspädagogik. 2008. [Http://www.inklusionspaedagogik.de](http://www.inklusionspaedagogik.de) (pridobljeno: 10. 7.).
- Knauder, Hannelore. 2008. Schulische Inklusion wahrnehmen und verwirklichen. V: Knauder idr. 2008, 11-28.
- Knauder, Hannelore, Franz Feiner in Hubert Schaupp, ur. 2008. *Jede/r ist willkommen. Die inklusive Schule - Theoretische Perspektiven und praktische Beispiele*. Graz: Leykam.
- Konrad, Michaela, in Michaela Reiterer. 2007. Projekt »Wir sind ein Schatz, weil wir unsere verschiedenen Talente und Charismen in die Gemeinschaft einbringen!« V: *Unser Weg* 62:97-99.
- Ladstätter, Markus. 2005. Dialog der Religionen und interreligiöses Lernen. Grundlegende Aspekte aus christlich-theologischer Sicht. V: *ÖRF* 15:25-32.
- Leimgruber, Stephan. 2007a. Neue Perspektiven interreligiöses Lernens. *Stimmen der Zeit*, št.6:363-374.
- - -. 2007b. *Interreligiöses Lernen*. München: Kösel.
- Sander, Alfred. 2003. *Über die Integration zur Inklusion*. St. Ingbert: Röhring.
- Schaupp, Hubert. 2008. Bildungspolitische Grundaspekte und kritische Sichtweisen zur Inklusion. V: Knauder idr. 2008, 29-44.
- Wiener Neudorf. 2008. Inklusion. Vernetzungsprojekt der Bildungseinrichtungen Wiener Neudorfs und Schulentwicklung nach den Richtlinien des Index für Inklusion. [Http://www.wiener-neudorf.gv.at/](http://www.wiener-neudorf.gv.at/) (pridobljeno:10. 7.).



Iztok Mozetič

## Agitprop in Cerkev: nekatere značilnosti v Sloveniji v letih 1945–1954

*Povzetek:* Agitacija in propaganda oziroma agitprop komunističnih partij je bil sredstvo za pridobivanje in vzgojo somišljenikov. Začetki segajo v Rusijo po oktobrski revoluciji leta 1917. V Sloveniji je imel po drugi svetovni vojni agitprop velik pomen, posebno nad področjem kulture. Agitacija in propaganda proti veri sta bili načrtni in sistematični, želeli sta razkrinkati »laž« religije. Še prav posebno sta bili napadalni do katoliške Cerkve, do njenega delovanja in vloge v družbi, do duhovnikov, do verouka in sploh do vsega, kar je bilo povezano s katoliško Cerkvijo. Pri tem sta uporabili vsa takrat razpoložljiva sredstva, zlasti tisk.

*Ključne besede:* agitacija, agitprop, komunistična partija, propaganda, tisk, verouk

*Abstract:* **Agitprop and the Church: certain characteristics in Slovenia in the years 1945-1954**

Agitation and propaganda, i.e. Agitprop of communist parties was a means to recruit and educate fellow travellers. The beginnings can be traced to Russia after the October Revolution in 1917. In Slovenia after the Second World War, agitprop was of great significance, in particular in the domain of culture. Agitation and propaganda against religion were planned and systematic, aimed at unmasking the "lie" of religion. Agitprop was particularly aggressive toward the Catholic Church, its operations and role in society, toward priests, religious education and, in general, anything related to the Catholic Church. In their attacks Agitprop made use of the then available means, in particular the press.

*Key words:* agitation, agitprop, communist party, propaganda, print, religious instruction, catechism

Propaganda je sestavni del našega življenja. Njena moč in vpliv se kažeta kot pomemben del sooblikovanja družbe. Njen namen se velikokrat izrazi šele pri posledicah. Ljudje se radi prilagajajo mišljenju ljudi okoli sebe, ker se ne želijo izpostavljati. Zato se s politično propagando lahko vpliva na javno mnenje.

Izraz propaganda je nastal v 17. stoletju. Leta 1622 je papež Gregor XV. ustanovil kongregacijo De propaganda fide za širjenje vere in za misijonsko dejavnost Cerkve. Zemeljsko oblo so razdelili na trinajst področij, za vsako je bil pristojen po en kardinal. Misijonarjem je bilo naloženo dušnopastirsko delovanje, že od začetka pa je bilo prepovedano politično udejstvovanje. Propaganda kot načrtno razširjanje nazorskih ali političnih idej se je razmahnila v prvi polovici 20. stoletja.

S komunistično propagando povezujemo agitacijo. Iz besed agitacija in propaganda je tako nastal pojem »agitprop«. To je bila politična dejavnost, sredstvo boja političnih strank za pridobivanje in vzgojo somišljenikov. Pomenil pa je tudi partijske oddelke ali komisije, ki so se ukvarjale z agitacijo in propagando. Agitprop se je uveljavil v Rusiji po oktobrski revoluciji leta 1917. Sestavljen je bil iz sektorja za notranje zadeve in iz sektorja za tujino. Njegov cilj je bilo širjenje komunizma v Sovjetski zvezi in po svetu. Namen agitpropa je izhajal iz teorije komunistične partije o nujnosti oblikovanja revolucionarne in socialistične zavesti množic, in to na podlagi kratkoročnih in dolgoročnih ciljev komunistične preobrazbe družbe. Za prvotno zasnovo agitpropa je bila značilna usmerjenost k novim tehnološkim (plakati, radio, film) in organizacijskim sredstvom, pa tudi na družbeno uporabno vlogo umetnosti. Agitprop je povečeval dosežke komunizma, Združene države Amerike in države Zahodne Evrope pa je prikazoval kot imperialistične in kapitalistične v smislu izkoriščanja delavcev. Ljudi, kolektive, vojaške enote, najrazličnejše ustanove je pripravljal za izpolnjevanje nalog, ki jih je postavila komunistična partija.

Med drugo svetovno vojno je imel Izvršni odbor Osvobodilne fronte propagandno komisijo, ki je pri uredništvu Slovenskega poročevalca izdala več publikacij, konec leta 1944 tudi publikacijo *Agitacija in propaganda*. V njej je bilo poudarjeno, da mora biti propaganda prožna in iznajdljiva, da morajo propagandne komisije iskati nove načine pri svojem delu in nenehno poročati o političnem stanju v okraju in o sovražnikovi propagandi.

Po koncu druge svetovne vojne je bila zelo široka in intenzivna propaganda za slovensko-jugoslovansko mejo, posebno v času priprav in samega zasedanja mirovne konference, ko je bila pomembna sklenitev mirovne pogodbe z Italijo. Vključeni so bili vsi mediji in načini sporočanja. Politične, umetniške, izrazoslovne, psihološke in ideološke razsežnosti so bile v časopisu, radiu in filmu ter na javnih zborovanjih. S tem je bila povezana uporaba raznih napisov, resolucij domačim in tujim politikom, transparentov, plakatov, letakov in grafitov na hišah. »Vsaka politika se zaveda pomena propagandne dejavnosti za dosego svojih ciljev. Večji in višji kot so cilji, obširnejša, intenzivnejša in vedno skrbnejše načrtovana je ta dejavnost.« (Nečak 1997, 555)

Agitprop je po vojni dobil vlogo vrhovnega nadzornika nad področjem kulture. Dejansko je imel večji vpliv in pristojnosti kakor oblast sama. Vse agitacijsko, propagandno in kulturno-prosvetno delo je skušala komunistična partija organizirati in združiti pod vodstvom partijskih komitejev. Stanje po vojni je zahtevalo bolj organizirane pristope, z neposrednim vodenjem iz partijskih centrov. Glavna naloga agitpropa sta bila ideološki dvig partijskega kadra in politična vzgoja ljudskih množic.

Agitprop je obsegal sektor za tisk in agitacijo, teoretsko-predavateljski sektor, kulturni sektor, organizacijsko-tehnični sektor in pedagoški sektor. Vodje sektorjev in član partijskega vodstva, odgovoren za agitprop, so sestavljali komisijo za agitacijo in propagando. Vodja sektorja za tisk in agitacijo je spremljal tisk in skrbel za pravilno obravnavanje vprašanj v tisku. Vodja teoretsko-pre-

davateljskega sektorja je imel podobne naloge kakor vodja sektorja za tisk in agitacijo, poleg tega je še načrtoval vzgojno delo iz teorije marksizma-leninizma za partijske organizacije. Vodja kulturnega sektorja je imel organizacijo in nadzor nad kulturo (gledališča, orkestri, zbori, razstave, kino, literarne in kulturne prireditve, izdajanje literature ipd.). Vodja organizacijsko-tehničnega sektorja je skrbel za tehnična sredstva in za pravilno razdelitev teh sredstev (tiskani material, papir, transparenti ipd.). Vodja pedagoškega sektorja pa je skrbel za izbor učbenikov za šole in za smer vzgoje.

Vodja agitpropa je skrbel tudi za širjenje partijske linije, in to prek agitatorjev množičnih organizacij (Osvobodilne fronte, Antifašistične fronte žensk, Zveze komunistične mladine ipd.). Agitprop je imel različna imena: uprava za agitacijo in propagando, komisija za agitacijo in propagando, kulturno-prosvetni oddelek (Gabrič 1991, 494–496).

Pomen agitpropa je poudarila Lidija Šentjunc, ki je bila takrat članica politbiroja Centralnega komiteja komunistične partije Slovenije, na sestanku propagandistov Centralnega komiteja komunistične partije Slovenije dne 1. februarja 1947, ko je med drugim rekla: »Agitpropsko delo je danes bistveno partijsko delo in se morajo z agitpropskim delom baviti ne samo oddelki Agitpropa pri komitetih, ampak komiteti kot celota, baviti se morajo z agitpropskim delom vse naše partijske organizacije, vsak sleherni naš partijec.« (AS 1589/III, t.e. 30, a.e. 780)

Pri tem so imeli poseben pomen časopisi. »Naši časopisi ki izhajajo v ogromnih nakladah, so mogočno sredstvo politične vzgoje prebivalstva. Časopisi so nenadomestljiva opora naših propagandistov in agitatorjev, oni dajejo agitatorju material ki mu je potreben vsak dan, da pojasnjuje prebivalstvu vsa vprašanja tekočega življenja.« (t.e. 32, a.e. 879)

V nadaljevanju sledi prikaz ključnega arhivskega gradiva Centralnega komiteja Zveze komunistov Slovenije, ki je zbrano pod naslovom *Komisija za agitacijo in propagando* in se dotika vere, Cerkve, verouka, Cirilmetodijskega društva in Mohorjeve družbe. Dobro je osvežiti, da so komunistične partije, ki so prišle na oblast po drugi svetovni vojni v Evropi, med svoje cilje uvedle tudi izločitev Cerkve iz javnega življenja in postopno uničenje vere. Zato so države s pomočjo tajnih služb in uradov za verske skupnosti pritiskale na nastanek domoljubnih stanovskih združenj, ki so veljala kot poklicna združenja domoljubnih duhovnikov. Tako so hotele doseči diferenciacijo med duhovniki, med škofi, med verniki in tudi z Apostolskim sedežem. V Ljubljani je bilo na ustanovnem srečanju dne 20. in 21. septembra 1949 ustanovljeno Cirilmetodijsko društvo. Glede Mohorjeve družbe so odborniki s tajnikom Franom Saleškim Finžgarjem takoj po vojni načrtovali oživitev dela. Težave so se povečale, ko so dne 27. novembra 1947 v Ljubljani ustanovili zadrugo: Tiskarna Družbe sv. Mohorja, tiskovna in produktivna zadruga v Celju, ki je začela delovati vzporedno s cerkveno bratovščino Družbo sv. Mohorja. Nova zadruga je začela izdajati vrsto knjig, ki niso bile vse v duhu Mohorjeve družbe, ustvarjale pa so videz, da izhaja veliko raznovrstnih mohorskih knjig. Izgovor »pomanjkanje papirja« in težave s tiskarno so povzročili, da je v letih 1949–1951 upadlo število članov na samo 40 000 (Smolik 1992, 18).

## 1. V prvih povojnih letih

Edvard Kardelj je leta 1945 v referatu (ni ugotovljeno, kje in kdaj ga je imel) poudaril pomen agrarne reforme in civilne poroke, s tem pa naj bi bil zmanjšan vpliv Cerkve. Propagande in njenih težav se je dotaknil v referatu *Nauki iz volitev in volilne kampanije*, ki ga je imel v Ljubljani dne 22. novembra 1945, prav tako tudi v referatu *O volitvah* na partijski konferenci z dne 29. novembra 1945. »Propaganda je premalo konkretna. Treba je načelne in dektivne članke analizirati in konkretizirati. Merilo za ljudske množice je kaj naredimo od tega kar govorimo. Preveč je frazarenja. Govorimo o 'narodov hlapcev in narodov junakov' o 'ljudski oblasti', ne govorimo pa kaj nam prinaša nova Jugoslavija. Propaganda je preveč nacionalistična. Preveč je fraz o nacionalizmu, premalo o vlogi delavca in kmeta. Članki se ne diskultirajo in analizirajo ter konkretizirajo (Sovjetska praksa vse konkretizira – analizira). Propaganda je nasedla malomeščanstvu. Zanimarjena je teoretična ideološka izobrazba. Samo govorimo o tem. Proučevati je treba ideološko snov, ki bo prinesla ideološki dvig. Uvesti je treba po celi Partiji stalno učenje in študij ter ta študij redno kontrolirati. Propaganda mora vse sklepe in zakone razčleniti.

Duhovščina: preveč smo defenzivni. Napačno odgovarjamo n.pr. 'Mi ni smo proti veri' povedati in pokazati je treba: 'kleru fašisti so proti ljudstvu'.« (AS 1589/III, t.e. 32, a.e. 873)

Komunistična partija si je torej po vojni prizadevala, da bi bili agitacija in propaganda proti veri sistematični in dobro utemeljeni ob ideološki izobrazbi. Skušala je upravičiti svoje preganjanje Cerkve in napraviti vtis, da duhovniki ogrožajo ljudi.

Protiverske propagande se je dotaknil sestavek *O vprašanjih propagande, tiska in agitacije* z datumom 21. februar 1946, ki je spodbujal misel, da je med komunisti posameznih narodnosti treba ustanoviti posebne krožke za protiversko propagando med narodnimi manjšinami in da je treba izdati posebno literaturo (t.e. 32, a.e. 879, točka 49).

V začetku leta 1946 (14. marca) je bil napisan sestavek z naslovom *O protiverski agitaciji in propagandi*, in to v povezavi s stanjem v takratni Zvezi sovjetskih socialističnih republik. Razvil je misel, da je revolucija razmajala verske predsodke ljudi z razkrinkanjem protirevolucionarne vloge Cerkve, da je potrebna sistematična propaganda za odkrivanje laži religije, v pomoč pa ji bo ustrezna literatura. Nujno potrebno je izdelati metode za odstranitev verskih predsodkov. Komunistična partija pa bo pri tem uspešna, če bo čimprej in čim bolj organizirala agitatorje in propagandiste za boj proti veri.

»V sistemu vedno obsežnejše množične propagande, ki jo Partija uporablja v vse bolj in bolj širokih mejah, je treba posvetiti posebno pozornost in dati posebno mesto množični protiverski propagandi s pomočjo živih in razumljivih predavanj, za katera je potrebno skrbno izbirati predavatelje s pritegovanjem specialistov za prirodoslovje in materializem. Umestno je, da se poskrbi za izdelavo posebnih metod protiverske propagande, metod, ki bodo ustrezale socialnemu krogu poslušalcev.

Partija bo uspešno izpolnila te naloge, če bo znala v najkrajšem času na široko organizirati izvežbavanje agitatorjev in propagandistov za boj proti veri, uporabljajoč v ta namen vse oblike sovjetsko-partijske prosvete, začeni s komunističnimi univerzami.«

Treba je vpeljati posebne tečaje glede religije, verovanja in cerkvenih družb, treba je podpirati protiverske krožke in seminarje. Zato je pristojno partijsko vodstvo.

»Ko uvaja sistematično protiversko propagando in agitacijo, ki je eno izmed najbolj učinkovitih sredstev za razširitev vpliva Partije na široke delovne množice, Partija ne sme pozabljati, da vsa naša protiverska agitacija in propaganda ne bo mogla prodreti v ljudsko maso vse dotlej, dokler se končno ne premakne z mrtve točke šolsko izobraževanje delovnih množic v mestu in na vasi v duhu znanstvenega materialističnega prirodoslovja in dokler bo znatna večina kmečkega prebivalstva nepismena.« (t.e. 32, a.e. 879)

Drugače je komunistična partija med svoje glavne nasprotnike uvrščala prav duhovnike in njihovo »reakcionarno propagando«, ki naj bi jo izvajali s pridigami, v spovednicah, z različnimi organizacijami (Marijina kongregacija, Katoliška akcija) in s pobožnostmi. Vsebina te propagande naj bi se dotikala preganjanja vere v povezavi s procesi proti duhovnikom, zaostri la naj bi tudi vprašanje vzgoje. Vse to z uporabo tiska (t.e. 30, a.e. 778).

Ena od sklepnih ugotovitev seje agitpropa Centralnega komiteja komunistične partije Slovenije dne 30. novembra 1948 je bila tudi zaostritev ideološke borbe na vasi, predvsem proti klerikalizmu. Treba je iskati nove prijeme (čitalnice, klube, stalne kulturne prireditve, izlete, šport ipd.). Še posebno mladinske organizacije in Antifašistična fronta žena morajo zaostriti ta boj (t.e. 30, a.e. 782).

Na seji politbiroja Centralnega komiteja komunistične partije Slovenije dne 20. novembra 1950 je bilo med sklepi poudarjeno, naj agitprop pripravi program za politično problematiko boja proti veri, pa tudi niz predavanj na to temo. Vpliv religije je treba zaostriti predvsem v mladinskih organizacijah. Verouk se prenese iz šol v cerkve in hkrati se zagotovi nadzor. Razlikovati je treba diferenciacijo med duhovniki in načelno borbo z vplivom religije (Drnovšek 2000, 235).

## 2. Po preureditvi agitpropa

Agitprop komisija pri Centralnem komiteju komunistične partije Slovenije je bila na novo oblikovana na seji dne 9. decembra 1950. Vodil jo je Boris Zihlerl. Ustanovljenih je bilo pet podkomisij: za tisk in agitacijo, za teoretsko ideološko delo, za zunanjo propagando, za kulturno-umetnostna in ljudsko-prosvetna vprašanja, za šolska in mladinsko-vzgojna vprašanja. Glede odnosa do katoliške Cerkve se ni nič spremenilo. Še vedno je veljalo, da se je treba boriti proti Vatikanu (AS 1589/III, t.e. 30, a.e. 729, 5). Na drugi redni seji na novo oblikovane agitprop komisije dne 20. decembra 1950 je bilo v poročilu zapisano, da verouk ni v porastu. »Ne gre za to, da se začne

široka propaganda proti veri, pač pa, da se preko založb in Ljudske prosvete nudi ljudem široka izobrazba v vseh področjih življenja.« (t.e. 730, a.e. 30, 3) Na dveh naslednjih sejah v letu 1951 so se dotaknili praznovanja 80-letnice pisatelja Frana Saleškega Finžgarja (t.e. 30, a.e. 731) in dela Publicistične sekcije za 10-letnico Osvobodilne fronte, ki je med drugim pripravila tudi knjigo publicista Frančka Sajeta *Dokumenti o protiljudskem delu duhovščine*. Ugotovljeno je bilo, da ni spornih mest, vendar pa, da so še manjše pomanjkljivosti, za katere ni dokumentov (t.e. 30, a.e. 732). V letu 1952 je bil na sestanku dne 5. januarja eden od sklepov, da je treba boj proti klerikalni reakciji v časopisih dopolniti z globljimi sestavki, na Univerzi pa, da je treba upokojiti nekaj starih teologov (t.e. 30, a.e. 738, 8. sklep).

Dne 25. novembra 1952 je potekala razprava o Mohorjevi družbi. Bistvo je bila poostritev nadzora nad Mohorjevo družbo. O tem so bili sprejeti sklepi.

»1. Tiskarna v Celju naj postane podjetje MLO Celje, Mohorjeva družba pa naj se pri tiskanju smatra kot privatna družba, ugotoviti še vse privilegije, ki jih uživa Mohorjeva družba v raznih oblikah. Stanje v tiskarni je treba pregledati in poskerbeti, da pride dejansko v naše roke.

2. Dalje je treba onemogočiti različne prevajalce, ki nastopajo pri drugih založbah, tako da njihovo delo za Mohorjevo družbo dejansko plačuje država.

3. Na podlagi konstatacije, da smo v politiki do Mohorjeve družbe v letih od 1945 dalje bili v defenzivi in postopoma izgubivali pozicije, ki smo jih v Mohorjevi družbi imeli je bilo sklenjeno, da se s sistematično politiko čim prej dobijo vse pozicije v tej družbi in se bo potem videlo kako je z imenom družbe same. Treba pa je ustvariti vse pogoje, da čimprej dokončno pride v naše roke in da potem pride do preimenovanja oziroma zlitja v Prešernovo knjižnico. Takoj je treba začeti z javno kritiko Mohorjeve družbe in njenih dosedanjih publikacij /za leto 1953, Kimovec, Zihel/ in v zvezi s tem začeti najprej v 'Novem svetu' nakar bi se stvar prenesla na ostali tisk /Socialistična misel, Poročevalec itd./ in preko organizacij /Ljudska prosveta/ v javnost.

4. Sklenjeno je bilo še, da dobimo takoj vse izdaje Mohorjeve družbe, da se pregleda kako je z njihovo knjigarno v Ljubljani, da se v tiskarni onemogoči tiskanje raznih publikacij družbe.

5. Tovariša Žiga in Miško Kranjec prevzameta partijsko odgovornost, da z stalnim in kontinuiranim delom organizirata izvedbo vseh teh nalog.« (t.e. 30, a.e. 741)

Podkomisija za ideološko-vzgojno delo je na sestanku dne 18. decembra 1950 pripravila nekaj nalog glede Cerkve in vere. O tem je spregovoril član dr. Jože Potrč.

»Nekatere aktualne naloge: Tov. Potrč opozori na zelo perečo nalogo: pristopiti k sistematičnemu delu za pobijanje vpliva duhovščine in religije ter za pravilen odnos partijcev do vprašanj religije. Izdelati je treba našo strategijo in taktiko v tem boju.

Cilj je: osvoboditev izpod političnega vpliva duhovščine (Vatikan, bega) ter osvoboditev ljudi od religioznih predsodkov. Taktika za dosego tega cilja

mora biti nevsiljiva, ne sektaška, diferencirana po tem, h komu pristopaš (proletariat, vas). Boj proti religiji voditi v okviru boja proti predsodkom.

## 2.1 Glavni problemi:

*Partija in religija:* krepiti načelen odnos partijcev do religije (krst, poroka, verouk). Propaganda in ustvarjanje vzdušja v sindikatih. Zgled partijcev, zgled trdnega pricipialnega odnosa do religioznih vprašanj in predsodkov lahko doseže najboljše uspeh.

*Država in kler:* Vprašanje CM društva. V ljudski oblasti ti ljudje ne morejo imeti nobene pozicije. Vzeti jim iniciativo v gospodarskem, političnem in kulturno – prosvetnem življenju, kjer jo imajo. Diferenciacija med duhovščino.

*Antireligiozni boj:* predavanje in diskusija o religiji, znanstvenem svetovnem nazoru, o morali (komunistična morala : krščanska morala), o zgodovinskem postanku in zgodovini religij (razvoj družbe – prikazati izvor religije). Organiziran vpliv preko knjižnic z izbranimi knjigami, preko gledališča (ljudske prosvete) z izbranimi ljudskimi igrami ('Krivoprisežnik Anzengruberja', ki ima v originalu tendenco proti religiozni ozkosti in omejenosti – v redakciji naših klerikalcev pa izrazito klerikalno moralistično tendenco). Film, radio – pobijati v okviru boja proti predsodkom (znanstvena razlaga prirodnih pojavov, biologija, smešenje vražarstva in pod.). Poiskati forme za odvajanje otrok od verouka, odvrčanje odraslih cerkve.

V najkrajšem času pripraviti spisek marksistične in druge znanstvene literature o religiji, ki lahko posluži kot osnova za predavanja. Pripraviti spisek beletristike, ki emancipira od religije – za biblioteke. Podobno tudi spisek gledaliških komadov – ljudskih iger.« (t.e. 30, a.e. 742)

Dne 14. junija 1952 je podkomisija za ideološko vzgojno delo razpravljala o brošurah »z antiklerikalno in antireligiozno vsebino«. Te bi morale biti pisane na znanstveni podlagi, vendar čim bolj poljudno agitacijsko, za čim širši krog ljudi. Osvetljevale naj bi reakcionarno stališče Cerkve in reakcionarno vlogo religije v družbenem življenju v odnosu do kulture, do znanosti in do socialno-političnih vprašanj. Vse to za krepitev »antiklerikalne in antireligiozne borbe na osnovi konkretnih zgodovinskih dejstev z aktualno vsebino«. V razpravi so bili dani predlogi tém, in to odnos Cerkve do šole, do agrarnega vprašanja, do ženskega vprašanja, o zgodovini jezuitov vse do katoliške akcije, odnos Cerkve do slovenskega slovstva in do delavskega gibanja in o morali Cerkve (t.e. 30, a.e. 750).

V zapisniku podkomisije za agitacijo in tisk je bilo dne 19. junija 1951 med drugim poudarjeno, da je treba poiskati »primere delovanja klerikalne reakcije« v nekaterih delovnih zadrugah in jih razkrinkati. Zato je treba pripraviti primerne novinarje in dopisnike ter žigosati politiko Vatikana in klera v svetu (t.e. 30, a.e. 760). Eden od sklepov na sestanku dne 30. junija pa je bil: »Bolje in večje je v tisku pisati o reakcionarnih in klerofašističnih tendencah, ki se v zadnjem času pogostokrat kažejo po mestih in vaseh.« (t.e. 30, a.e. 761)

Podkomisija za agitacijo in tisk se je dne 20. junija 1952 med drugim posvetila tudi analizi raznih časopisov. »V splošnem je v zadnjem času naša borba dosegla precejšen uspeh, tako da se je en del klera, predvsem višjega klera, demoraliziral in začel govoriti o slovenskem episkopatu, ki ne bi bil vezan na Vatikan, ampak pogodbeno vezan na državo. Zato je s to borbo treba sistematično nadaljevati.« (t.e. 30, a.e. 764)

Sestanek z odgovornimi uredniki časopisov in z uredniki notranjepolitičnih rubrik dne 24. junija 1952 se je dotaknil boja proti »cerkveni reakciji«.

»Razgovor je pričel tov. Ziherl ter povedal, da je naš boj v zadnjem času dosegel precejšnje rezultate. Ta boj je cerkveni reakciji vлил strahu in se poskuša povleči nazaj. Vendar ni ta naš uspeh tak, da bi se morali uspravati. Naša borba v razkrinkavanju naše notranje in zunanje klerikalne reakcije in njenih poedinih predstavnikov mora biti stalna.

Ako hočemo doseči nadaljne uspehe v tej naši borbi, je nujno potrebno, da analiziramo razne pomanjkljivosti in v kakšni obliki se te pomanjkljivosti izražajo.

V naših listih je še vedno nekaj liberalnega okolja, v smislu liberalno prosvetiteljskega in zato se izkoriščajo tipično dosedaj izrabljena sredstva, Borčije, Giordana Bruna itd., s čimer je liberalna buržoazija nekdanj skušala nekaj doseči proti cerkvi. Potem registriranje raznih prekrškov cerkvenih predstavnikov itd. Napačno bi bilo seveda, če bi mi apriori odklanjali objave takih pojavov, ali s tem mi ne smemo sedaj uperjati borbe proti celoti. Take primere moramo razkrinkavati kot primer antisocialističnega licemerstva in kako hoče pod tem licemerstvom prikriti borbo proti naši politiki. Zato uporabljamo tudi take nemoralne pojave.

Že večkrat smo govorili, da je napačno istovetiti našo politično borbo z religioznimi čustvi. Mi nismo nobene učiteljice ali učitelja odpustili zaradi tega, ker je religiozen, ampak ker iz tega izhaja antisocialistična akcija, ker smatrajo, da je naša šola v nasprotju njihovih principov in so zato enostavno v borbi proti socialistični vzgoji in socialistični izgradnji sploh. Zato jih napadamo, ne zaradi njihove religioznosti, ampak zaradi tega, ker svojo religioznost združujejo z antisocialistično akcijo in v tem smo mi tudi upravičeni ukrepati.

Dostikrat se še vedno sliši 'borba proti kleru'. To je treba odpraviti. Mi se borimo proti klerikalizmu ne pa proti kleru. Jasno je, da je velik del klera nenaklonjen, ni pa ves. Zato je ta borba proti posameznikom, pa je vseeno ali je to far ali je kaj drugega.« (t.e. 30, a.e. 784)

Pedagog in politični delavec Vlado Majhen pa je na posvetovanju agitprop komisije pri Centralnem komiteju komunistične partije Slovenije o pedagoško-političnih vprašanjih dne 16. oktobra 1952 v referatu med drugim poudaril glede klerikalizma: »Naš glavni udarec pa mora biti usmerjen proti klerikalnim vplivom. Tu gre tudi za to, da je klerikalizem danes najmočnejša nam sovražna sila v našem javnem življenju. To se ne čuti samo v šoli, ampak je ves razredni boj v Sloveniji usmerjen proti klerikalizmu. 90% vsega našega boja v notranji politiki velja njemu. Ima močno podlago v cer-



kvi, močno materialno osnovo v zaostalosti našega ljudstva, ki se kaže v želji za moralko, katera je bila v vseh prejšnjih družbenih pedagoških sistemih prepuščena cerkvi kot primat cerkve. Močni so tudi zato, ker nismo tega procesa že prej ocenili in nismo sami ničesar napravili razen besednega boja. Končna beseda kakšna je bila klerikalna vzgoja pa v našem pedagoškem tisku še ni bila izrečena.« (t.e. 30, a.e. 787, 2-3)

V letu 1950 (ni točnega datuma) je nastalo Poročilo oddelka za šolstvo pri Centralnemu komiteju komunistične partije Slovenije. Med drugim je v poročilu, da na otroke in mlade vplivajo tudi duhovniki, ki so poučevali verouk v osnovnih šolah, v sedemletkah in na nižjih gimnazijah. Za pouk verouka so bila izdana posebna dovoljenja duhovnikom, učenci pa so morali prinesiti posebne izjave staršev. Verouk je bil po pouku, in to eno uro na teden. Novembra 1948 je bilo pri verouku 58 % učencev osnovnih šol in sedemletk in 31 % dijakov nižjih gimnazij. Zato so bile sklicane posebne konference sekretarjev agitpropov pri okrajnih komitejih, okrajnih poverjenikov za prosveto in posebne konference okrajnih sekretarjev mladinskih komitejev in načelnikov okrajnih pionirskih štabov. Glavna točka je bil boj proti tujim vplivom na mladino, predvsem pa boj proti vplivu reakcionarne duhovščine. Ob koncu šolskega leta je bil verouk v 695 osnovnih šolah in sedemletkah, v 477 pa ga ni bilo, ker duhovniki niso imeli potrebnih dovoljenj za poučevanje. K verouku je bolj ali manj redno hodilo 68 047 učencev, to je 42 % vseh učencev osnovnih šol in sedemletk. V nižjih gimnazijah je bilo pri verouku 22 % dijakov. Duhovniki so poleg direktnega in indirektnega pritiska na starše s prižnic in z osebnimi obiski uporabljali tudi druge načine (podobice, molitveniki, bonboni ipd.). Predvsem je bilo to izrazito opazno v maju zaradi priprav na prvo sveto obhajilo in na birmo in ob začetku šolskega leta. Konec decembra je bil verouk na okoli 500 šolah (osnovne, sedemletke, nižje gimnazije) z 52 447 učenci in dijaki, to pa pomeni, da je obisk verouka upadel (t.e. 31, a.e. 843, 5).

Med arhivskim gradivom je tudi pismo škofa Antonia Santina, ki je tržaško škofijo vodil od leta 1938 do leta 1977, z naslovom *Poziv vsem duhovnikom, naj čitajo iz oltarja sledeči dopis*, izdan za sv. Rešnje telo leta 1946 za vernike slovenskega in hrvaškega jezika. Škof je v enaindvajsetih točkah navedel razloge, s katerimi bi rad preprečil laži, ki so se širile o njem (t.e. 32, a.e. 887).

### 3. Sklep

Po vojni je imela komunistična partija ob podpori agitacije in propagande popoln nadzor nad mediji. Mediji so bili orodje komunističnega sistema. Novinarji so morali poročati tako, kakor jim je naročila komunistična oblast. Uporabljali so črno-belo tehniko poročanja, ki propagandno zelo vpliva na psihologijo množice. Hvalili so vse, kar je bilo oblasti všeč. Odklanjali pa so vse tisto, s čimer se oblast ni strinjala. Šlo je tako daleč, da so nasprotnike blatili in poniževali, imeli so jih za namerne sovražnike države in ljudi. Časopisni članki so bili pregledani oziroma cenzurirani, čeprav cenzura drugače pravnoformalno ni obstajala. Časopisi so tako postali sredstvo propa-

gande in naslovniki večkrat niso mogli presoditi, kaj je res. To je veljalo še posebno, če se je propaganda stopnjevala. Časopisi so že pred sodnimi postopki navadno pripravljali vzdušje s posebnimi članki, ki so bili proti Cerkvi. V člankih je bilo veliko obtožb in napadov brez podlage, prav tako tudi laži in žalitev. Propaganda v časopisih je bila načrtovana in je zbujala sovraštvo in maščevanje.

K propagandi so sodile tudi karikature. Komunistična partija jih je uporabljala za smešenje svojih nasprotnikov, tudi katoliške Cerkve. Na dolgi rok so pri ljudeh uporabljali posebne stereotipe in tako pomagali pri oblikovanju javnega mnenja (Debevec 2008, 35–36).

Če je še po prevzemu oblasti komunistična partija previdno tipala glede odnosa do Cerkve, je z leti stopnjevala svoj pritisk in grobost (Benedik 2005, 113), tudi s propagando. VI. kongres komunistične partije Jugoslavije je potekal v Zagrebu od 2. do 7. novembra 1952. Komunistična partija Jugoslavije se je preimenovala v Zvezo komunistov Jugoslavije in je sprejela nov statut. Agitprop je postal odveč, vendar se stališče partije do vprašanj kulturne politike in vere ni spremenilo.

Poudariti je treba, da je propaganda »bila poleg nasilja drug važen instrument komunistov za doseg svojih ciljev. V času komunistične revolucije in oblasti so ideološko skovali razne izraze ali jim dali določen ideološki pomen. Še danes se nekateri zgodovinarji poslužujejo izrazov »bela« in »plava garda«, sposojenk iz ljudske revolucije. Z njimi so vse domače skupine, organizacije in vojaške enote, ki niso bile po godu OF, vrgli v lonec 'sovražnosti do ljudstva' in kolaboracije z okupacijskimi oblastmi.« (Griesser - Pečar 2006, 368–369)

Propagando proti Cerkvi in njeno silovitost je določala obsodba komunizma. Lahko rečemo, da je zelo vplivala okrožnica papeža Pija XI. *Divini redemptoris* zaradi politične in antropološke nevarnosti komunizma (Juhant 1995, 408).

Agitprop je skušal oblikovati sistematično propagando, da bi razkrinkal »laž« religije. Med glavnimi nalogami agitpropa glede protiverske propagande in agitacije je bilo izdajanje ustrezne literature, poleg tega pa še uporaba časopisov, radia, filma, javnih zborovanj, raznih napisov, resolucij, transparentov, plakatov, letakov in grafitov. Seveda sta sèm sodili tudi vzgoja agitatorjev in propagandistov za boj proti veri in uvedba tečajev glede religije, protiverskih krožkov in seminarjev. Agitprop je v bistvu širil laži z žaljivo in napadalno agitacijo in s propagando.

Jože Dežman je pisal o sistemu ohranjanja in razvijanja revolucionarnih izročil, ki je bil »kompleksna mitološko-ideološka struktura, vseobsežen in nadvse agresiven poskus obvladovanja sveta in inženirstva človeških duš. V ta primež so bili vpeti tako živi kot mrtvi, tako gospodarji kot podložniki, tako zločinci kot njihove žrtve, tako vsakdanja realnost kot obredna opravila in simbolna krajina.« (2006, 348) Po eni strani mit o »bratstvu in enotnosti«, po drugi strani dovolj prostora v zaporih za tiste, ki so mislili drugače. Propaganda je bila vzpostavljena, da bi zakrila dejansko stanje.

## Reference

- AS 1589/III, tehnične enote 30–32 (zapisniki sej komisije za agitacijo in propagando).
- Benedik, Metod. 2005. Odnos KPS/ZKS do Cerkve. V: Edo Škulj, ur. *Vovkov simpozij v Rimu*, 95–114. Celje: Mohorjeva družba.
- Debevec, Damjan. 2008. *Karikature v boju proti veri in Cerkvi 1945–1960*. Acta Ecclesiastica Sloveniae 30. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Dežman, Jože. 2006. Sistem ohranjanja in razvijanja revolucionarnih izročil: religijski temelj in režimski zgodovinski falzifikat titoizma. V: *Mitsko in stereotipno v slovenskem pogledu na zgodovino: zbornik 33. zborovanja Zveze zgodovinskih društev Slovenije, Kranj, 19.–21. oktober 2006*, 347–359. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Drnovšek, Darinka, ur. 2000. *Zapiski politbiroja CK KPS/ZKS 1945–1954*. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- Gabrič, Aleš. 1991. *Slovenska agitpropovska kulturna politika 1945–1952*. Ljubljana: Mladika.
- Griessler - Pečar, Tamara. 2005. *Cerkev na začetni klopi*. Ljubljana: Družina.
- – –. 2006. »Reakcionarna suha veja na živem narodovem telesu ...« (Boris Kidrič) Rdeča legenda o kolaboraciji. V: *Mitsko in stereotipno v slovenskem pogledu na zgodovino: zbornik 33. zborovanja Zveze zgodovinskih društev Slovenije, Kranj, 19.–21. oktober 2006*, 361–369. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije.
- Griessler - Pečar, Tamara, in France M. Dolinar. 1996. *Rožmanov proces*. Ljubljana: Družina.
- Juhant, Janez. 1995. Idejna vloga škofov Rožmana in Tomažiča. *Bogoslovni vestnik* 55: 397–412.
- Kolar, Bogdan. 2008. The priestly patriotic associations in the Eastern European countries. *Bogoslovni vestnik* 68: 231–256.
- Kurnjek, Branko, Marjan Maučec in Iztok Mozetič. 1999. *Dnevno časopisje o duhovniških procesih na Slovenskem v letih od 1945 do 1953*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Nečak, Dušan. 1997. Slovenska propaganda v času nastajanja mirovne pogodbe z Italijo. *Zgodovinski časopis* 51: 555–573.
- Smolik, Marijan. 1992. *Oris zgodovine Mohorjeve družbe*. Celje: Mohorjeva družba.



Niko Tunjić

## Veroučitelj kot sopotnik veroučencem

*Povzetek:* Če upoštevamo, da je v središču vzgoje oseba, pa naj bo to učenec ali odrasel človek, in da vzgojni postopek poteka v svetu hitrih sprememb, bomo zagotovo priznali zahtevnost vzgojiteljeve vloge. Vloga vseh, ki sodelujejo pri rasti in zorenju človeške osebe, nikakor ni brez pomena. Pravilen in zdrav vzgojiteljev odnos omogoča in pospešuje ta proces, medtem ko napake in slabosti puščajo posledice pri posamezniku in tudi v družbi. Danes se poudarja celostna vzgoja, ki vključuje eksistencialno poučljivost, vsakdanjo skrb in prizadevanje. Drugim lahko pomagamo samo, če smo sami dosegli zrelost v vzgoji. Zelo zahtevna je naloga, da kdo zna sam uravnati svoje življenje. S tem ni nihče rojen, ampak si to pridobiva v teku življenja. Učenje ni kaka intelektualna vaja, marveč nenehno iskanje načina, kako doživljati svet in sebe v njem. Zato nam ne zadoščajo samo navodila, temveč so nam potrebni tudi ljudje, ki znajo živeti. Da bi mogli tako živeti, potrebujemo Jezusa kot sopotnika v svojem življenju.

*Gljučne besede:* katehet, sopotnik, veroučenec, sogovornik in služenje

*Abstract:* **Catechist as companion to his pupils**

The fact that in the centre of the education is a person as a pupil or as an adult and that the process of education is occurring in the world of rapid changes, it is enough to understand the demanding role of an educator. The role of all those who are participating in growing process and in the maturation of a person, is not insignificant. One healthy and correct relationship of educator makes this process possible and successful whilst the mistakes and omissions, on the contrary, leave the consequences on the individual and on the society. Today, the lifelong education is emphasized and it includes existential docility, everyday care and effort. We can help the others only if we alone have reached the maturity in education. Knowing how to manage own life it's very demanding task. No one is born with that skill but this is something we obtain during our life. Learning is not some intellectual exercise but continuous choosing the right way on which we experience the world and ourselves in it. For all this we don't only need the instructions but people who know how to live. To live we need Jesus as companion in our life.

*Key words:* Catechist, companion, pupil, interlocutor, serving

Jezus je otipljiva stvarnost in kot takšen daje smisel tej naši človeški stvarnosti in zgodovini. Njegov božji obstoj spoznavamo s srcem in z vsakdanjim življenjem in ne z megljenim, nejasnim pogledom. Jezusova prikazovanja po vstajenju se dogajajo tam, kjer se skupaj lomi kruh, kjer se ljudje skupaj borijo za življenje in srečo. Vstali je tam, kjer je človek: grešnik, da ga vzdigne, srečnež, da ga podpira. Takšnega Jezusa – bratskega in prijateljskega – so spoznali v »Emavsu« in takšnega sedaj oznanjajo v »Jeruzalemu«. Ne kako

ideologijo, marveč stvarnost. Jezusova duhovna navzočnost je resničnejša od otipljive stvarnosti. Kakor je človeku potrebna potešitev otipanja, tako mu je potrebna tudi umiritev duše. Jezusova stvarnost je nadstvarnost, ki prežema materialno stvarnost. Osebna materialnost pa je izraz duha in duševnosti; kot takšno jo je treba vrednotiti in doživljati. Kolikšen je odnos med telesom in duhom, nam je ideološko še neznano, vendar nam je poznano doživljanje. Eno in drugo je naše in nas prežema. Morda se nam vse to zdi neverjetno. Skoraj nam je lažje verovati v Jezusa kot duha kakor v Jezusa človeka. Vendar Jezus sprašuje: »Ali imate kaj jesti?« Po vstajenju, ki je temelj krščanskega verovanja, je naša vera postala vsakdanje življenje. Naj jemo ali pijemo, naj se veselimo ali žalujemo, Jezus je z nami in v nas se dogaja vstajenje. Z medsebojno delitvijo kruha in življenja utelešamo Jezusa in tako vstajamo od mrtvih. Kako preprosto moremo svet spreminjati v večnost, kako preprosto se nam razodeva Bog! Šele ko se človek odpre do drugih, bo prepoznal Jezusa.

## 1. Sopotništvo

Sopotništvo je eno od temeljnih človeških izkustev. Kak del skupaj prehojene poti nam dolgo časa ostane v spominu. Takšne izkušnje so prava dragocenost. Hranijo in podpirajo nas še potem, ko so časovno morda že daleč za nami.

Človeško bitje se ne more počlovečiti brez odnosa z drugim. Zato so nam potrebne osebe. Seveda ne kakršnekoli osebe, ampak takšne, ki se resnično zanimajo za nas. Vsakdo potrebuje koga, s katerim bo globinsko delil svoje življenje.

Tema sopotništva ni nova. Najdemo jo skozi celotno zgodovino v človeški in v krščanski izkušnji. Danes postaja zopet aktualna. Posebej je blizu in privlačna za sodobno mladino. Zagotovo je tudi v globokem soglasju s slogom z vrednotami salezijanske pedagogike.

Vsak od nas ima vsaj delno osebno izkušnjo vzgojnega odnosa, in to v dvojnem pomenu: tisto, kar je sam doživljal z vzgojitelji, potem pa še tisto, kar je doživljal v srečanjih z ljudmi, ko je imel priložnost neposredne sodelovati v njihovem življenju. Iz te izkušnje »vstaja« vzorec vzgojitelja in profesorja kot sopotnika, čigar podoba se kaže blizu, kot prijateljska, a zato nič manj zahtevna. Ta podoba kateheta vzgojitelja se zdi veliko zahtevnejša od one, ki jo navadno imenujemo zahtevno, pa ostaja vse bolj pri hladnem in krutem in seveda napačnem poudarjanju nekaterih načel, ne temelji pa na osebem življenju in pričevanju. Tak človek je nagnjen k mišljenju, da ima on vedno prav, tudi kadar nima, to pa vzgajanec – učenec – hitro opazi. Mladi pravzaprav niso alergični na zahtevnost, ampak na brezosebno in nedosledno. Od odraslih pričakujejo bližino in razumevanje. Če iščejo »avtoriteto, delajo to zato, ker v njej občutijo bogastvo človeške toplote in sposobnosti, da z njo skupaj korakajo po potih življenja« (Janez Pavel II. 1994, 139). Za temo sopotništva je posebno pomemben dogodek z učencema na poti v Emavs (Lk 24,13–35). Ta izkušnja vsebuje mnogo dragocenih resnic,

ki morejo navdihovati sodobno vzgojno delo. To zagotovo ni lahko in zahteva veliko časa in mnogo ljubezni.

V podobi dveh učencev lahko prepoznamo veliko mladih sedanjega časa, v podobi Jezusa pa podobo profesorja (vzgojitelja): strokovno in modro uporablja vzgojno metodo, ki vodi do uspeha. Nam veroučiteljem velja še posebej priporočilo: »Vse to delamo po Gospodovem zgledu in posnemamo način njegove ljubezni Dobrega pastirja na poti v Emavs. Obnavljamo njegove drže: mi prevzemamo pobudo srečanja in se postavimo k mladim; z njimi prehodimo pot in jim prisluhnemo, delimo z njimi tesnobo in hrepenenje; potrpežljivo jim razlagamo zahtevno sporočilo evangelija; z njimi se ustavimo, da obnovimo dejanje lomljenja kruha in prebudimo v njih žar vere, ki jih preoblikuje v prepričljive pričevalce in oznanjevalce.« (*Odgajati mlade u vjeri* 1992, § 93)

Dogodek z učencema na poti v Emavs je posebno prepričljiv evangeljski prizor. Jezus hodi skupaj z učencema, ko poteka navaden pogovor. Luka tukaj spretno povezuje tipično človeško stvarnost s teološkimi motivi. Od bistvene kristološke poteze ločuje človečnost, bližino in prijateljski način občevanja (Schnackenburg 1997, 184–185). Jezusu je pravzaprav pri vsakem srečanju »najprej pomembna človeška in bivanjska človekova stran, šele potem teološka vsebina« (Baloban 1996a, 124).

Vzgojni vzorec, ki je predstavljen v emavški izkušnji, nima le priložnostne, marveč trajno vrednost. Nekatere značilnosti tega vzorca so v besedilu jasno poudarjene, druge inkluzivno. Posebej se želimo zaustaviti pri naslednjih značilnostih: pri katehetovi (vzgojiteljevi) iniciativnosti, prijateljski navzočnosti, pri spretnosti v komuniciranju, pri načelu postopnosti in zahtevnosti ter pri učitelju kot prepričanem pričevalcu in pri njegovem služenju skrivnosti osebe.

## 2. Iniciativa srečanja

Jezus je doživel veliko najrazličnejših srečanj. Pobudo zanje je pogostokrat dajal on sam. Išče srečanje in napravi prvi korak. Iz njegovih besed in kretenj izžareva nekaj, kar osvaja sogovornike. V njih vzbuja začudenje in privlačnost, zaupanje in ljubezen. Za mnoge se bo prvo srečanje spremenilo v željo, da ga ponovno srečajo, se z njim spoprijateljijo in hodijo za njim. Nekateri bodo ostali z njim in mu pomagali pri njegovem poslanstvu ter bodo priče njegovih srečnih in težkih trenutkov.

Jezus je prav zares bil mojster srečevanj, čeprav od sogovornikov ni vedno prejemal pozitivnih odgovorov. Sposobnost za srečevanje in odstranjevanje zaprek je pomembna tudi danes za sodobnega veroučitelja in za vsak uspešen vzgojni odnos.

## 3. Veroučiteljeva sposobnost za srečevanje

Sodoben vzgojitelj se navdihuje prav ob Jezusovem slogu in ravnanju. Katehet pravtako išče, a ne čaka priložnosti za srečanje. Pridružuje se »po-

potniku«. Napraviti prvi korak ni le eno od mogočih, enakovrednih in uspešnih vzgojnih načel, marveč zahteva, brez katere je vzgojni proces z mnogimi danes nemogoč. Saj niso samo nastale »motnje na zvezah«, ker so te motnje deloma obstajale vedno, ampak je nastopila popolna prekinitev. Vprašanje, ki ga je postavil Pavel VI. že davnega leta 1968: Ali je mogoče srečanje med Cerkvijo in mladimi?, je aktualno še danes (Vecchi 1998, 23). Razmere resda niso povsem enake, kar pa še ne pomeni, da so boljše. Gibanja, ki so zaznamovala tista leta, so se sicer končala, ostala pa je njihova dediščina. Ta dediščina se oživlja, menja in bogati z novimi gibanji, ki ustvarjajo svoje pojmovanje življenja, svojo glasbeno občutljivost, svoj način oblačenja, zabave in drugega.

Kar je značilno za današnjo mladino, ni toliko spor med posamezniki in šolo. Spor med svetom mladih in svetom odraslih je mogoče zaznati na vseh ravneh.

Katehet se zavzema za zmanjšanje teh napetosti in ustvarjanje primerne ga ozračja za vedro in nevsiljeno komunikacijo. Katehet je zgolj »tu«, pri roki, »kadar je težavno ali ko sije sonce«. Hodi isto pot in deli z učiteljem vse, kar prinaša življenjsko potovanje. Ljubezen pa ga spodbuja k bližini in temu, da se trudi za povezovanje, da ustvarja simpatijo in budi pričakovanja.

Katehetova ljubezen se nadalje kaže v globokem prijateljstvu, ki drugega lahko razume, spremlja, mu nudi pomoč, ga bogati z lastno izkušnjo ter dopušča lastno bogatenje z razodevanjem Duha, ki je navzoč v življenju mladih. Veroučitelj ve, da ni dovolj imeti jasno vizijo vzgojne poti, določiti cilje, vsebine in vidike formacije. Nujen je odnos, medosebna komunikacija, s katero se prenašajo sporočila, vrednote in izkušnje. To je vzajemna komunikacija, ki obojestransko bogati kateheta in učenca.

Srečanje je za veroučitelja edinstvena in neponovljiva priložnost. V sebi nosi odrešenjsko dimenzijo. Za učenca je srečanje nekaj prav tako pomembnega. Zato si veroučitelj prizadeva, da bo srečanje navdihnjeno in prežeto z ljubeznijo, ki prekaša rutinirano komuniciranje brez srca. Ljubezen pa osvobaja človekove pozitivne sile in je »trajno usmerjena k popolni blaginji in sreči drugega. Če je človek potopljen v to preventivno, očetovsko, bratsko ljubezen, bo težko dopustil, da ga premaga zlo, saj je ljubezen najboljša zaščita« (Martini 2001, 71).

#### **4. Odstranjevanje ovir komunikaciji**

Resnična komunikacija se danes srečuje z mnogimi ovirami. Ena od njih, posebej poudarjena in zapletena, je različnost kulturnih okvirov in oporišč. Mladi pogosto ne zmorejo dojeti sporočila odraslih, ker se gibljejo znotraj miselne sheme, ki je drugačna od njihove in živijo v luči perspektiv, ki si jih je prisvojil sodobni svet, katerega otroci so. Mladi enostavno govorijo »z drugačnim jezikom«, živijo v svojem svetu, ki je različen od sveta odraslih.

Mladi so danes svet zase. Pogosto se družijo med seboj, ker želijo najti toplino v tem svetu »ledenih plastičnih duš in funkcionalizirane pameti«



(Stamać 1996, 75). Mladi takega sveta ne sprejemajo, kakor ne sprejemajo vsega tistega, kar se jim dirigirano vsiljuje od zgoraj ter odklanjajo vedenjske obrazce, tuje današnjemu ritmu življenja in perspektivam za prihodnost« (Pavletić 1989, 5).

Pri mladih je zelo močna želja po srečanju, s pomembnimi odnosi z odraslimi, takimi odnosi, ki lahko ponudijo prijateljstvo in odprt dialog. To mora veroučitelj spoznati, ceniti, izkoristiti ter si konkretno prizadevati, da bi se zmanjšala razdalja med mladimi in odraslimi ter se omogočilo srečanje. Ta razdalja ni samo telesne, ampak še bolj psihološke in kulturne narave. Mnogi od njih niso zaobjeti niti s sporočilom niti s pričevanjem odraslih. Za vzgojitelja je pomembno, da zna odgovoriti na vprašanje: kako naj se približa tistim, ki so daleč? Kajti vse drugo »ostaja v zraku, nekje zunaj nas in se nič ne dogaja. Ali ne obstaja vprašanje: kdo je moj bližnji? Kdor koli je živ, je to. Drugo vprašanje pa se glasi: komu si ti bližnji? (Turčinović 1997, 135).

Če veroučitelj zna srečevati mlade in se srečevati z njimi, tako da napravi prvi korak, je to značilen izraz njegove ljubezni. Treba se je srečati z njimi tam, kjer so, jih sprejeti brezpogojno in velikodušno, pozorno poslušati njihova vprašanja in težnje ter vrednotiti to, kar že imajo.

Veroučitelj mora iti k sodobnim »studencem«: na kraje in trenutke, izzive in pričakovanja, kamor mora prej ali slej priti vsak mlad človek s svojim praznim »vrčem«, s svojimi neizrečenimi vprašanji, s svojo trmasto, često samo navidezno samozadostnostjo, z globoko in neuklonljivo željo po pristnosti in prihodnosti.

## 5. Prijateljska navzočnost

Znan je izrek Martina Bubra: »Resnično življenje je v celoti srečanje.« Res drži, da srečanja z najrazličnejšimi ljudmi tkejo naše življenje. V njih lahko spoznamo, kdo smo mi, pa tudi kdo so drugi; lahko slutimo in dojamemo svojo skrivnost in skrivnost drugih. Vendar »srečati koga ne pomeni samo, da se z njim srečaš na poti, marveč pomeni, da si vsaj nekaj časa ob njem in z njim.« Srečanje je sonavzočnost.

Da se srečanje lahko uresniči, je treba ustvariti ozračje zaupljivosti in se globoko zavedati odgovornosti za drugega.

## 6. Zaupanje – temelj resničnega vzgojno-izobraževalnega odnosa

Kaj pomeni dobrohotna in prijateljska navzočnost, je očitno v primeru emavških učencev. Najprej je to samo dejstvo, da onadva, ki sta približno enako razporejena, potujeta skupaj. Pogovarjata se, izmenjujeta si misli in izkušnje. V tem stanju se jima pridruži Tujec. Potuje z njima, ju poslušata, postavlja vprašanja, daje navodila in ju graja. Vse to pa stori zelo taktno in obzirno, kar omogoča njuno svobodno odpiranje in zaupanje.

Veroučitelj se globoko zaveda, da je medsebojno zaupanje temelj vsakega človeškega odnosa in pogoj za uspešnost medsebojnega komuniciranja. Ozračje zaupanja omogoča, da se vsakdo počuti varnega in svobodnega, da lažje izreče tisto, kar misli in čuti. To pa prispeva k boljšemu medsebojnemu spoznavanju in izboljšanju odnosov. Drugega doživljamo prek psihičnih procesov v samih sebi. Zato bodo »zaupanje ali nezaupanje, ki ga nosimo v sebi, naša odprtost ali zaprtost igrali vlogo v našem dojemanju drugih okoli nas« (Bratanić 1996, 75).

V vsakdanji govorici zaupanju pripisujemo intuitivni pomen. Zaupanje pa se javlja v dveh temeljnih oblikah: odprtost do drugega in sprejemanje drugega. Pravo človeško srečanje se uresniči samo, če se oseba svobodno odpre drugi osebi. Vsako približevanje »drugemu z obvladovanjem je okrnitev, zapostavljanje človeške osebe, zato to nikoli ne more biti osebno srečanje. V takem primeru sicer zaobjemamo človeka, vendar ne v tistem, kar je v njem najbolj osebnega. Skrivnost njegovega življenja nam ostaja skrita« (Schillebeckx 1992, 5-6). Veroučitelj vpelje učenca v svoj »dom«, v svoje osebno življenje in izkušnjo. Do učenca se ne obnaša preprosto kot do »stranke«, ampak kot do osebe, s pozornostjo in z upoštevanjem. Učenec je oseba, »ki je edinstvena, ki ima svoj ponos in svoje dostojanstvo. Človek ne želi biti številka« (Baloban 1996b, 19).

## 6.1 Odgovornost za drugega

Vzgojni odnos ni zgolj fizično druženje. Sama telesna bližina ni nujno tudi bližina srca. Ta odnos zahteva veliko več od preprostega 'biti z osebo': to je nudenje pomoči s pogledom na celotno zorenje. Veroučitelj spodbuja, pospešuje in podpira osebno učenčevo iskanje in rast, za katero je on sam odgovoren (protagonist). Samo razglašanje vrednot, ki mora biti odločno, vendar obzirno, ni v službi kake abstraktne resnice, marveč v korist konkretne učenca, ki dozoreva. Tega pa ne dosežemo z močjo kake ugotovljene vloge, ampak temelji na sprejemanju osebe, »kako bi pridobili njeno srce, zaupanje, ker je veroučitelju odkrila kaj vrednega, sposobnost dialoga kot izvir bogatenja. Vpliven je tisti, kogar prepoznajo kot ugledno osebo, ki je vedno na razpolago« (Vecchi 1998, 141).

Pravo srečanje seveda ni kaj časovnega. Veroučitelj postaja odgovoren za tisto, kar je »udomačil« (de Saint-Exupéry 1982, 72). Izobraževati in vzgajati ne pomeni koga poslati na pot, tako da mu damo vsa potrebna navodila, marveč da se odpravimo z njim na pot in z njim delimo notranje potovanje. Treba je hoditi skupaj, zares skupaj, tj. v ritmu osebe in hoditi z njim po etapah, ki se odkrivajo.

Če izobraževati in vzgajati pomeni z ljubeznijo sodelovati pri rasti osebe in gradnji njene prihodnosti, potem to ne more biti kaj priložnostnega, ampak zahteva resnično vključenost v življenje drugega. Vzgojanje ne sme biti gospodarjenje z življenjem koga drugega »z daljincem« ali z dajanjem navdila »z nebeških višin«, marveč skupno, naporno iskanje in krčenje poti k uresničevanju postavljenih ciljev. Delo je treba naravnati k dokončanju,

ob spoštovanju svobode mladih »v skladu z dobo in stopnjo dosežene zrelosti. Do njih se moramo vedno obnašati z ljubeznijo, dobrohotnostjo, pozornostjo, budnostjo, v zavesti, da jim ne moremo na silo utirati poti. Moja izkušnja je, da če ravnamo z mladimi kot z zreliimi osebami in če jim posvečamo pozornost, bodo mogli najti pravo pot« (Garezonio 1997, 152).

Veroučitelj je prijatelj mladih, vendar ne tako, kot so mladi med seboj. Ne dovoljuje jim, da si ga prilastijo, pa tudi on si jih ne prilasča zase. Ta odnos je asimetričen, kar pomeni, da ni odnos enakih. To neenakost »opazamo posebno tedaj, ko je razlika v letih velika. Seveda ostaja tudi tedaj, kadar je razlika manjša« (Vecchi 1999, 177).

## 7. Veroučitelj, spreten sogovornik

Aristotel je dejal, da je človek bitje, ki govori. Njegova posebna značilnost je govorica, s katero lahko ne le poimenuje stvari, ampak izreče tudi sam sebe, svoja čustva in želje, si pomaga z metaforami, iztrga pojem iz njegovega prvotnega pomena ter mu da novega. Vsa človekova vzgoja, posebno v najzgodnejši mladosti, obstaja v tem, da omogočimo prehod od stanja negotovosti v stanje osebe, ki govori, ki je sposobna dati ime vsemu, kar jo obkroža, in sama sebi. Komuniciranje je specifičen odnos, od katerega je odvisna uspešnost vzgoje in izobraževanja, ki ima svoje zahteve. Resnična komunikacija je prava umetnost, ki poleg poznanja pravil komuniciranja išče posebno držo do sogovornika, ki jo označimo s pojmom empatija. Komunikativnost in empatija sta lastnosti, ki krasita dejavno veroučitelja.

## 8. Umetnost komuniciranja

Vse človekovo »duhovno življenje pravzaprav obstaja v komunikaciji, sporočanju, dajanju in prejemanju, izgradnji kulturnih področij, ki nastajajo samo iz skupnega prizadevanja in ljubezni. Psihologi poudarjajo, da človek za izgradnjo in razvoj svoje osebnosti potrebuje kakega partnerja, neki 'ti', s katerim se v notranjosti sooča, ki mu vzbuja vprašanja, sodbe in odločitve ter mu služi za izziv. Človek je po svojem bistvu in po naravi naravnana na duhovno skupnost z drugim človekom, z drugo osebo, z drugim 'ti'« (Macan idr. 1995, 215). Komunikacija med veroučiteljem in učencem je srečanje, v katerem oba soudeleženca doživljata svojo vrednost. Pri tem ne mislimo samo na verbalno komunikacijo, marveč tudi na neverbalno komunikacijo, na vsebinski in odnosnostni vidik komuniciranja. Na vsebinski ravni je uspešnost odvisna od tega, ali besedam ali sploh znamenjem daje isti pomen. Medtem ko vzgojiteljeva sposobnost prihaja do izraza na vsebinski ravni komunikacije, pa ima na odnosnostni ravni večjo vlogo njegova pedagoško-psihološka in komunikacijska usposobljenost. Za veroučitelja je posebno pomembna njegova duhovna razsežnost, ki ga danes »priznavamo kot integrirajoči dejavnik vzgoje in človekove eksistencialne celovitosti. Zato je duhovna komponenta v najširšem pomenu enako pomembna tako za učenca kakor za veroučitelja« (Baloban 1996b, 19).

Pomoč, ki jo veroučitelj nudi učencu, ima za cilj, da se le-ta razvija celovito, to je na trojni ravni: intelektualni, afektivno-emotivni in duhovni.

Jezus se v pogovoru z učencema na poti v Emavs kakor tudi v mnogih podobnih primerih izkaže kot popoln komunikator, »umetnik v besedi«. Korak za korakom jima odkriva pomen svojega trpljenja in svojega vstajenja. Učenca, ki sta se zaprla pričevanju žena, »sedaj pozorno poslušata besede tega potujočega tujca. Postala sta samo uho. Pri srcu jima postaja toplo. Prebit je led nevere in obupa, trdo srce pa se mehča« (Miranda 1998, 15-17). Seveda to še ni vse. On, resnično vstali, se bo razodel šele v znamenju lomljenja kruha.

## 9. Veroučiteljevo empatično vživljanje

Poleg mnogih pomembnih značilnosti, ki krasijo Jezusov pogovor z učencema, posebej izstopa ena, ki je bistvenega pomena za vzgojni odnos – to je empatično vživljanje. To ni navadno poslušanje, marveč celotna notranja pozornost, poslušanje s srcem. Upravičeno se torej sprašujemo, kaj je pravzaprav empatija. Lahko bi dejali, da je »empatija spoznavno-emocionalna sposobnost vživljanja v položaj druge osebe in gledanje na svet z njenimi očmi« (Bratanić 1993, 61). Prav gotovo je to zapletena sposobnost. Vključuje intelektualno in afektivno področje naše osebnosti. Je rezultat sodelovanja spoznavnih in čustvenih procesov, pri čemer pa je pomembnejše čustveno področje.

Zaradi pomembnosti te sposobnosti je prav, če se spomnimo, kaj vključuje spoznavna sposobnost in kaj sposobnost dobrega medčloveškega odnosa. Spoznavna empatija obstaja v »razumevanju in sprejemanju vloge in stališča druge osebe, ki je povezana s percipiranjem in razumevanjem informacij o stanju drugih oseb,« medtem ko je čustvena empatija »emocionalni odgovor na razmere, v katerih živi druga oseba, in na čustva, ki jih le-ta v teh razmerah doživlja. Spoznavna empatija je pogoj za čustveno empatijo, ker je od nje odvisna percepcija in razumevanje tujih razmer in čustev druge osebe v njih« (Pastuović 1997, 70).

Umetnost poslušanja je povezana z medsebojno komunikacijo. Izredno je potrebna vsem, ki na kakršen koli način sodelujejo, posebno pa tistim pri vzgoji. Pogosto bi namreč radi slišali samo tisto, kar si želimo, ne pa onega, kar nam drugi resnično želijo povedati. Zato si moramo nujno pridobiti umetnost empatičnega poslušanja, ki nam omogoča, da vstopimo v skrivne prostore kake osebe. Seveda tega nikoli ne počnemo nasilno niti ne z izgovorom boljše formacije.

Veroučitelj mora torej biti sposoben poslušati, če res hoče pomagati mladim v formaciji: torej pozorno prisluhniti razmeram, v katerih živijo, poslušati njihove izkušnje, kakšni so njihovi ideali, stiske in strahovi. »Poslušanje je oblika ljubezni. Kjer ni ljubezni, tudi ni vzgoje. Ljubezen pa umre z brezobličnim človekom brez imena« (Teilhard de Chardin, v: Bratanić 1997, 55).

Iz empatičnega poslušanja se rodi beseda, ki ni zgolj hladno podajanje informacij. Prav zato tudi »namen pogovora ni uresničen s podajanjem ma-

ksimalne količine znanja, marveč samo takrat, kadar se prek besede razodeva ljubezen in kadar se v njej srečata dve osebi. Njegov pomen se ne skriva v kaki tretji stvari, tj. v kakem predmetnem znanju, marveč v samih partnerjih. Pogovor pomeni združitev« (Ratzinger 1993, 237).

Pristen veroučitelj obvlada umetnost empatičnega življenja. Zna učenca sprejeti, ga poslušati in razumeti. To je človek srca, ki »v tehniziranem in vse bolj neosebnem svetu priteguje pozornost in vliva določeno zaupanje« (Baloban 1996, 342).

## 10. Načelo postopnosti in zahtevnosti

Vsaka nakana, vsak odločen poseg ima značaj začetka. Življenje vsakega človeka je pot k sebi samemu. Človek je poklican, da v polnosti postane tisto, kar je v svojem bistvu. Ljudje na to dajejo različne odgovore. Nekaterim je lepše živeti v »mirni stoječi vodi« kakor plavati v toku. Drugi se prepuščajo usodi »veje in plastične steklenice«, ki ju nosi reka, bolj opletajo z rokami, kakor plavajo in jim z negotovimi in zmedenimi kretnjami brez ritma in veselja uspeva obdržati se na površini. Spet drugi mislijo, da je »življenje zanimivo prav zaradi možnosti, da se uresničijo sanje«, pa se podajo na pot iskanja svoje »osebne legende«. Življenje je proces. Ta resnica poleg drugih obsega tudi to, da je podložen zakonu postopnosti. Doseganje zelenega cilja se uresničuje korak za korakom, ob neizbežnem naporu in prizadevanju.

### 10.1 Postopnost – metodološko in vzgojno načelo

Postopnost je eden od osnovnih naravnih zakonov, je pa tudi znano vzgojno in metodološko učno načelo. Spoštovanje ritma in zaporednost sta neizogibna zakona življenja. Naše življenje poteka v napetosti med tistim, kar smo, in onim, kar moramo postati in kar moramo doseči. Osebna identiteta »se uresničuje v uravnoteženem in rodovitnem odnosu med mojim resničnim, trenutnim 'jazom' in med idealnim 'jazom', tistim, kar kaka oseba je s svojimi prednostmi in omejitvami, in med onim, kar občuti, da bi morala biti s svojimi ideali in težnjami. Iz tega dinamičnega ravnovesja črpa temeljni občutek spoštovanja samega sebe. To je pogoj, da bi mogla vedro in umirjeno preživljati odnose, ki mu jih vsiljuje lastna individualnost in različnost drugega« (Cencini 1996, 136).

Dogodek o učencih na poti v Emavs je ves pretkan z zakonom postopnosti. To je razvidno tudi iz Jezusovega ravnanja in notranjega procesa spreminjanja, ki poteka v srcih učencev. Spreminjanje se je pričelo veliko prej, kakor sta se je zavedla učenca. Sama sta to kasneje priznala: »Ali ni najino srce gorelo v nama, ko nama je po poti govoril...« (Lk 24,32). Sad tega bo odpiranje novih vidikov in duhovno zorenje. Sedaj gledata življenje in sebe v njem na povsem nov način. Sedaj nista več osredinjena »na svoje lačne želje«, marveč se je v njima dogodil preobrat, s katerim se začinja njuna »zavestna skrb za druge, za celotnost in za prihodnost« (Bajsić 1994, 48-49).

Veroučitelj spoštuje zakon postopnosti v celotnem vzgojnem in izobraževalnem procesu mladih. Ta zakon velja tako za spoznanje kakor za ljubezen in dobrine, ki jih mora ustvariti. Tudi izkušnja vere je podvržena dinamiki postopne rasti.

Postopnost stopa pred »spustom navzdol«. Veroučitelj se spušča na tisto raven, kjer je oseba, da bi se mogla srečati tam, kjer je, upoštevajoč moči, ki jih že ima, in ji pomaga, da napravi korak k blaginji, ki je resnično mogoč. V nasprotnem primeru vsaka pobuda in zahteva postaja bolj izvir zmedenosti in obremenjevanja kakor izvir opogumljanja. Pri načelu postopnosti razlikujemo tri prvine: najprej odhod s točke, kjer je subjekt; drugo: skrb, da se ob vsaki priložnosti ugotovi naslednji korak; tretje, predložitev določene poti (Martini 2001, 26-29).

## 10.2 Zahtevnost – pogoj za resnično rast

Postopnosti seveda ne smemo razumeti kot izgovor za odlaganje zahtev, ki so skladne z močmi tiste osebe. Nasprotno! V njej tiči obveznost, da uresničimo mogoče vrednote v določenih razmerah kakor trenutek rasti proti novim uresnitvam. Temeljni cilj vzgoje je rast in poln razvoj osebe. Že samo to dejstvo nosi v sebi zahtevnost. Človeška rast ni kaj spontanega, temveč nekaj zavestnega in načrtovanega. Terja trud in napor. Pravi veroučitelj s svojo preudarnostjo in vero značilno prispeva h krščanski rasti, zato pa tudi k polni rasti človečnosti.

Danes radi govorimo o samouresničevanju, vendar se le-to nikoli »ne uresničuje zunaj osebne rasti. Vsi, ki razmišljajo o samouresnitvi zunaj osebne rasti, osebne dela in prizadevanja, ... ostajajo na koncu razočarani« (Kresina 1993, 147).

Pred seboj je vedno treba imeti jasen cilj, do katerega želimo priti in proti kateremu je vedno treba hoditi. Zato vzgojitelj vzgajanca spodbuja, da napravi vedno kaj več od tistega, kar dela, pomaga mu, da se izogiba moralnemu in duhovnemu ponavljanju, hkrati pa pazi, da mu z nesorazmernimi zahtevami na ubija poguma, oziroma da mu ne prizanaša s pogumnimi zahtevami. Človek, ki je poklican, da odgovorno živi moder in z ljubeznijo prežet Božji načrt, je zgodovinsko bitje. On se »iz dneva v dan izgrajuje s svojimi svobodnimi odločitvami. Zato spoznava, ljubi in izpolnjuje moralno dobro v skladu s stopinjami svoje rasti« (Ivan Pavao II 1997, § 28). Veroučiteljeva vzgojna usposobljenost se kaže ravno v tem, ali zna izbrati določen ritem in slog, pač v skladu z razmerami, v katerih živi oseba, s katero se srečuje.

## 11. Veroučitelj, prepričan pričevalec

V sodobnih razmišljanjih o vzgoji se vedno močnejši poudarek daje podoobi vzgojitelja. Pridobili smo si izkušnjo o pomanjkanju formativnih poti, osredinjenih na vsebine ali na pridobivanje usposobljenosti in veljavnih profesionalnih tehnikah. Prišli smo do spoznanja o pomembnosti, naj bo vzgojitelj z vso svojo osebo vključen v vzgojno nalogo. Njegova komunika-

cijska in vzgojna usposobljenost nista kaj ločenega, marveč sta globoko povezani z osebo, ki je tudi sama na poti. Vzgojno služenje terja globoko zavzetost vzgojitelja. Z njim želimo zaobjeti osebo vzgajanca v celoti, upoštevajoč posebnosti vsakogar. Zato vzgoja ni le prenašanje znanja, temveč življenjsko pričevanje, s katerim se vzgajanca skuša spodbuditi in uvesti v svet resnice, ki jo odkrivajo na skupni poti.

### 11.1 Nalezljivo pričevanje

Medčloveški odnos je pomembna vzgojna prvina. Na njem gradimo vzgojno delovanje. Iz vsakdanje izkušnje vemo, da je to zelo zapleten in dinamičen proces, na katerem sloni medsebojna odvisnost obnašanja oseb v tem procesu.

Če vzgoja vključuje in zahteva, da s kom gremo skupaj naproti skupnemu cilju, potem je čisto jasno, da bo v tem procesu pričevanje imelo poseben pomen. Kdo je vzgojitelj (veroučitelj) in kakšen je njegov notranji svet, se bo pokazalo predvsem prek obnašanja in prek neverbalnega pogovora. Nikogar ne moremo za kaj navdušiti, če na neoseben način prenašamo le kakšne formule. Mladi bodo vrednote iskali in si jih zaželeli, kadar bodo doživeli pristno evangeljsko izkušnjo. Pri vzgoji je na prvem mestu pomembno življenjsko pričevanje.

Ob pomanjkanju varnosti in slabe identitete mladi danes iščejo pomoč pri pomembnih odraslih osebah: pri starših, učiteljih in vzgojiteljih. Želijo si, da bi jim le-ti ne bili samo blizu, temveč da bodo tudi prepričani pričevalci« (Marasović 1998, 11). Danes so potrebne »močne verske osebnosti«, torej verodostojne priče vere, ki so to po svoji bivanjski celovitosti ter po nerazdeljeni hoji za Kristusom in delu za širjenje njegovega evangelija« (Baloban 1997, 101). Da bi bilo krščansko pričevanje učinkovito, »mora za njim stati človek s svojo celo osebo«: potrebujemo priče, ki bodo s svojo besedo, s svojo držo in s svojim delovanjem v celotnem svojem življenju pričale za resničnost Evangelija in za način življenja. To sploh velja za vsako osebo, neodvisno od vloge, ki jo kdo ima v družbi. Seveda mora to še bolj krasiti veroučitelja, ki mora biti osebno prepričan o vrednotah, katere ponuja, hkrati pa ima določeno usposobljenost v komuniciranju, formiranju in spremljanju osebe. To je oseba, ki občuti in globoko doživlja tisto, kar predlaga in želi prenesti na druge. Poleg tega je kvalificirana in pozorna na primernejše in učinkovitejše oblike komuniciranja, vključevanja in doseganja globljih slojev osebe, ki bodo pripravljene na sodelovanje.

Zato velja presojati vse strukture, »ali je ljudi v Cerкви treba usposablјati za pričevanje vere. Vse projekte in investicije je treba preveriti in videti, ali služijo temeljni nalogi, namreč ali pripravljajo ljudi za pričevanje vere v svoji okolici. Ne gre za pomnoževanje strokovnjakov in ekspertov, marveč za nalezljivo pričevanje vsakega posameznega kristjana« (Lehmann 1993, 29).

### 11.2 Sodelavec resnice

Človek se uresničuje samo v brezpogojnem oklepanju resnice. Kajti »kaj duša bolj išče kot resnico?« (Avguštin 1985, 258). Išče absolutno resnico, pa

tudi resnico in resnico o sebi. »V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka ... Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost« (GS 22).

Lahko razumemo, da ni vzgoje brez vzgoje za strastno iskanje resnice in brez preprostosti v odnosih. Resnično vzgojno srečanje je mogoče samo, če sprejemamo osebo, katero je treba vzgajati, in če vzgojitelj iskreno razodeva, kaj je v svoji globini, v kaj veruje in čemu pripisuje pomembnost: skratka, kar omogoča, kako se vidi, da smo srečali resnično osebo« (Martini 2001, 47). Ni dovolj, da smo odprti, spretni, usposobljeni. Predvsem je treba biti resničen. Pavlova misel: »Zato opustite laž in govorite resnico vsak s svojim bližnjim« (Ef 4,25) ima pri vzgoji posebno vrednost. Prevara, goljufija, laž, nepoštenost in hinavščina so v prvi vrsti značilnosti za človeka, ki v sebi nima občutka o potrebnosti sporazumevanja in usmeritve na drugega ter življenja za druge.

Resnico o sebi spoznavamo sami, vendar le ob pomoči drugih. Resnično človeško srečanje in vzgojni odnos sta privilegirano mesto »razodetja« osebnih resnic. Vzgojitelj je poklican, da je »sodelavec resnice«. Že dejstvo, da je pri vzgoji v središču oseba in njen blagor, to zahtevo samo krepi. Vzgojitelj je v službi objektivne resnice, ki je odločilnega pomena za uspeh človeške osebe, na drugi strani pa je poklican, da razume in pomaga človeku na poti spoznavanja samega sebe in njegovega zorenja.

## 12. Veroučitelj v službi skrivnosti

Celotno življenje doživljamo kot skrivnost. Le-to potemtakem ni popolnoma v naših rokah. Veliko je še skritega, kar pa je treba razvozlati. Kadar je beseda o osebi, mislimo na tisti del osebe, ki mora še rasti in se mu odpirajo nedotaknjene možnosti.

Veroučitelj se pri svojem delu nenehno srečuje s skrivnostjo učenca (vzganca), bitja, ki ga on postopno in obzirno odkriva, ter je v službi te nikoli povsem dojete skrivnosti.

### 12.1 Oseba kot neizčrpna skrivnost

Človeška oseba ima poleg zunanje dimenzije tudi notranjo. Medtem ko je zunanja lahko dostopna, pa je notranja skrita in nedoumna. Človek je tak ne le pred drugim, ampak tudi pred samim seboj. Je skrita osebna skrivnost v primerjavi s stvarmi, ki nimajo svoje notranjosti ne osebne skrivnosti. Človeška oseba ni nekaj enostavnega kot plastičen lonček, ki ga ne moremo in nam ga ni treba razlikovati od tisočev njemu podobnih v tovarniškem skladišču. Vsako človeško življenje je edinstveno in neponovljivo, ne glede na vse skladnosti z drugimi življenji.«

Resnica, da je »posameznik in vse posamezno neizrekljivo«, je veroučitelju izkustveno lahko dostopna. Tudi sam ve, da ni enostavno priti do lastne-



ga izvira, dojeti celino lastnega bitja. To ne more biti stvar trenutka. Pravzaprav moramo preživeti celo življenje, da bi doživeli njegovo globino in dojeli njegov smisel. Zato je misterij, skrivnost ključ za razumevanje osebe. Vsak poizkus definiranja osebe se končuje z istim zaključkom: osebe se, v primerjavi s katerim koli predmetom, ne more popolnoma opredeliti. Podati opredelitev bi pomenilo, vsaj v nekem smislu, priti do konca tistemu, kar je skrito, izključiti negotovost in presenečenje. Z definicijo bi želeli odstraniti vsako skrivnostnost in neizrekljivost. Saj »tisto, kar lahko popišemo, je prostor obupa« (Marcel 1984, 81). Osebe ne moremo do konca analizirati. Medtem ko je problem izčrpljiv in rešljiv, pa je skrivnost nerazrešljiva in neizčrpana. Njeno bistvo je v tem, ker se pogloblja, ne pa rešuje. Očitna je razlika med misterioznim in problematičnim. Problem je »nekaj, s čimer se srečujemo, nekaj, čigar bit je v tem, da ni povsem pred menoj« (Marcel 1984, 79). Veroučitelj se vedno s spoštovanjem približuje učencu »tuji deželi«. Vsako srečanje z učencem je zanj potovanje, kjer ga, če ni samo »uradno«, čakajo odkritja in presenečenja. Samo ob takem pristopu se mu oseba zazdi po malem bolj spoznavna. O njej sicer lahko ve veliko, vendar nikoli ne vsega. V tem življenju je nemogoče doseči absolutno komunikacijsko transparentnost in jasnost. Če bi hoteli na silo iti preko pravične mere, preko praga tistega, kar se imenuje skrivnost, česar verjetno ne more doseči niti tisti, ki jo hrani, bi na koncu zdrsnili v banalnost.

### 13. Služenje kot bistvena vzgojna dimenzija

V središču vzgoje je oseba s svojimi telesnimi in duševnimi silami, s svojimi delavnimi in ustvarjalnimi sposobnostmi, s svojo nalogo v družbi in s svojo odprtostjo za vero. Celotno vzgojno delo je tako v službi osebe, da ji pomaga, kako naj bi uresničila svoj popoln razvoj.

Iz tega dejstva za vzgojitelja izhaja pomembna zahteva. Zavzeti mora držo razpoložljivosti in služenja. Razpoložljivost pa je popolna odprtost in nenehna pripravljenost za klic in zahtevo, na katero človek naleti. Popolnoma svoboden je samo tisti, ki je svoboden tudi od samega sebe, da bi mogel biti tako svoboden za druge. Taka svoboda zahteva lastno skromnost, skromnost v materialnem smislu ter skromnost v tistem, bolj duhovnem smislu, namreč odpovedovanje temu, da bi poudarjal sebe in zasledoval lastne zahteve.

Jezus, neprekosljivi učitelj, je izbral ravno pot služenja. Sam bo jasno povedal: »Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za druge« (Mr 10,45). Ta Kristusov duh mora prežemati vse življenje in seveda tudi vzgojo.

Dimenzija služenja se nanaša na celotno življenje in ne le na del veroučiteljevega časa ali delovanja. To pomeni, da služenje zadeva celotno osebo. Lahko bi dejali, da je služenje način obstajanja, življenja, slog, ki se rojeva v globini veroučiteljevega bitja. Veroučiteljevo delovanje je prežeto s slogom služenja, ki se odločno upira logiki, »da bi mu stregli«. Če je kdo egoist, je egoist v vsem, v osebni in družbeni življenju. Slog spremlja osebo. Egoizem pa je stanje, v katerem ni življenja. Veroučiteljevo služenje konkretno

pomeni, da mora občutiti odgovornost do učenca. V evangeliju je to jasno povedano. Mi bomo življenje »dojeli, ko poglobimo veličino in ko odkrijemo ter začnemo slutiti božanski smisel tega, čemur pravimo: služiti. To ne pomeni biti suženj. Služiti pomeni živeti za nekaj notranjega, skrbeti za nekaj, kar je znotraj, posvečati se komu. Veroučiteljevo služenje torej ni samo odgovor na potrebe, marveč sprejemanje osebe. Sprejeti besedo, ki jo evangelij dojema zelo resno, tako to pomeni isto, kot sprejeti Gospoda. To pa pomeni, dati komu mesto v lastnem življenju, sredi lastnih skrbi. Zares, človek priča ljubezen ne s čim, ampak da koga sprejme, da bo navzoč ob kom in s kom, da mu kaj naredi in v skrajni meri, da stori, kar more, da se mu daruje, da se zanj daruje« (Turčinović 1997, 114).

## 14. Sklep

Vzorci za veroučitelja so se skozi zgodovino menjavali že po spoznanjih, kulturnem ozračju in mentaliteti ljudi. V vsakem od njih je kaj trajno vrednega, ki ni samo izraz časov. Sodobnemu mlademu človeku je posebno blizu in sprejemljiv vzorec vzgojitelja sopotnika, ki je hkrati globoko človeški in krščanski. Ta občutljivost se sklada s sodobnimi spoznanji humanističnih znanosti in z resničnimi evangeljskimi vrednotami in slogom.

Dejstvo, da je v središču vzgoje oseba, učenec (vzgojanec), in da vzgojni proces poteka v svetu naglih sprememb, je dovolj, da dojamemo zahtevnost vzgojiteljeve vloge. To je posebej poudarjeno v dobi adolescence, ko mlad človek sprejema osebne odgovornosti v emocionalnem vedenjskem in spoznavnem smislu ter je posebej poudarjena potreba po neodvisnosti od odraslih. Končni sad tega procesa bi morala biti osebna samostojnost in primerna zrelost.

Vloga vseh, ki sodelujejo pri rasti in zorenju osebe, nikakor ni brez pomena. Pravilen in zdrav odnos vzgojitelja ta proces omogoča in pospešuje, medtem ko napake in pomanjkljivosti puščajo posledice tako pri posamezniku kot v družbi.

Da bi vzgojitelj mogel dati pravi odgovor na zahteve vzgoje, se mora zavedati, da je tudi sam znotraj vzgojnega procesa. Ne govorimo naključno o vseživljenjski vzgoji, ki zaobjema eksistencialno poučljivost, vsakdanjo skrb in prizadevanje. Drugim lahko pomagamo samo, če smo tudi sami dosegli potrebno stopnjo zrelosti, samostojnosti in celovitosti. Zato moramo nujno živeti v stanju nenehne vzgoje in v vsakodnevnem naporu, da skupaj z drugimi napredujemo proti celovitemu uresničenju svoje človeškosti. Če kot vzgojitelji postopamo v prepričanju, da smo dosegli cilj in da danes ni potrebno živeti vzgoje, postajamo hinavci. Kdor ni odkril smisla in vrednot svojega življenja, jih tudi drugim ne more pokazati.

Zelo zahtevna je naloga, da znamo upravljati z lastnim življenjem. S tem se nihče ne rodi, marveč se tega postopoma učimo in to dosegamo. Seveda učenje ni kaka intelektualna vaja, marveč nenehno izbiranje načina, s katerim gledamo na svet in sami sebe v svetu. Za to pa nam niso potrebna samo načela in navodila, ampak ljudje, ki v življenju vedo kaj več. Zato je samo ob

sebi umevno, da se otroci in mladi učijo živeti pri tistem, ki zna živeti. Take osebe preprosto ustvarjajo vzpodbudno vzgojno okolje, ki drugemu pomaga živeti ustvarjalno in tako uresničuje svoj polni razvoj.

## Reference

- Avguštin. 1985. Iz rasprave o Ivanovu Evandelju. *Časoslov*. Zv. 4. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bajsić, Vjekoslav. 1994. *Ekologija slobode*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Baloban, Josip. 1995. Osebni pristup dušobrižništvu u pastoralnom djelovanju. *Vjesnik Dakovačke i Srijemske biskupije* 123:343.
- . 1996a. *Aktualnost Isusove životne opcije*. Zagreb: Tevizija.
- . 1996b. Duhovna komponenta prosvjetnog djelatnika. *Glas Koncila* 35, št. 48-49:19.
- . 1997. Katolik u Hrvatskoj. *Svesci* 89-90:101.
- Bratanić, Marija. 1993. *Mikropedagogija: interakcijsko-komunikacijski aspekt odgoja*. Zagreb: Školska knjiga.
- . 1996. *Paradoks odgoja: hrvatska sveučilišna naklada*. Zagreb: Školska knjiga.
- . 1997. *Susreti u nastavi: mikropedagoški pristup*. Zagreb: Školska knjiga.
- Cencini, Anda. 1996. *Traženje unutaršnjeg sklada*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Dilthey, Wilhelm. 1924. *Gesammelte Schriften*. Zv. 6, *Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft*. Leipzig: Teubner.
- Drugi vatikanski sabor. 1970. *Pastoralna konstitucija Gaudium et spes*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Garzonio, Marco. 1997. *Carlo Maria Martini*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Ivan Pavao II. 1994. *Prijeći prag nade*. Zagreb: Mozaik knjiga.
- . 1997. *Obiteljska zajednica*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Kresina, Ante. 1993. *O Bože žeže, tvoja riječ*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Lehmann, Nicholas. 1993. Što znači novo evangeliziranje Europe. *Svesci* 78-81:289.
- Macan, Darko, Ivan Čehok in Ivan Koprek. 1995. *Etika: priručnik jedne discipline*. Zagreb: Školska knjiga.
- Marasović, Špiro. 1998. Lik odgojitelja za treće tisućljeće. *Kateheza* 20, št. 1:11.
- Marcel, Gabriel. 1984. *Od neprihvatanja do zaziwa*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Martini, Carlo Maria. 2001. *Bog odgaja svoj narod*. Zagreb: Katehetski centar.
- Miranda, Joao Paolo. 1998. Od žalosti do radosti. *Biblija danas* 3, št.1:15-17.
- Odgajati mlade u vjeri*. 1992. Zagreb: Katehetski centar.
- Pastuović, Nikola. 1997. *Osnove psihologije obrazovanja i odgoja*. Zagreb: Znamen.
- Pavletić, Vlatko. 1989. Neka bude natjecanje. *Hrvatsko slovo*, 6. marca, 5.
- Ratzinger, Joseph. 1993. *Uvod u kršćanstvo*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- de Saint-Exupery, Antoine. 1982. *Mali princ*. Zagreb: Mladost.
- Schillebeckx, Edward. 1992. *Krist sakrament susreta s Bogom*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost..
- Schnackenburg, Rudolf. 1997. *Osoba Isusa Krista u četiri Evandelja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Stamać, Ante. 1996. *Na prijelazu*. Zagreb: K. Krešimir.
- Turčinović, Josip. 1997. *Glas iz Ranjenog*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Vecchi, Juan Edmond. 1999. *Animator u skupini mladih*. Zagreb: Katehetski salezijanski centar.
- . 1998. *Pastoral mladih: izazov za crkvenu zajednicu*. Zagreb: Katehetski salezijanski centar.



## Mednarodna konferenca *Art of Life/Umetnost življenja* Celje, 4.–8. november 2009

Na konferenci *Art of Life*, ki je potekala v Celju v Domu sv. Jožefa, so strokovnjaki in poznavalci s področja teologije, medicine, filozofije, psihologije, pedagogike, religiologije, sociologije in cerkvenega prava osvetljevali vprašanje umetnosti življenja. Ptolomaeus de Lucca (okrog 1227 – okrog 1327, srednjeveški zgodovinar in sodobnik Tomaža Akvinskega v dominikanskem redu) pravi, da je umetnost življenja (*ars vivendi*) obsežnejša in boljša od preostalih umetnosti, tako da so druge umetnosti naravnane nanjo (Ptolomaeus de Lucca, *De regno continuatio*, lib. 3, cap. 11). Umetnost življenja skuša odgovoriti, kaj je dobro, srečno življenje, ki se posamezniku kaže tudi kot smiselno. Odgovori ne morejo biti dani na način in po metodi naravoslovnih znanosti. Odgovore prinašajo oziroma zgolj napotujejo na iskanje odgovorov, ki jih mora za vsakokratno posamično življenje najti vsak sam, družboslovne in humanistične znanosti. Se pravi: znanosti, ki tudi umetnosti puščajo lastno področje delovanja in zanjo značilnega iskanja resnice. Brez hermenevitične odprtosti do legitimnega epistemološkega statusa filozofije, teologije, religije in umetnosti sploh ne moremo razpravljati o vprašanju umetnosti življenja. Ta odprtost je bila torej nujni pogoj te konference.

Prof. Janez Juhant, pobudnik, glavno gonilo in predsednik programskega odbora te konference, je v svojem prispevku *Živeti z: dialog kot pot k umetnosti (dobrega) osebnega in skupnega življenja* razglabljal o kritičnem stanju, v katerem je danes človeštvo. Spraševal se je, kako moremo najti ravnovesje med grabežljivostjo ljudi, ki hlastajo za dobrinami, in omejenostjo dobrin na zemlji, ali moremo najti postavke, iz katerih lahko (pre) živimo. Odgovore je poiskal v smeri krščanskega načina življenja. »Živeti z« je razložil kot zmožnost, deliti dobrine, se vživljati v drugega in biti pripravljen, dati na voljo (svoje) življenje, da bi ga zares pridobil.

Prof. Bojan Žalec, predsednik organizacijskega odbora konference, je v svojem prispevku *Informacijska tehnologija, računalniki in (dobro) življenje* raziskal vpliv informacijske tehnologije na človeško življenje s filozofskega vidika. Pojave, ki jih prinašajo sodobna visokotehnološka družba, mediji, kibernetski prostor, medmrežje, virtualne skupnosti, pomen telesa v njih, je obravnaval z etičkih vidikov. Zaradi teh vidikov, zaradi človekove čustvenosti, zaradi potrebe po polnem srečevanju soljudi v odnosih, kjer nastopam v celoti svoje osebe in kjer v osebnem srečanju svoje (tudi razumsko) sporočilo predstavim z večjo zavestjo odgovornosti, se kaže smiselnost takšnih konferenc, čeprav bi nam sodobna tehnologija oziroma medmrežje omogočilo avdio-video konferenco ob sedenju v svoji sobi pred računalnikom s spletno kamero.

Prof. Robert Petkovšek je v svojem predavanju *Resnice biti, resnice življenja* interpretiral fenomenološko analizo fenomena življenja pri Michelu Henryju. Henry tako kakor Nietzsche in Heidegger meni, da je življenje v svoji izvornosti izključeno iz moderne kulture, v kateri pojem sveta pomeni obzorje vidnosti, ki po njej lahko vse postane vidno, pojav-za-nas. Pojav-za-nas imamo na Zahodu za resnico, to pa Henry imenuje »resnica sveta«. Vendar resnice ne moremo skrčiti na obzorje vidnosti in pojavov sveta, ker bi bili s tem izključeni notranja izkušnja in izkušnja transcendence. Bistvo življenja ni v pojavljanju in objektivnosti, ampak v zmožnosti notranje samoizkušnje, notranjega samo-razodetja, ki je neposredno in pred-svetno. Brez notranjega samo-razodevanja, ki nam predstavlja resnice življenja, ne more biti resnic sveta, se pravi: razodevanja. Samo-razodevanje ni pogojeno z resnico sveta. Resnica je zato opredeljena kot življenje, ki je samo-razodevanje. Čar radikalne fenomenologije se skriva prav tu; za svoje predmete nima fenomenov, ampak samo fenomenološko substanco, življenje.

Prof. Branko Klun se je vprašanjem življenja približal, tako kakor Petkovšek, iz fenomenoloških izhodišč. V predavanju *Življenje in vprašanje smisla. Nekaj fenomenoloških razmislekov* je za izhodišče svoje fenomenološke analize vzel faktično življenje. To življenje že od vselej vsebuje razumevanje sebe in sveta in je zato neločljivo povezano s pomenljivostjo in smislom. Utemeljevanje smisla se dogaja kot način življenja in ima naravo možnosti. Kriterij smisla življenja ne more biti postavljen od zunaj, ampak ga moramo najti v življenju samem (oziroma če rečemo v smislu Petkovškovega predavanja: ne more biti del resnic sveta, razodetja, temveč samo-razodetja, samoizkušnje življenja).

Ker je bilo vseh udeležencev konference 34, od tega 6 študentov, ne mogoče niti na kratko predstavili vseh prispevkov, saj se nam zdi bolj pomembna vsebinska predstavitev konference. Primerno pa je, da od 12 tujih predavateljev predstavimo vsaj prispevka dveh zelo vidnih avtorjev.

Prof. Santiago Sia, profesor filozofije na Papeškem ateneju v Dublinu, Irska, je danes zagotovo med najvidnejšimi avtorji s področja procesne filozofije in teologije. Omenimo samo nekaj njegovih knjig: *God in Process Thought: a Study in Charles Hartshorne's Concept of God*; *From Suffering to God: Exploring Our Images of God in the Light of Suffering*; *Personal Identity, the Self and Ethics*. Sam zase resda pravi, da se ne prišteva med procesne filozofe, vendar mu procesna misel zagotavlja dober okvir, v katerem lahko vstavlja slike z zelo različnih področij, ki jih more v tem okviru povezati v smiselno celoto. Na konferenci Umetnost življenja v Celju 2009 je predstavil predavanje z naslovom *Postavljanje ločil v sporočilo življenja: slovnico-filozofska vaja pri iskanju smisla*, ki povzema ideje iz uvoda v novo knjigo, ki jo pripravlja na témo etike. V tem predavanju je k vprašanju smisla pristopil z interdisciplinarno refleksijo. Temeljna trditev je, da nas življenje obdarja s izzivom: lahko postane »obsodba« nad nami, lahko pa ga imamo za »niz stavkov«, ki vsebujejo sporočilo. Tako kakor je po slovnicih pravilih treba vstaviti primerna ločila, da smo zmožni osmisлити razvrstitev besed v stavku, je tudi v življenju treba ustvariti »ločilne momente«, da si olajšamo branje sporočila življenja. V sporočilo življenja moramo ločila vsta-

viti pravilno, da nam njegov smisel postane bolj jasen. Vstavljanje ločil je seveda odvisno od konteksta, v katerega je sporočilo, življenje postavljeno. Kontekst deloma izberemo sami, deloma smo vanj postavljeni, v najvišji meri pa priča o tem, da vsi iščemo odgovor na vprašanje smisla življenja.

Kot zadnjega predstavljamo prof. Wilhelma Schmida, ki prihaja iz Berlina, drugače pa je habilitiran na univerzi v Erfurtu. Schmid je zagotovo najvidnejši in najodmevnejši sodobni evropski avtor na področju umetnosti življenja. O tej témi je napisal mnogo knjig, na primer: *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst; Philosophie der Lebenskunst; Schönes Leben?; Die Fülle des Lebens*. Prispevek, ki ga je predstavil na konferenci, nosi naslov *Nekaj temeljnih vprašanj umetnosti življenja*. V njem se sprašuje, ali je življenje, ki ga živimo, res naše. Mnogo dejavnikov, nad katerimi imamo komaj kaj nadzora, vpliva na naše življenje. Umetnost življenja sploh ni preprosta, ker je soočena z nekaterimi temeljnimi vprašanji, kakor na primer: V kakšnem kontekstu živim, Kdo sem, Kakšno izbiro, možnosti imam, Kaj morem storiti, Kaj pomeni »živeti dobro«? Kljub silam, ki nas ogrožajo, to življenje postaja naše, samo mi ga lahko uresničimo. In samo mi sami smo odgovorni – nam samim – za to življenje. Nihče drug ne more prevzeti odgovornosti zanj namesto nas, to pa je posebno očitno, ko življenje doseže terminalni trenutek svoje stalne prigradnosti. Umetnost življenja je po Schmidu resnost poskusa, pravočasno (se pravi: preden se nam čas izteče) oblikovati naše življenje kot svoje lastno. Dandanes to pomeni tudi zelo težko delo stopnjevanja lastne avtonomije. Samo mi lahko storimo, da naše življenje postane »dobro živeto življenje«. Pri vsem tem je pomembna zavest, da je umetnost življenja »filozofska«, to pa kažeta že njen izvorni grški termin *technē tou biou* in njegova uporaba v filozofiji. Filozofska refleksija more izboljšati življenjske veščine, naše zmožnosti, da življenje zavestno obvladamo. Filozofija pomaga razjasniti življenjsko situacijo in možnosti, ki jih posameznik ima oziroma nima.

Ker je umetnost življenja umetnost in vrh tega še filozofska, pomeni, da nihče ne more biti do kraja izveden v njej. Vsak od nas ima nalogo, da jo živimo ali slikamo na sebi lasten način. V okvirih naših pogojenosti, na platno našega življenja, s čopičem in barvami naših misli, odločitev, besed, dejanj, navad in razvad.

Jožef Leskovec





**Mateja Pevec Rozman. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Libra: zbirka za človekove pravice. Ljubljana: Nova revija, 2009. 269 str. ISBN: 978-961-6580-54-0.**

Pevčeva v prvem delu knjige poudari, kako je sodobna družba ali čas, v katerem živimo, zaznamovan z odsotnostjo temeljnih etičnih vrednot, to pa se javlja kot: kriza kulturne identitete, relativizem, pluralizem, individualizem, skepticizem. Posebna značilnost sodobne kulture, ki jo mnogi misleci imenujejo postmoderna kultura, se kaže v odsotnosti univerzalnih kriterijev; ni jasne ločnice med tem, kar je prav, in tistim, kar je narobe, med tem, kaj je dobro, in tistim, kar je slabo. Govorimo lahko celo o dobi izenačenih kriterijev ali o pomanjkanju želje, da bi prišli do resnice (B. Senegačnik). Pluralizem in množstvo resnic (vsak ima lahko svojo resnico) vodita v relativizem. Vsako spoznanje je odvisno od subjektivne presoje posameznika. Na področju moralnosti, ki v sodobnosti postane zgolj stvar naših občutkov, se znajdemo v moralnem subjektivizmu, ki prepušča moralno presojo in vrednotenje dejanj posameznikovi poljubni izbiri. Vrednostni relativizem in subjektivizem vodita v krizo vrednot, ki se kaže kot splošna kulturna in osebna bivanjska kriza.

Postmoderni trenutek naše civilizacije, ko se torej ubadamo (ali pa ne) z odsotnostjo vrednot, ko smo žrtve gospodarske recesije, politične nekorektnosti, marketinško-medijske manipulacije..., vse te okoliščine oziroma kulturno stanje, v katerem smo, je privedlo do vprašanja, ali je

v takšni družbi (zaradi prevlade etičnega relativizma) še mogoče določiti kriterije, ki bi sodobnega človeka vodili pri etičnem ravnanju, in ali še obstaja potreba po moralnih normah in njihovemu utemeljevanju. Pri tem Pevčeva poišče avtorja, ki bi bil racionalen in ki bi na svež način skušal ponovno utemeljiti etiko.

Alasdair MacIntyre se je izkazal za takšnega. Filozof škotskega rodu je namreč v zadnjih desetletjih bistveno vplival na sodobno etično in politično filozofijo in tudi na obuditev etike vrline. Njegovo najodmevnejše delo *After Virtue* je razburkalo duhove in na področje moralne filozofije vneslo novega, revolucionarnega duha. V čem je ta revolucionarnost? MacIntyre – zanimivo – ne ruši starih pojmovanj na področju moralne filozofije, temveč jih le redefinira. Ko se v svojem iskanju utemeljevanja etike vrača v antiko oziroma sklicuje nanjo (na Aristotela) in na srednji vek (na Tomaža Akvinskega), ponovno obuja etiko vrline, hkrati pa se njegovo pojmovanje vrline »posodablja«  
glede na sodobne tendence. MacIntyre vztraja v zahtevi po moralnem statusu skupnosti, to pa ga uvršča med komunitariste (komunitaristi poudarjajo vlogo skupnosti pri razvoju posameznika; pri tem imajo osrednjo vlogo vrline in tradicija – pomen pripadnosti tradiciji, pomen avtoritete).

MacIntyre je eden glavnih predstavnikov etike vrline ali tako imenovane vrlinske etike; glavno vprašanje te etike je preprosto: Kako naj živimo? Kaj pomeni živeti dobro življenje? MacIntyre odgovarja, da najdemo odgovore znotraj moralne tradi-

cije, ki ji kot posamezniki pripadamo. Vrline pa so tiste dispozicije (odličnosti, lahko tudi karakterne lastnosti), ki nam pomagajo pri uresničevanju dobrega življenja oziroma pri doseganju dobrega. Pri tem se opira na Aristotela, ki pravi, da ni dovolj o vrlini le razpravljati, temveč je treba potem tako tudi ravnati. Vrline se krepijo v delovanju oziroma krepostni postajamo ob krepostnem delovanju.

Mateja Pevc Rozman postavlja vprašanje, ali ni govoriti o vrlinah v tem postmodernem trenutku, danes, malce staromodno. Nekateri res čutijo tako. Toda udejanjanje vrlin oziroma življenje po vrlinah nas lahko vodi do srečnega, dobrega življenja. Zgolj življenje po vrlinah je tisto, ki je racionalno v tej dobi raztreščene subjekta, saj so vrline tiste dispozicije, ki posamezniku pomagajo pri doseganju dobrega in pri premagovanju ovir, postavljenih na poti doseganja dobrega. Kakor pravi MacIntyre, pa se posameznik ne more uresničevati sam, sam ne more zadovoljivo dosegati dobrega, temveč je pri tem izjemnega pomena skupnost.

V drugem delu knjige Pevčeva predstavi postmoderni subjekt, ki je avtonomen, toda raztreščen, svoboden je, toda hkrati ujet v politične in druge manipulacije. Sredi te raztreščenosti vedno bolj postaja jasno, da svoje avtonomnosti, da svoje svobode ne more živeti v popolni osami, brez upoštevanja drugega. Svoboda nujno vključuje drugega, spoštovanje drugega in njegove svobode. Družba pa mora biti tista, ki bo posameznika podpirala pri njegovem uresničevanju in pri doseganju skupnega dobrega. Pogoj za harmonično bivanje vsake družbe je torej obstoj skupnih idealov, ali kakor pravi MacIntyre, upoštevanje vrlin (življe-

nje po vrlinah), pripadnost skupnosti in tradicija.

Vrline nikoli ne morejo biti nekaj negativnega, vrline so dobre in vodijo k dobremu. Tako pravi Aristotel. Zato družba, ki podpira »napačne« vrline, ne more zagotavljati srečnega življenja njenim članom, ne omogoča strpnega sobivanja. V zgodovini najdemo različne primere, v sedanosti prav tako. Tudi naša slovenska realnost ni izjema: družba, kjer sta vrlini zvitost in prevara, kjer je laž zgolj napaka, ne more zagotavljati dobrega življenja posameznikom, ne more voditi v harmonično sobivanje in nikakor ne more biti pot k dobremu. Takšna družba vodi v popoln nihilizem.

Kaj je torej Pevčevo vodilo pri njenem delu? Prepričanje, da je kljub liberalnemu izenačevanju kriterijev ali celo odpravi kriterijev za presojo, kaj je dobro in kaj je prav, da je kljub pomanjkanju vrednot ali skupnih idealov možno najti racionalni poizkus utemeljitve etike.

Sodobni filozof A. MacIntyre je eden tistih, ki jo je s svojo mislijo izzval in pritegnil do te mere, da ni nehala verjeti v razum in hkrati v srce ... Pravzaprav je to vera v razum in v srce. V prepričanje, da sodobni človek vendarle ni racionalistična kultura, zavezana egoističnemu samouresničevanju ... V prepričanje, da je sodobni človek še vedno odprt za dobro, plemenito, da je odprt drugemu in usmerjen prek samega sebe.

Delo *Etika in sodobna družba* je pravzaprav *povabilo*; povabilo vsem tistim, ki še vedno priznavajo vrednost svojemu razumu in hkrati svojemu srcu, je povabilo vsem tistim, ki jih vznemirjajo vprašanja s področja sodobne moralne filozofije, in povabilo vsem tistim, ki se ne nave-

ličajo postavljati si večno aktualnih vprašanj, kakor jih v sodobnosti ponovno obuja etika vrline: Kako naj ljudje živimo? Kakšno (katero) življenje je dobro življenje? In nenazadnje: Ali so vrline v sodobnosti smiselne?

Zakaj je pravzaprav MacIntyre tako zanimiv? Zakaj z obujanjem vrlin ni staromoden, temveč vizionarski? Ker MacIntyre prerašča osamljenost subjekta, po drugi strani pa ne pristane na kolektivizem in ideologije ...

Večletno raziskovanje na področju moralne filozofije, ki je izšlo v knjižni obliki, pomeni veliko oboga-

titev za širši slovenski družbeni prostor. V svoji dialoški širini odpira temeljna vprašanja s področja družbene etike in nakazuje rešitve, ki s svojo aplikativnostjo pomenijo vsebinsko podlago pri reševanju konkretnih vprašanj, na primer pri pripravi etičnih kodeksov. Prepričan sem, da bo delo Mateje Pevec Rozman pomemben prispevek k razpravam na področju etike, saj ponuja nove rešitve, ki izhajajo iz odličnega poznavanja tako komunitarizma kakor liberalizma.

Anton Jamnik

**Ulrich Beck. *Lastni Bog: o zmoglosti religij za mir in o njihovem potencialu za nasilje*. Prevod Aleš Učakar, avtor dodatnega besedila Bojan Žalec. Claritas 56. Ljubljana: Študentska založba, 2009. 276 str. ISBN: 978-961-242-252-3.**

Nemški sociolog Ulrich Beck (rojen leta 1944) je eden najvplivnejših živečih družboslovcev, ki pa se do sedaj ni podrobneje ukvarjal s problemi religije, ampak je bil znan predvsem po svojih obravnavah družbe tveganja, globalizacije in družine, kakor sta ugotavljala tudi sociologa Vinko Potočnik in Igor Bahovec na prvem dnevu letošnjega simpozija Umetnost življenja (4. 11. 2009, velika dvorana Teološke fakultete v Ljubljani), ki je bil posvečen prav tej Beckovi knjigi. Takrat sem publiko predstavil Beckovo »ljubljsko« predavanje, napisano posebej za omenjeni simpozij, saj je moral v zadnjem hipu zaradi gripe odpovedati dogovorjeni prihod v Ljubljano. Po predstavitvi so Beckove zamisli javno komentirali napovedani govorniki Janez

Juhant, Vinko Potočnik, Igor Škamperle in Bojan Žalec, pridružil pa se jim je tudi Igor Bahovec. Pogovor je potekal v angleščini in v slovenščini, moderiral ga je Branko Klun.

Omenjeno Beckovo neukvarjanje z religijo je postalo preteklost z njegovo zadnjo knjigo, ki jo imamo s komaj enoletno zamudo tudi v slovenskem prevodu. V kakšnem položaju so po Becku religije danes? Po eni strani jim globalizacija ponuja možnost, da na novo odkrijejo svojo transnacionalno razsežnost. Obstaja pa tudi druga plat: če so religije vedno preseg(a)le ozemeljske in nacionalne meje, ki so se zdele takšne, da jih ni mogoče omajati, in so odpirale nove prepade med verniki in neverniki, kaj je potem novega? Beck odgovarja. V današnjem svetu gostota komunikacijskih tehnologij, katere rezultat je to, da je vsakdo vsakomur sosed ali bližnji, vodi v stik med svetovnimi religijami in v njihovo interpretacijo, to pa kot posledica tega tako v trk, v nasprotje, v spopad univerzalizmov, v vsenavzoči konflikt

razodetih resnic, kakor tudi v tendence k medsebojni demonizaciji drugih vernikov, katerih človeško dostojanstvo se postavlja pod vprašaj. Nadalje v evropskem kontekstu nastopa paradoks druge, religiozne moderne: (iz)praznjenje cerkva in istočasno ponovno religiozno začaranje misli in dejanj, ravnanje ljudi, slabitev religijskih organizacij in hkratna krepitev »tekoče« (Bauman) religioznosti predstavljata dve plati istega razvoja. Po Becku imajo religije dva obraza (ambivalenca strpnosti in nasilja v okviru religij): 1. človeški obraz in 2. totalitarna skušnjava v religiji, ki je neločljiva od nje. Prav tako obstajata dve plati univerzalizma religij: 1. svetovljansko bratstvo, ki presega razrede in narode, in 2. demonizacija religiozno drugega, ki se je dogajala v teku zgodovine. Zato trdi, da Bog lahko tako civilizira kakor barbarizira ljudi.

Osrednjo témo knjige bi morda lahko povzeli takole (nakazujeta jo že njen naslov in podnaslov): če je religija tisto, kar nas pogosto ločuje, zakaj ne bi bila religija tudi tisto, s čimer (lahko) premostimo ta ločevanja oziroma ločenosti? Govorimo o povezavi razvoja religije, ki ga izrazito opažamo v naši sedanosti, v smeri individualizacije religije in potenciala te individualizacije v pogledu prispevka oziroma gojenja miru in sožitja na svetu. Avtor jasno zapiše, da je kljub globalno zastavljeni težnji, na katero bi lahko sklepali tudi iz naslova, njegov doseg vendarle omejen predvsem na krščanstvo. Kaj je za Becka individualizacija religije oziroma religija/vera lastnega Boga? V sklopu govora o lastnem Bogu nasprotuje tezi o koncu religije, govori pa o prihodu nove vrste anarhizma subjektivne vere, ki presega vse religiozne meje in se vse manj in manj

prilega dogmatičnim okvirom, kakor ji jih dajejo institucionalizirane religije. Ta sinkretična strpnost se po Becku ne širi samo znotraj religioznosti, ki je ločena od institucij, ampak se lahko prakticira tudi znotraj institucionalnih oblik (navaja primer Japonske). Osnovno idejo lastnega Boga poskuša bralcu približati neznanstveno, nesociološko, ob ganljivem dnevniku žrtve holokavsta Ety Hillesum. Religija lastnega Boga kot takšna ni vezana na nobeno posebno okolje, obrede, cerkev, nauk ali teologijo. Lahko poteka med stenami in v samoti lastne sobe. Religija lastnega Boga je pravzaprav drug izraz za bolj ali manj individualizirano religijo, ki pomeni nasprotje od cerkvene, kolektivne in dogmatične religije. Značilno za individualizirano religijo je primat čustvenega pred umskim, primat osebne izkušnje pred to ali ono teologijo.

Po Becku je individualizacija religije vgrajena v krščanstvo. Beck te fenomene pogosto obravnava skorajda – bi lahko rekli – hegeljansko, glede na nasprotja, ali kakor sam pravi: »protislovja«, ki jih tvorijo. In takšno protislovje, ki sestavlja krščanstvo, je tudi podlaga njegovi tezi, da je individualizacija inherentna krščanstvu. V krščanstvu je namreč po eni strani poudarjen posameznik, ustvarjenost človeka po božji podobi, poudarjeni sta posameznikova vest in (verska) svoboda, po drugi strani pa se ta posameznik lahko moti. To nasprotje je navzoče v krščanstvu že od samega začetka. Enega od vrhuncev preboja individualnega momenta nedvomno pomeni Lutrova »revolucija«. Luter sam je dejal, da ne bo zanikal in da tudi ne more ničesar, kar je dejal in storil, zanikati, saj ne more iti proti svoji vesti. Vendar je protestantska individualizacija v primerjavi s so-

dobno individualizacijo ostala neka-ko na pol poti, saj se je ustavila pri merilu besedila kot objektivnega in univerzalnega merila krščanstva. Zato je ostajala do heretikov tako neusmiljena kakor katoliška doktrina (Tomaž Akvinski) in praksa. Spomnimo se samo na Kalvina. Beck v tem kontekstu opozarja na Sébastiena Châtillona (Sebastian Castellio) in na njegovo knjigo *De haereticis* (1554), ki je zanj pravi svetilnik v boju za versko svobodo in strpnost. Châtillon je nekaj časa sodeloval s Kalvinom, potem pa je bil ogorčen nad njegovim sežigom protestanta v Ženevi. »Châtillon utemeljuje svoje ogorčenje s tem, da je biblija polna ugank, ki so si jih kristjani prizadevali rešiti že dolga stoletja. Sveto pismo je zbirka besed in izjav, ki jih je mogoče interpretirati na različne načine. Kaj v tem kontekstu pomeni beseda »krivoverec«, se sprašuje Châtillon in navaja tudi svoj odgovor: nobenega drugega pomena ne morem prepoznati kot tega, da so krivoverci kristjani, ki nam nasprotujejo in se z nami pričkajo o pravilni razlagi biblije.« Proces individualizacije v krščanstvu je pozneje jasno opazil Durkheim, ki je dejal, da se svetost religije prenaša na posameznika. Individualizacija religije potemtakem po Becku ni nekaj, kar bi prišlo v krščanstvo od zunaj (kot vsiljeno) ali bi mu bilo krščanstvo podvrženo, ampak je krščanstvu notranje. Fenomen, ki se s sodobno individualizacijo religije tesno prepleta, je kozmopolitizacija religije; ne smemo je zamenjevati s kakršnikoli univerzalizmom. Kozmopolitizacija religije prav tako ni zgolj kak religiozni vidik globalizacije. Medtem ko pri globalizaciji govorimo o nečem, kar poteka zunaj posameznika, pa je pri individualizaciji bistveno pomemben no-

tranji proces. Religije so bile resda že od samega začetka globalni igralci in lahko rečemo tudi, da je »protislovje« med individualizacijskim in kolektivnim momentom religije po Becku – kljub njegovemu osredotočenju na krščanstvo – bolj ali manj navzoče tudi v drugih religijah. Prav tako ne smemo poistovetiti individualističnega momenta religij z egoizmom. Religiozni individualizem ni egoizem, ampak predvsem prostost od kakih togih (dogmatičnih) okvirov, ki bi omejevali posameznika, da bi vendarle on odločal o tem, ali veruje ali ne, kaj je prava vera, ne nazadnje tudi, kakšen je pravi religiozni ali posebni krščanski način življenja. Tako je po Becku krščanstvo, tudi katoliško, religija, ki ima v sebi izrazito vgrajen individualizacijski moment, kljub temu pa že dva tisoč let ozna- nja isto: da je treba pomagati tistim, ki so pomoči potrebni. Kozmopolitizacija religije ima več vidikov, eden od njih je sinkretistični vidik, možnost tega sinkretizma pa omogoča individualizacija religije oziroma religija lastnega Boga. Ta sinkretizem in kozmopolitizem pa – kakor že rečeno – nista nikakršen univerzalizem: univerzalizem vendarle izključuje in ustvarja krivoverce, medtem ko to ne velja za kozmopolitsko-sinkretistično individualizirano religioznost. Primer takšne kozmopolitske religioznosti so na primer tisti švicarski katoličani, ki ob svojem katolištvu verjamejo v reinkarnacijo, Gandhi, ki je skozi oči Zahoda šele doumel globino lastne hinduistične religije, ali pa religioznost na Japonskem, kjer je kombiniranje šintoističnih, krščanskih in budističnih prvin v religioznosti ene osebe ali skupine nekaj vsakdanjega. Beck poudari dejstvo, da je zapoved »ne imej drugih Bogov, razen mene« tuja azijski reli-

gionosti, in po Petru Bergerju nava- ja besede japonskega filozofa, da pri njih vsak inteligenten človek vé, da je bogov več in da zakon izključene- ga protislovja ni univerzalno velja- ven. Beck v pogledu ustvarjanja miru zavrača univerzalistično religijo in stavi na kozmopolitsko religioznost, ki jo, tako se zdi, zahteva neke vrste individualizirana religija. Vendar pa ta individualizirana religija po Becku še zdaleč ni varna pred nevarnostjo zdrsa v puhlo in prazno instantno mešanico, zmešano po potrebi, var- na pred tem, da Boga naredimo za svojo igračko. Prav tako kakor obsta- ja nevarnost fundamentalistične pri- lastitve religije, obstaja tudi nevar- nost njene individualistične prilasti- tve. Po drugi strani pa je individuali- zirana religija način religioznosti, ki je mogoč v sedanjem času oziroma ki mu ustreza. Beck ugotavlja, tako kakor je to pred njim ugotavljal že naš Tomaž Luckmann, ki je uvedel iz- raz »nevidna religija«, da religioznost ne izginja, le oblika ali način religio- znosti se je spremenil. Meja med obema vrstama religioznosti, indivi- dualizirane na eni strani in bolj cer- kvene in kolektivne na drugi, je tudi generacijsko obeležena. Mladi mno- žično opuščajo religiozni način svo- jih staršev, tako kakor politično opu- ščajo strankarski način političnega delovanja, socialno včlanjenost v sin- dikate ipd. Vse to so fasete individu- alizacije, ki pa same po sebi še ne do- voljujejo sklepanja o manj religiozno- sti, manj političnosti, manj družbene angažiranosti. Vendarle pa takšno stanje postavlja pred nas politično- teološke izzive, ki vključujejo tudi vprašanje, kolikšen je (lahko) druž- ben in politični potencial takšne in- dividualizirane religioznosti. Beck opozarja tudi na »nečistost« religij v smislu njihove medsebojne preple-

tenosti, medsebojnega prevzemanja sestavin in tudi medsebojne pogoje- nosti. Niti v tem prepletenem klop- čiču ni možno nenasilno in pošteno med seboj ločiti drugo od druge, to pa je še dodaten razlog proti verodo- stojnosti kakega fundamentalistične- ga teženja po čistosti in sterilnosti. Beck govori v tem kontekstu ne samo o strpnosti med religijami, ampak po drugi strani tudi o »delitvi oblasti« med njimi. V današnji dobi je vsekakor za mnoge nesprijemljiva duhovnost, ki bi nasprotovala moč- nim ali osrednjim idealom (zaho- dne) sodobnosti: neki individuali- zem, ideal samouresničitve, ideal pri- stnosti (avtentičnosti) ... Religija la- stnega Boga tudi ne pomeni nujno religioznosti v zasebni sferi; indivi- dualizirana religija in religija v zaseb- nosti sta dva različna pojma, ki se po svojem obsegu nikakor ne ujemata.

Beck razlikuje (glede religije) predmoderno duhovnost, moderno, postmoderno (relativizem in zavra- čanje govora o resnici) in drugo mo- derno duhovnost, za katero je značil- na kozmopolitska religioznost: »Med postmoderno-antimoderno religio- znostjo na eni strani ter obljubami in grožnjami postmoderne religiozno- sti na drugi se odpira kozmopolitska religioznost druge moderne. Ta ne- gira oboje – tako postmoderni abso- lutistični relativizem kakor tudi pri- vatizacijo religije. Ta vizija temelji na dejansko dani historični 'nečistosti' svetovnih religij, priznavanju njihove prepletenosti, njihove drugačnosti in enakosti. S tem, ko se religije učijo gledati nase z očmi drugih in se tako tudi na novo razumeti, ne izgubljajo svojih posebnosti in tudi ne propa- dajo v nekakšnem dekadentnem, anarhičnem, sekularnem relativiz- mu. Nasprotno, s tem bogatijo svojo religioznost, se vzajemno krepijo in

tako lahko celo – ne da bi se ujele v zanke fundamentalistične, religijske antimoderne – na nov način izvajajo in izoblikujejo javno vlogo religije in postsekularne moderne. Z izrazom 'kozmpolitski' je mišljena religijska sprememba perspektive, ponotranjena konverzija 'kot da', v praksi živeta hkratnost ter sposobnost, videti lastno religijo in kulturo skozi oči druge religije in kulture Drugih. Koliko pa je realistične možnosti, da bi se ta 'kozmpolitski duh' svetovne družbe tudi dejansko uresničil?«

V zadnjih dveh poglavjih knjige se avtor ukvarja s petimi modeli civiliziranja svetovnih religijskih konfliktov (model stranskega učinka: civiliziranje z individualizacijo religij; tržni model: blagovna oblika Boga; model religijske nevtralne ustanove (Habermas); svetovni etos; metodološka konverzija (Gandhi)), s problematiko prvenstva miru in resnice in s prihodnostjo religij v svetovni družbi tveganja. Po eni strani se zavzame za prednost miru pred resnico, po drugi strani pa konča v nekakšnem »dualističnem pluralizmu«, saj se na koncu zavzame za prvenstvo obeh, tako resnice kakor miru. Njegovo stališče tako ni povsem jasno, vendar če trdi, da sta potrebna tako vera v resničnost lastnih pogledov in verovanj kakor tudi skrb za mir, da je potrebno pragmatično modro in kontekstu primerno zavzemanje za eno oziroma drugo, se z njim lahko strinjamo. Ljudje ne moremo živeti kot popolni skeptiki, pri tem pa se v svojih prepričanjih in verovanjih, kaj je resnično in kaj je mir, razlikujemo. Obenem moramo nujno sodelovati in ustvarjati, to pa predpostavlja mir in ga hkrati goji. Kaj pa naloga in usoda religije? Beck na koncu knjige trdi – v navezavi na ekološko problematiko –, da je temeljno vprašanje sedanjosti, kako

naj dosežemo globalno pravičnost. Na socialne in politične posledice podnebnih sprememb ni mogoče odgovoriti s solističnimi nacionalnimi akcijami in tudi tehnične inovacije seveda ne zadoščajo. Pri doseganju te pravičnosti je bistvenega pomena vključevanje kulturno Drugih v lastno odločanje in tu se odpirata izziv in naloga za religijske akterje: »Ali niso v luči globalnih tveganj zaradi terorja in vojn, podnebnih sprememb in revščine pa tudi prizadete časti religijsko Drugih prav ti sposobni ljudstva različnih verovanj popeljati na 'skupno' pot pravičnosti? Ali v tem smislu v svetovni javnosti vsaj opazno povzdigniti svoj glas, za to kaj storiti ter na ta način pragmatično zmehčati in omiliti svoje dogmatične napetosti? Morda je prav to mislil papež Benedikt XVI. z izjavo 'Opora vernih naj bo poleg vere razum namesto nasilja'. Ali želi razklopiti vero in nasilje, pri čemer postavlja vero pod skrbništvo razuma in jo tako na ustrezen način 'civilizira'? Temu želim nemara dodati: tudi z *zvičajnostjo* uma. Gre za to, da se ne črni individualizacija religije, ker tudi z njo prek siceršnjih meja religije poteka privajanje na miroljubno razkrajanje absolutizmov resnice. Isto velja za primerni odmerek 'God selinga' – to je koristno za vajo v transnacionalni pa tudi medreligijski toleranci religij. Toda potem se še vedno postavlja vprašanje, kako se bodo posamezne religije odzivale na individualizacijo in kozmpolizacijo vere. Odgovor na to naj ostane naloga kakega prihodnjega knjižnega brskanja v megli. Da vse to premišljanje ne bo napravilo kakega večjega vtisa na fundamentaliste, slepo zaljubljene v krvavo in pobesnelo nasilje, kaj šele, da bi ga ustavilo, je sicer na dlani. Toda kaj pa imamo drugega sploh na voljo?«

Kaj reči za sklep? To je delo sociologa, ki se izogiba eksplicitnim vrednostnim sodbam; treba ga je tudi dojemati in presoјati ob upoštevanju tega dejstva. Pred nami je diferenciran, dobro utemeljen in izdelan opis sedanjega stanja, njegove geneze in potencialov. Kljub temu pa ima knjiga tudi vrednotno plat, saj – v celoti gledano – vendarle izzvneni kot sociološki zagovor individualizacije in kozmopolitizacije religioznosti v smislu poudarjanja njunega potenciala v pogledu prispevka k miru in sožitju. Z Beckom se lahko strinjamo, da je individualizacija religije v tem smislu nekaj pozitivnega. Toda kakšna mora biti individualizacija, če naj res prispeva k zaželenemu stanju? Zagotovo ne takšna, skozi katero se izgubi tisto ozadje, *background*, ki edino lahko omogoča, da stvari lahko nastopajo kot dobre ali slabe, smiselne ali nesmiselne. Takšna ozadja so lahko le partikularna, obenem pa so prav ta ozadja potrebni pogoj, da lahko tudi kozmopolitizem – in celo univerzalizem – zares začutimo kot smiseln. To je nauk eksistencialistične, fenomenološke, pa tudi Wittgensteinove filozofije, od

sodobne filozofije pa velja omeniti predvsem delo hermenevtika horizontov Charlesa Taylorja, ki je že popisoval marsikaj tega, kar ugotavlja Beck, tudi dejstvo, da se individualizacija na poseben način družī s standardizacijo. Vendar sta eksistencializem in fenomenologija, kakor se zdi, Becku tuja («njegov» filozof je Habermas, hkrati pa (zanimivo) tudi Sloterdijk), drugače od – na primer – kakega Luckmanna. To bi bil lahko eden od dejavnikov, da v knjigi obravnava (pozitivnih plati) teh partikularnejših ozadij manjka, izrazito pa je poudarjen pomen resda ne več univerzalizma, ampak kozmopolitizma. Toda pravi kozmopolitizem je lahko le ukoreninjeni kozmopolitizem. Ker to manjka, je Beckova analiza pomanjkljiva in vrednostni ton malce neuravnotežen. To se mi zdi največja pomanjkljivost te drugače v mnogočem odlične in razsvetljuječe knjige. Da takšna aktualna družboslovna in humanistična dela o religiji tudi na Slovenskem zelo potrebujemo, pa priča že sedaj izredno velik odziv nanj.

Bojan Žalec

---

**Janez Juhant. Idejni spopad: Slovenci in moderna. Znanstvena knjižnica - Teološka fakulteta 19. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2009. 224 str. ISBN: 978-961-92694-2-8.**

Janez Juhant, profesor filozofije na Teološki fakulteti v Ljubljani, je že več desetletij ploden in (vse bolj) znan avtor, doma in v tujini, v zadnjem času pa je njegovo ustvarjanje doživelo pravo malo eksplozijo izdaj. Tako so samo letos izšle tri njegove izredno zanimive knjige: Etika I (Lju-

bljana: Študentska založba, zbirka Claritas), Občutek pripadnosti (Celje: Mohorjeva družba, v nemščini je delo izšlo že leta 2005, bilo v Avstriji nagrajeno in v pomembni reviji razglašeno za knjigo meseca) in Idejni spopad, ki je predmet naše recenzije. Prva je prvi celostni pregled etike v slovenščini, ki obravnava tako vse glavne zahodne in vzhodne (religiozne) izvore etike in sega do sedanjosti. Drugi dve se ukvarjata s témo, ki je rdeča nit avtorjevega raziskovanja



pravzaprav od njegove innsbruške disertacije o Georgu Hermesu vse do danes: obravnava človeka in družbe v kontekstu nastopa in razvoja moderne. Pri tem Juhanta na ozadju splošnih potez moderne zanimata predvsem dve »usodi«: usoda Slovencev in usoda religije, v prvi vrsti rimskokatoliške Cerkve. Ti dve témi kot osrednji in konstantni zaznamujeta tudi to knjigo. Sestavlja jo deset poglavij oziroma razprav: 1. Filozofska in teološka misel jezuitov; 2. Pomen Hermesove transcendentalne misli za razvoj krščanske filozofije; 3. Andrej Einspeler (1813–1888) – katoliški liberalec?; 4. Neosholastika po svetu in pri nas; 5. Bog filozofov ali teologov; 6. Frančišek Lampe (1859–1900) in moderna; 7. Škof Anton Bonaventura Jeglič (1850–1937); 8. Janez Ev. Krek (1865–1917) – krmar naše samozavesti; 9. France Kovačič (1867–1939); 10. Modroslovje v reviji *Dom in svet*.

Prvo poglavje uvede predstavitev idejnega koncepta *jezuitov*, sledi obravnava obnovljene sholastike jezuitskih teologov, nato jezuitov na Slovenskem (njihovih znanstvenih dosežkov, pomembnih filozofov in njihovih idej in poglavje o teologiji). Jezuitske filozofe Juhant obravnava v kontekstu borbe zoper protestantizem in vprašanja odnosa med filozofijo in drugimi znanostmi. Glede prvega se ustavi pri delu Nikolaja Koprivice (umrl leta 1608 v Ljubljani), enega prvih slovenskih jezuitov in ustanovitelja zavodov Gradec in Ljubljana. V pogledu znanosti opozori na pomembne dosežke jezuitov na področju jezikoslovja (Ožbald Gutsmann, 1725–1790), pomembne so tudi slovenske pridige jezuitov (Jernej Basar, 1683–1738)), pravo (Jurij Erber, 1660–1715)) in zgodovina (delo Janeza Schönlebna, 1618–

1681). Jezuiti, ki so bili dobro seznanjeni z novostmi v znanosti, so bili ustvarjalni tudi na področju naravoslovja, na primer matematike, nekateri pa so tudi po razpustitvi reda delovali kot fakultetni profesorji (npr. Jože Maffei, 1742–?; od leta 1778 na ljubljanski filozofski fakulteti). Pomembna znanstvena imena med jezuiti so nadalje fizik in hidrotehnik Gabrijel Gruber, astronom Karel Tirnberger (1731–1780?), ki je kot vodja fizikalnega kabineta jezuitov v Gradcu odkril nov komet, po razpustu reda pa postal upravnik zvezdarne na Dunaju, astronom, geometer in metafizik Steiner, Karel Toš (geografija, geometrija in matematika), svetovno znani kartograf in misijonar na Kitajskem Avguštín Hallerstein (1703–1774) in Inocenc Erberg (1694–1763, karta Paragvaja). Avtor omeni seveda tudi še fizika in mehanika Antona Ambschla (1749–1821, Bratislava), čigar filozofiji posveti tudi posebno podpoglavje. Juhant sklene, da so jezuitski naravoslovci povezovali fiziko in filozofijo, nekateri so se ukvarjali z več panogami, poleg omenjenih tudi s teologijo. »Naravoslovna dela zato usmerjajo v temeljne probleme filozofije« (npr. Erbergova filozofska utemeljitev fizike, enako velja za Toša, Inocenca Tauffererja idr.).

Filozofija je bila v tistem času na razpotju in pod mnogostranskimi vplivi. Kljub temu so avtorji filozofskih besedil ohranili načelo, da je filozofija dekla filozofije. Učitelji so si prizadevali za usposabljanje gojencev v filozofskih razglabljanjih, predvsem v živih razpravah, ki so pozneje porodile tudi filozofske tekste. V tem urjenju učencev si je pridobil velik ugled »metafizik« Boštjan Steiner. Od filozofskih del Juhant omeni ali malce podrobneje predstavi dela Siegfri-

eda Micheza in Antona Erberga (*Institutiones dialecticae, Cursus philosophiae*). Erberg se »kot večina jezuitov drži Suarezovih temeljnih sholastičnih postavk, čeprav se v nekaterih vprašanih približa Scotu in nominalistom«. Obdelal je vprašanje univerzalij, kjer poveže logično in ontološko plat, po Suarezu razlikuje trpni in dejavni um, pomembna je njegova kritika Descartesa, resnica je v skladnosti uma in predmeta. »Njegova originalna misel je, da so tudi celi stavki lahko predmet preprostega dojetanja, kar je kasneje poudarjal tudi France Veber.« Obravnaval je kozmološka vprašanja, pomembna je njegova zavrnitev aristotelovsko-tomaževskega hilemorfizma (materija ni le možnost za formo, ampak tudi dejanskost, zametek dinamizma, ki ga je pozneje razvil Rudjer Boškovič). Juhant omenja še imena, kakor so Janez Mülle (nesmrtnost duše), Andrej Kappus (rokopis iz leta 1710 o človekovih dejih, krepostih, vesti in o prvih treh zapovedih dekaloga, ob utemeljivni pravnih norm obravnava osnovne moralno-filozofske probleme in resnico kot podlago za moralno delovanje). »Značilnost teh sholastičnih utemeljitev je vpliv novoveškega razuma (Descartesove in Leibniz-Wolfove filozofije), kar je očitno tudi pri Antonu Amschlu v njegovi obravnavi temeljnih problemov narave (fizike). Sicer gre bolj za metodično kot dejansko postavitev novoveškega subjektivnega razuma kot temelja filozofije, kajti v bistvu ohranjajo jezuitski filozofi grško in srednjeveško sholastično postavko, da vlada med velikim logosom (temeljem vesoljne celote = makrokozmosom) in umom kot logosom v malem (človek = mikrokozmos) medsebojno skladje.«

Na koncu poglavja o jezuitih avtor spregovori še o teologiji: »Kot

profesorji oz. voditelji filozofskega študija so morali jezuiti skrbeti za učne knjige. Čas, se pravi izziv protestantizma, je zahteval nove pobude na tem področju (kot pričajo že omenjena dela). Teološka dela zato obravnavajo osnovna vprašanja teologije, ki so jih spodbudili protestantje (npr. Hingerle) in že Avguštin. Bolj popularna dela pa so namenjena pouku, premišljevanju in molitvi za ljudstvo in so tudi slovenska.« Juhant omenja ali obravnava poleg Čandikovih tudi ljudske duhovne vaje Jožefa Hasla, slovenski prevod knjižice za bratovščino Kristusovega trpljenja p. Jakoba Škerla, spise znanih jezuitov (npr. Andreja Schweigerja, Antona Maurisperga, zgodovinsko-teološko je pomembno gradivo o janzenizmu, ki ga je pripravil Janez Krstnik Rauscher s Koroške, obračun z janzenizmom je besedilo Vajkarda Lewenbergga: *Jansenii doctrina ex thomisticae theologiae praeceptis atque institutis damnata*, Dunaj, 1732). Zanimiva so tudi besedila Jožefa Volfganga Valvasorja. Poleg prevodov ali priredb svetopisemskih besedil so jezuiti izdajali pravne in pastoralne spise, tekste s področja asketike in razprave s področja moralke (Simon Kaerchnet, Andrej Kappus, Anton Hinfling). Slovenski prevod Tomaža Kempčana *Hoja za Kristusom* (Andrej Jankovič) so pripravili leta 1659, čeprav niso dobili založnika. »Ko so jezuiti v svojih spisih delovali zoper protestante, so pri pisanju slovenskih besedil gradili na njihovih pridobitvah in tako ohranjali kontinuiteto na tem področju.«

*Razprava o Georgu Hermesu*  
»pokaže na idejno-kritično zgodovinsko ozadje nastanka Hermesove filozofije in njeno odvisnost od Kanta in Fichteja. Na podlagi študija teh mislecev je Hermes ubral nova pota

sholastiki, ki so kmalu po njegovi smrti naletela na ostro kritiko in obsodbo.« Katoliške mislece je izzvala miselnost novega veka, zato so nekateri, kakor je bil to Hermes, začeli iskati pot za evangelij tudi po poteh te miselnosti. Preden se avtor posveti obravnavi Hermesove misli v luči prvega in drugega vatikanskega cerkvenega zbora, ugotovi: »Kar je bilo okrog 1. vatikanskega koncila samo trud in prizadevanje posameznikov, ki sta sicer naletela na odmev (posebno Hermes), je postalo na 2. vatikanskem koncilu imperativ za vso Cerkev. Ne gre le za rehabilitacijo zgodovinsko pogojenih odločitev ... pač pa tudi za to, da pokažemo, da so stvari, ki jih danes v Cerkvi z vso samoumevnostjo sprejemamo in uživamo (a so še vedno problem, kot nakazuje razvoj po Drugem vatikanskem Cerkvenem zboru), dar, ki so ga zaslužili taki možje, katerih duh je z vztrajnostjo iskal resnico in se ni ustrašil niti dvomov niti nasprotovanj.« Negativno reakcijo na Hermesovo delo Juhant razlaga deloma kot izraz negativne naperjenosti proti vsakemu poskusu, da bi novodobne filozofske smeri kakorkoli vplivale na cerkveni nauk, kajti ni še dozorel čas, da bi se Cerkev dejavno spoprijela z miselnostjo svojega časa; ta preobrat zasledimo pozneje v nauku drugega vatikanskega zbora. Iz njih ni razvidna samo zavest Cerkve, da mora izpričevati resnico, ampak da mora to resnico z vsemi ljudmi dobre volje šele iskati. V luči besedil drugega koncila se tudi dilema »skrivnost ali (razumljena) resnica« izkaže za napačno. To, za kar si je Hermes prizadeval, je potemtakem doživelo potrditev na drugem vatikanskem cerkvenem zboru. Avtor v preostanku poglavja o Hermesovem delu, ki je v takratnem svetu napra-

vilo miselno revolucijo, oriše glavne ideje njegove filozofije (predvsem njegove filozofske temelje, ki so najbolj zanimivi). Pomembno je vprašanje, kako priti do »prepričanja o resnici«, o transcendentalnih temeljih resničnosti, o transcendentalnem spoznanju, o Hermesovi transcendentalni metodi, o zavesti in – na koncu – o razumu in razodetju. Poglavje o Hermesu se konča z besedami: »Seveda je Hermesovo pojmovanje razuma in razodetja večkrat vodilo k prepričanju da je ta, podobno kot Kant, zavrnil vsako razodetje, čeprav tega celo za Kanta ni mogoče z gotovostjo trditi. Vedeti pa moramo, da je vse Hermesovo prizadevanje veljalo ravno utemeljitvi resnice, in sicer tudi razodete. Moral je izbrati pot, ki so jo nakazali misleci njegovega časa, ne da bi zavrnil krščansko izročilo, temveč da bi mu dal novih moči, s katerimi bo zmoglo kljubovati tudi novodobnim miselnim sistemom.«

Zelo zanimiva je razprava o katoliškem duhovniku *Andreju Einspielerju* (1813–1888), ki je deloval v Cerkvi v času, ko se je ta še zapirala novoveškimi tokovi. O tem pričajo dokumenti papežev *Qui pluribus* in znameniti *Syllabus* Pija IX. »Te obsodbe so bile naperjene tudi zoper tako imenovani semiracionalizem in racionalizem Antona Güntherja (1783–1863), Georga Hermesa (1775–1831) in Franza von Baaderja (1765–1841). Posebno prvi je vplival prek Johanna Baptista Hirscherja (1788–1865)« na Einspielerja, a ne samo nanj (Juhant po I. Prijatelju omenja med slovenskimi liberalnimi katoliki še Kajarja, Trstenjaka, Božidarja Raiča in Zlatousta Pogačarja). Osrednje stališče Einspielerjevega liberalizma je: treba je razsvetliti narod in s tem katoličane. Einspieler v svo-

jem *Političnem katekizmu* citira Adama Smitha, da je nevednost najdražja reč v deželi in da je poučen in pаметen narod vedno pobožnejši od nepoučenega in nespametnega. Na zborih naj se ne bi zbirali samo škofje, ampak vse narodne moči, na teh zborih vsi morejo in smejo povedati svoje mnenje in odkritosrčno predstaviti svoje predloge. Einspieler ni hotel svobodomiselnosti, ki bi bilo naravno proti temeljnim stališčem in usmeritvam Cerkve, ampak svobodu duha, ki daje življenje; njegov liberalizem je tudi upor proti delovanju konservativnih krogov, ki so ovirali Einspielerjevo politiko in nasprotovali njegovemu organiziranemu sodelovanju z mladoslovenci. Po Prijatelju je časopis *Slovenija* ubral odločnejše strune kakor konservativne *Novice*, ton pa sta mu dajala »pogumna in zanosna Koroška Matija Majar in Andrej Einspieler ...«. Einspieler je že leta 1865 k pisanju v svojega *Slovenca* (prvi slovenski politični dnevnik, ki ga je izdajal v Celovcu) pritegnil Josipa Vošnjaka, Valentina Zarnika, Frana Levstika in druge, »da so razgrnili svoje narodno-napredne ideje«. Einspieler je pomagal naprednjakom, da so se tudi sami povezali, v njegovem času pa je bil Celovec kulturno in idejno središče Slovencev. »Seveda pa je delovanje tega kroga posebno okrog *Slovenije*, pa tudi kasneje okrog Einspielerjevega *Slovenca*, *Miru* in *Stimmen aus Innerösterreich* zajelo ... le razumništvo, ni pa doseglo širših množic.« Einspieler se je ukvarjal tudi z odnosom Cerkve in države. Po njegovem naj država Cerkvam ne zagotavlja nič drugega kakor to, da so, Cerkve pa ne smejo zahtevati nič drugega, razen pravice do svojega obstoja in do svobodnega razvoja. Temelj njegovega pogleda je po Juhantu demokratična družba, v

kateri Cerkve ne zahteva nobenih privilegijev, ne pristaja pa tudi ne na vmešavanje in omejevanje svoje suverenosti. Einspieler je svobodoljubje razumel kot božji dar, da bi človek z njim urejal »božje stvarstvo tako v državi kakor v Cerkvi«. Zavedal se je, da so Cerkvi potrebne spremembe, drugače ne bo mogla ustrezno odgovoriti na pomembna vprašanja in na potrebe sodobnega človeka. Osebnost se mi zdi razprava o liberalizmu (v celotni knjigi sploh) zanimiva tudi za to, ker potrjuje trditev, da dober, uspešen in sploh stvarno usničen liberalizem potrebuje globljih (presežnih) izvorov oziroma temeljev, da nevtralni liberalizem (takšen, ki ne sprejema globlje – presežne – utemeljitve) ne more biti dober in se izrodi v nekaj, kar je po stvarnih učinkih v nasprotju z vrednoto gojenja človekove svobode. Liberalizem potrebuje globljo utemeljitev, po drugi strani pa je takšna globlje utemeljena liberalna družba dobro okolje za uspevanje tudi presežno naravnanih oblik človekovega bivanja. Iz knjige kot celote bi lahko sklepali, da liberalizem ni blizu slovenskemu narodnemu značaju. Vendar je pri tem treba upoštevati tudi to, s kakšnim pojavi, ki so nosili ime liberalizem, smo se Slovenci v zgodovini (in vse do današnjih dni) srečevali. Predvsem s takšnimi, ki jim je bila skrb za navadne ljudi tuja in so liberalizem pojmovali predvsem kot svobodo za nebrzdano pridobivanje lastnega bogastva ali kot odvezanost od najpomembnejših moralnih vrednot oziroma dolžnosti (»ali« – žal – ni izključujoč). Beseda liberalizem se uporablja in se je uporabljala za zelo različne stvari, od katerih so nekatere povsem tuje katoliški liberalni tradiciji.

V nadaljnjih poglavjih se Juhant posveti delu slovenskih neosholasti-

kov, to je delu A. Mahniča, F. Lampe-  
ta in F. Kovačiča, beremo pa lahko  
tudi očarljivo in prepričljivo razpra-  
vo o veličini škofa Jegliča. Vse to raz-  
pravljanje podpre s prikazom dogaj-  
anja v moderni, s ključnim poudar-  
kom na obravnavi nastopa neoshola-  
stike v Evropi in na Slovenskem. Tako  
Juhant proti koncu poglavja o Mah-  
niču, ob katerem se lepo pokažejo  
težave neosholastike, pregledno str-  
ne svoja dognanja o *glavnih proble-  
mih neotomizma in njegovega od-  
nosa do sodobnega sveta*: 1. Neoto-  
mistična zahteva po preporodu kr-  
ščanstva v vseh družbenih razsežno-  
stih je popolnoma upravičena in iz-  
haja iz univerzalnega krščanskega  
poslanstva. 2. Nezdržljivost neoto-  
mističnih konceptov z novoveškimi  
pristopi v človeku izvira iz prevelike  
navezave izročila krščanskega nauka  
na aristotelsko-sholastično filozofsko  
podlago. 3. Novoveški tokovi so (za-  
radi prevelike samozavesti) eksplici-  
tno prekinjali z izročilom, drugače  
pa so morali graditi na njem. 4. Z ab-  
solutizacijo sistema so mnogi novo-  
veški koncepti zašli v totalitacijo,  
posledica tega pa je njihova nezdr-  
žljivost s krščanstvom. 5. Razvoj ne-  
osholastike, posebno v osebi A. Mah-  
niča, kaže probleme uniformiranosti  
tudi v krščanstvu. 6. Sholastična po-  
doba stvarnosti za krščanstvo ni nuj-  
na, vendar pa je izraz tradicijske po-  
vezanosti krščanstva in grške filozo-  
fije. 7. Univerzalnost krščanstva pre-  
sega vse meje, tudi pojmovne. 8. Zgo-  
dovinsko ustrezno in pravično pri-  
stopamo k neotomizmu, če upošte-  
vamo zakonitosti človekove misli, ki  
ne more biti absolutna, neomejena  
in je odvisna od izročila. Ne more pa  
biti naš odnos do kateregakoli misel-  
nega koncepta pravičen, če mu od-  
rekamo vsako zmožnost svobodnega  
delovanja in ustvarjanja. Zgodovinski

razvoj kaže, da je vsaka absolutizacija  
prejšnjega vir totalitarizmov. Da bi se  
temu izognili, je treba iskati navzno-  
ter; filozofijo, religijo in umetnost je  
treba privedi k njihovim lastnim več-  
nim izvirom (Aurobindo). 9. Krščan-  
stvo se prav zaradi svoje univerzalno-  
sti, ki je v spoštovanju človekove svo-  
bode, katere temelj je Bog, upira vsa-  
kemu absolutiziranju. »Antropolo-  
škost krščanstva zahteva metafizič-  
nost, zanika pa metafizični sistem.  
Svetu ne oznanja nauka, temveč člo-  
veka po božji podobi.« Poglavje o  
*Antonu Mahniču (1850–1920)* se kon-  
ča s pregledom vsebine njegovih fi-  
lozofskih razprav, zbranih v zborni-  
ku Več luči, ki po svoje pričajo o pra-  
vilnosti Juhantovih splošnih ugotov-  
itev o neotomizmu. Zanimive in  
pomenljive so Mahničeve izjave o li-  
beralizmu, ki razodevajo značilno  
slovenski omejeni pogled nanj: »V li-  
beralizmu vidi Mahnič nedoslednost:  
'Zakonu hoče vzeti verski značaj ter  
ga oklicati za posvetno pogodbo.  
Vendar hoče zvezo obdržati v obliki  
civilnega zakona. Nedosledno. Do-  
sledno sklepa le socialisti: Ako ni  
dal Bog sam nobene postave glede  
zakona, je naša volja, postava, in naše  
medsebojno nagnjenje naravno pra-  
vo, ki nam ga ne sme nihče kratiti.' ...  
'Tudi glede razdelitev dobrin mislijo  
dosledno le socialisti ... ki zahtevajo  
razdelitev vsem enako.' ... Liberali-  
zem vse podržavlja in spravlja v dr-  
žavni voz in tako zatira osebno svo-  
bodo, socialisti gredo le dosledno  
naprej.« Ali pa v razpravi »Kaj torej?«:  
»Organizirajmo se!' ... 'Bodimo radi-  
kalci!' ... 'Bodimo torej radikalci in va-  
rujmo se kakor kuge katoliškega li-  
beralizma!'« Zdi se, da Mahnič gleda  
na socializem ali komunizem kot na  
dosledno izvajanje konsekvenc iz li-  
beralizma. Takšno razmišljanje pa je  
mogoče le, če liberalizem enačimo z

nemogočim okrnjenim, »nevtralnim« liberalizmom, ki je brez globljih korenin. Mahnič omenjeno razpravo sklene s pozivi k spoštovanju Boga in k veri kot edinima temeljema nadnaravnega poštenja (drugače je možno samo naravno), z razglasitvijo brezverstva za največji greh, s pozivom, da se podvržemo katoliški Cerkvi, z opozorilom o holističnosti (nedeljivosti) vseh katoliških resnic in o varovanju pred zmotami, ki izvirajo iz sprijenega srca. Dodaja, da »največja nevarnost izhaja iz pretirane narodnostne ideje. Tudi Slovani imajo bodočnost le, če bodo spoštovali resnico in se oklenili Kristusa.« Boj sovražnih sil je boj idej. Podrediti se je treba Logosu in v njem je zmaga.

Drugačna osebnost od Mahniča je bil njegov vrstnik, škof *Anton Bonaventura Jeglič* (1850–1937), slovenski Strossmayer, za katerega je bila poleg življenjske in impulzivne moči, ki pa jo je znal obvladati in kanalizirati, značilna tudi rahločutnost. Juhant priporočljivo pokaže, da je bil Jeglič – kljub zavezanosti neosholastični tradiciji – dovolj odprt za modernost in je doumel znamenja in potrebe časa, znal pa je tudi ustrezno sklepati kompromise. Zato »je Jegliču uspelo spraviti med seboj liberalno teorijo in nauk Cerkve vsaj v toliki meri, da je lahko v imenu Cerkve izpeljal potrebne in pomembne podvige za slovenski narod, vsekakor veliko bolj kot takratni liberalci«. Jeglič je kljub nekaterim razlikam vseskozi podpiral tudi *Janeza Evangelista Kreka* (1865–1917), ki ga Juhant imenuje »krmar naše samozavesti«. Prikaz njegovega družbenega delovanja je razdeljen na šest delov: pisec, izobraževalec, organizator, združevalec delavcev in kmetov, politikin krmar naše samostojnosti. Predstavitvi Krekove osebnosti in njegovega vpliva,

njegovega odnosa do Cerkve, obravnavi vprašanja, v čem nam je še danes lahko zgled, in njegovega pomena na koncu sledi predstavitev Krekove psihologije oziroma njegove pojasnitve nauka o duši. Krek večino analiz in temeljnih trditev dušeslovja povzema po Tomažu Akvinskem, pa tudi pri drugih obravnavah problemov človeka in družbe se sklicuje na tomistično izročilo. Vsestranski *France Kovačič* (1867–1939) si je prizadeval za utrditev slovenstva in krščanstva. Okviri katoliškega gibanja pomenijo pomembno podlago njegovega delovanja. In prav z orisom tega okvira Juhant sklene svoj premislek o slovenskem neotomizmu: »Pričujoči okvir pa predstavlja zapletenost idejnega, kulturnega in narodnostnega položaja, v katerem so delovali Kovačič in ostali neosholastiki. Težava, ki je spremljala to prenovo, je bila v nezmožnosti, da bi razvoj potekal v krepitvi narodnostnega dialoga in krepitve vseh sil. Najprej zaradi prevelike katoliške vneme se je neosholastika nekaterim zamerila kljub svojim obilnim sadovom za slovenski narod na vseh področjih, od kulture do sociale in gospodarstva. Z vzpostavljanjem konstitutivnih odnosov v narodu so neosholastiki žal naleteli najprej na odpor liberalnih sil, ki so se izgubljale v puhlih polemikah in napadih na katolištvo in Cerkev. To logiko so liberalci v tridesetih 20. stol. posredovali tudi komunistom, ki jim je prišla prav pri odstranitvi vseh potencialnih nasprotnikov v slovenskem narodu, posebno katoliških narodnih sil. Tako so prizadevanja Kovačiča in ostalih neosholastikov zapustila sicer trajne sadove v narodovem življenju, a še danes omenjena nasprotja ne dovoljujejo njihovega pravega ovrednotenja za narodov blagor. Kovačič je kljub temu v teh procesih vedno

ohranjal etično dostojanstvo, po čemer se odlikuje med neosholastiki in posebno njihovimi že omenjenimi nasprotniki.« Zadnje poglavje prinaša dobrodošel pregled obravnave filozofije v reviji *Dom in svet*, ki je urejen po letnikih. Juhantov sklep se glasi: »*Dom in svet* je s katoliškega stališča ocenjeval temeljna vprašanja sveta in človeka. Posebno v prvem (Lampetovem) obdobju je bilo to stališče manj dostopno sodobnim tokovom. V dvajsetih stoletjih tega stoletja pa so prodirali tudi ti. Duh personalizma in francoskih mislecev je navdihoval tudi slovenske mislece in usmerjal njihovo delovanje k bolj odprtemu in dialoško usmerjenemu razmišljanju. Vseskozi pa je ostala revija odprta za strogo filozofske razprave in članke, ki jih je gojil na začetku revije posebno Frančišek Lampe, kasneje so mu sledili še Ušeničnik, Veber in drugi. Tako je dal *Dom in svet* pomemben prispevek k slovenskemu modroslovnemu izrazju, spodbujal naše mislece k razglabljanju filozofskih vprašanj, svojim bralcem pa nudil tudi kakovostno filozofsko branje.« Tudi ob *Domu in svetu* se izkaže veljavnost »paradoksa«, da se liberalizem brez temelja izteče v dejansko nasprotje liberalne vrednote, v nesvobodo ljudi. Zato naj sklenem prikaz knjige z mislimi o tem in o času, ki je v središču obravnave v knjigi. Morda so zanimive tudi v sedanjem letu slovenskega katoliškega shoda: »Po prvem katoliškem shodu 1892 je Mahnič ... dobil tudi podporo širše katoliške skupnosti. Prvi katoliški shod je izdelal smernice kulturnega, izobraževalnega, gospodarskega in socialno-političnega delovanja katoličanov in razvoja krščanstva v slovenskih deželah v smislu navdihal Leonovih okrožnic. Ena od resolucij tega in naslednjih shodov je poudar-

jala tudi narodno uveljavitev Slovencev. To se je odrazilo leta 1918, ko je bila ustanovljena Država Slovencev, Hrvatov in Srbov. Prvi katoliški shod je bil namenjen predvsem poglobitvi krščanskega življenja laikov, poudaril pa je tudi problem odnosa vere do znanosti. *Leonova družba* je dobila nalogo, da te ideje pospešuje in pogloblja. Po Francetu Vodniku naj bi bil to 'žalostni in temni in topi čas' našega liberalizma in klerikalizma, dveh oblik slovenskega racionalizma in utilitarizma. Čas, ko naj bi bila politična stranka edino merilo človeka in kulture, ki sta morala stopiti pred sodni stol utilitarističnih sodnikov, ki so razsojali med kakovostjo in nekaakovostjo z vidika pripadnosti. Seveda je bil to čas 'ločitve duhov na Slovenskem', ki jo je spodbudil Anton Mahnič. Vodnik ga ocenjuje kot 'brezprimerno pogonsko silo slovenskega zgodovinskega razvoja'. Njegovo delovanje bi lahko rodilo boljše sadove, če ne bi bilo v borbi z bojevitim liberalizmom, kar je postalo prevladujoče na Slovenskem, čeprav je Mahnič nastopil kot urejevalec tega nereda oziroma je sebe vsaj tako razumel. Žal pa je bil močnejši v ideji kot v življenjskih načelih in to se je izrodilo v abstraktne boje, ne pa v življenjsko ustvarjalno silo. Vendar pa Vodnik skupaj s Slodnjakom ugotavlja, da 'v drugem in tretjem desetletju tega (20. - op. J. J.) stoletja postane v slovstvenem življenju vodilna dominsvetovska generacija, ki ji je Izidor Cankar z revizijo Lampetovega oziroma Mahničevega slovstvenega programa omogočil svobodno ustvarjanje, tako da so bili dominsvetovci ... zdaj v umetnosti svobodnejši kot svobodomisleci.'

Vodnikovo dokaj ustrezno stališče o Mahničju in o takratnih razmerah je pogojeno s stališči križarjev in

kasneje vseh tako imenovanih 'levičarjev', ki so iz Mahničevih odločitev ustvarili svoj politikum. Ta je obvladoval slovensko zgodovino posebno zadnjih petdeset let. Tudi z njim so liberalci pod komunistično zastavo opravičevali podreditev slovenskega naroda in s tem slovenskih katoličanov absolutni oblasti.

Seveda pa je bil zaradi zgodovinskih razlogov – najprej zaradi odločilnega zgodovinsko pogojenega vpliva Cerkve na narod, potem pa tudi zaradi nesposobnosti in premajhne učinkovitosti liberalcev, ki brez podpore Cerkve očitno niso zmogli ali znali zgraditi svojega političnega profila, – tak liberalni projekt pičel. Z revolucijo se je vse še enkrat ponovilo in ločitev slovenskega naroda se je še poglobila.«

Tudi »zgodba«, predstavljena v Juhantovi knjigi, me utrjuje v prepričanju, da resnični liberalizem potrebuje globljo utemeljitev, vero oziroma religijo, živa vera oziroma religija pa liberalno družbo. Religija in liberalizem potrebujeta podporo drug dru-

gega. Knjiga nastavlja pošteno ogledalo pogosto nelepi in srditi idejni zgodovini Slovencev. Ta podoba je kompleksna: od najglobljih teoloških in filozofskih ravni prek znanstvenih ravni do ravni kulturnih in političnih spopadov. Delo razodeva piščev temeljito poznavanje slovenske politične, kulturne, idejne in duhovne zgodovine ter razvoja filozofije in teologije v svetu in pri nas. Po kombinaciji vsega naštetega mu na Slovenskem verjetno trenutno ni para (je pa sam lani izdal v nemščini knjigo, ki se tematsko precej prekriva z obravnavano: *Im Feuer der europäischen Ideenzüge: Slowenien*). Obenem so takšna dela najodličnejši in trajni prispevek h gojenju tistega, česar nam Slovincem (enemu najbolj polariziranih narodov v Evropi, so-deč tudi po najnovejših empiričnih raziskavah) skoraj vseskozi obupno primanjkuje: resničnega dialoga in z njim neločljivo povezane (univerzalne) solidarnosti.

Bojan Žalec

**Tina Beattie. *The new atheists: the twilight of reason and the war on religion*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2007. IX, 209 str. ISBN: 9781570757822.**

Zadnje čase Veliko Britanijo in Združene države ne pretresajo samo izpadi verskih fundamentalistov, temveč tudi aktivna protiverska dejavnost znanstvenih ateistov, ki jih skrbi teror islamskih skrajnežev in vedno večji politični vpliv kreacionalistov in njegov pohod nad šolski sistem. Ali je vera v Boga nelogično dejanje? Ali religija opravičuje nasilje? Ali religija spremeni dobre ljudi

v fanatike in ekstremiste? To so vprašanja, ki jih moderni ateisti, kakor so Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris in Daniel Dennett, obravnavajo, ko v svojih poljudno napisanih knjigah poskušajo utemeljiti, opravičiti in propagirati ateizem. Vodilna britanska feministična teologinja Tina Beattie v knjigi *The New Atheists* ne daje dokazov za Boga v smislu sistematičnih teologov ali filozofskih racionalistov. Kakor pravi avtorica sama, namen knjige ni, braniti utemeljenost verovanja pred napadi novega ateizma, da je



vera iracionalna, nerealna in nemo-  
ralna, ali zanikati problem verskega  
ekstremizma, ampak med drugim  
pokazati na pomen religije v življe-  
nju ljudi, na preveliko omejenost jav-  
nih razprav na majhen, vpliven inte-  
lektualni razred, na neutemeljenost  
kritik ateistov, na nove možne oblike  
komunikacije med avtoritetami reli-  
gij in avtoritetami ateističnega raci-  
onalizma.

Knjiga bralca najprej uvede v ča-  
sovni, socialni in politični kontekst  
novega ateizma, nato pa ga seznanj-  
še z znanostjo kot njenim ozadjem, z  
religijo kot njenim nasprotnikom in  
z naravo akterjev, ki so navzoči v  
obeh nasprotujočih si svetovnih na-  
zorih. S pogledom v preteklost, toč-  
neje v 19. stoletje, bralec spozna za-  
četke, okoliščine in razloge naspro-  
tovanja med znanostjo in religijo, ki  
v sedanjem času doživlja svoj najve-  
čji razmah. Avtorica ugotavlja, da je  
Darwinova teorija evolucije kot nov  
svetovni nazor takrat igrala ključno  
vlogo pri nastanku vladajoče elite  
belih moških moderne zahodne  
družbe, ki si je z razumom oziroma  
znanostjo nameravala podvreči svet  
oziroma tako imenovano »drugo«.  
Poleg tega, da se bralec seznanj z  
zgodbo, kako je znanost postopoma  
prevzela oblast v družbi na škodo reli-  
gije, s preletom neslavne zgodovine  
razvoja razuma od razsvetljenstva da-  
lje tudi spozna, da bremena zgodovi-  
ne ne nosi le religija, ampak tudi zna-  
nost oziroma razsvetljenska ideolo-  
gija sama. V zvezi z aktualnim ver-  
skim fundamentalizmom je po-  
membna predvsem ugotovitev, da  
breme krivde nosita obe stranki, tudi  
ko govorimo o vprašanju nasilja in  
vojne. Avtorica tudi poudari dejstvo,  
da je bilo med religijo in razumom  
poleg konflikta nenehno vedno nav-  
zoče tudi sodelovanje, to pa kljubuje

tezi ateistov, da sta vera in razum ne-  
združljiva. Še več, krščanstvo kot re-  
ligija je imelo ključno vlogo pri obli-  
kovanju zahodne racionalne in esha-  
tološke kulture. Iz zgodovine se bra-  
lec usmeri v sedanost, v kateri kvan-  
tna fizika namiguje, da je znanost v  
svojem bistvu neutemeljena in mi-  
stična in je kot takšna precej neis-  
kren oziroma nepošten kritik religi-  
je. Tako znanost kakor verski funda-  
mentalizem sta umeščena v kontekst  
postmodernizma, ki ima svoje zaka-  
nitosti, slabosti in prednosti. V za-  
dnjem poglavju bralec pogleda še v  
prihodnost. Avtorica predlaga alter-  
nativni način iskanja in izražanja re-  
snice, kakor ga zagovarjata znanost  
in religija, saj je zdajšnji konflikten  
in nasilen. Trdi, da se resnica mirno  
in nekonfliktno lahko izraža le skozi  
umetnost, glasbo in druge oblike člo-  
vekove kreativnosti.

Bralcu mogoče malo nepričako-  
vano zbudi pozornost avtoričina  
ostra kritika katoliške Cerkve in mo-  
ške racionalnosti, s katero daje vede-  
ti, da prave resnice nima v lasti ne  
katoliška Cerkev ne moška raciona-  
listična elita in da je zato sedanji spor  
med znanostjo in religijo glede vpra-  
šanja resnice nesmiseln. Kot dokaz,  
da je to res tako, navaja absurdni od-  
nos katoliške Cerkve in moške raci-  
onalnosti do žensk v preteklosti. Opo-  
zarja, da so vsi sedanji konflikti med  
religijo in znanostjo pravzaprav le re-  
zultat boja za prevlado med možmi  
znanosti in božjimi možmi v 19. sto-  
letju, v katerega pa ženske niso ime-  
le možnost posegati. Institucionali-  
zirano krščanstvo najprej obtoži, da  
je poskušalo nadzirati in si podjarmi-  
ti človeškega duha in tako nameno-  
ma izkoreniniti svobodo, ki je srčika  
njenege nauka. Krščanka teodiceja  
se ji v nekaterih pogledih zdi grotes-  
kna, nelogična in krivična. Ker ji je

veliko do neoporečnosti vere, se ji zdi kot dolžnost, da se upre moči religije. Enega od načinov takšnega upora vidi v sprejemanju in gojenju pozitivnih vidikov sekularne postmoderne. Pri tem pa se ji zdi pomembno tudi to, da družba opozarja na krivice in škandale v Cerkve. Kritiko Cerkve nato poveže z zapostavljanjem ženske vloge v družbi. Na mnogih mestih skozi celotno knjigo opozarja na dominantno vlogo bele moške elite in na zapostavljeno vlogo ženske v zgodovini. Zahodne teologe obtožuje, da so bili skozi zgodovino omejeni s kulturo in predsodki, med katerimi so bili tudi predsodki o ženskah. Ustavi se tudi pri absurdnem odnosu različnih moških evropskih veleumov do ženskega spola, pri tem pa navaja številne znanse osebnosti iz znanstvenega sveta. Darwin je bil tako prepričan, da je inferiornost žensk v primerjavi z moškimi posledica naravne selekcije. Freud je verjel, da se ženske psihološko niso zmožne spopasti s zahtevami civilizacije. Francis Bacon je razkrivanje skrivnosti zemlje primerjal z izvajanjem resnice iz čarovnice pri mučenju. Louise-Ernest Barrias je kip ženske, ki si razgalja prsi, uporabil kot simbol narave, ki se razgrinja sama od sebe pred pogledom znanstvenika. Podoben način izražanja uporablja tudi danes svetovno znani Richard Dawkins, ki širjenje obzorja z znanostjo primerja z razkrivanjem muslimanke, ki ji obleka zakriva skoraj celotno telo. S temi primeri pokaže: znanost oziroma racionalnost si ne more lastiti pravice, da bi religijo kritizirala zaradi njenega odnosa do žensk, saj odnos znanosti do žensk ni veliko drugačnejši od odnosa, ki ga ima do njih religija.

Avtorica ponuja tudi vpogled v medijsko vojno, ki se dogaja v anglo-

saškem svetu v zvezi z religijo, predstavi njene ključne igralce in pokaže na njihovo protislovnost in zaslepljenost s predsodki postmoderne dobe. Poudari pomen predsodkov, ki onemogočajo objektivni pogled na resnico. Predstavi pravo sliko ateistov in zruši njihovo navidezno humanitarnost, ko pokaže njihova ekstremna stališča do vojne in do drugih oblik nasilja. S tem pove, da se etika ateistov v temelju pravzaprav ne razlikuje prav dosti od etike verskih ekstremistov, kljub temu da imajo prvi sami sebe za humaniste. Mnogi ateisti, kakor sta na primer Sam Harris in kolumnistka Polly Toynbee, v nekaterih primerih namreč opravičujejo uporabo nasilja Zahoda in se ne zavedajo, da med nasiljem, ki ga zagovarjajo, in nasiljem, ki ga izvajajo verski ekstremisti, v bistvu ni nobene razlike. To razliko ustvarjajo samo njihovi predsodki. Avtorica pokaže tudi na samo neenostnost prepričanja, ki obstaja med militantnimi ateisti, čeprav se vsi sklicujejo na razum kot absolutni kriterij razločevanja resnice od neresnice. Opozori tudi na to, da religija ni vzrok nasilja, temveč samo eden iz nepregledne množice povodov. Pravi vzroki človeške nasilnosti so po eni strani revščina, izkoriščanje, nasilje, nespoštovanje, zaničevanje, po drugi strani pa prav gotovo tudi sama zmožnost človeka, da dela zlo. Obtožbe znanstvenikov glede nasilja obrne proti njim, ko pokaže, da je v bistvu znanost tista, ki ustvarja tako možnosti kakor sredstva za uničevanje. Znanost ima za to konkretne motive, saj so dobički od prodaje orožja in uničevanja astronomski. Opozori na to, da ateistični znanstveniki z ustvarjanjem panike glede religije odvrčajo pozornost od veliko bolj perečega problema, ki zadeva samo uporabo in zlorabo zna-

nosti, saj ta za človeštvo pomeni veliko večjo nevarnost kakor pa teroristični napadi. Znanost namreč ustvarja možnosti, ki lahko svet popeljejo do katastrofe. Ateisti pozabljajo, da religija še zdaleč ni edini povod za nasilje, kakor še posebno opozarja polpretekla zgodovina. Opozarja, da je utopična narava zahodne družbe posledica vpliva krščanstva. Svojo vizijo prihodnosti Zahod gradi na evoluciji, pri tem pa se ne zaveda, da je vizija humanitarnosti, ki jo zagovarja, v samem bistvu v protislovju s samo idejo evolucije. Evolucija namreč temelji na prevladi močnejših in na propadu šibkejših, pri tem pa izključuje vsako usmiljenje in opravičuje uporabo nasilja. V samem bistvu je torej evolucija nemoralna in tako ne zagotavlja prav nobene podlage za sociološko vizijo, ki bi bila utemeljena na humanitarnih načelih. S tem opozarja na protislovnost novih ateistov, ki so po eni strani krčeviti zagovorniki evolucije, po drugi strani pa se sklicujejo na svojo humanitarnost. Spregleda očitke iracionalnosti religije in namesto tega poudari smiselnost in pomen religije za življenje ljudi. Upravičenosti verovanja ne utemeljuje na ontoloških dimenzijah verskih resnic, temveč se dvigne stopnjo više in ga utemelji s samim smislom, ki ga daje religija. Avtorica se ne želi spuščati na ontološko raven in se ne ukvarja z resničnostjo verskih izjav. Smiselnosti religije ne gradi na njeni resničnosti, temveč na praktični vrednosti religije kot sredstva za izražanje človeških potencialov.

Tina Beattie je uspešno pokazala, da znanost ni tako črno-bela in religija ne tako siva, kakor ju poskušajo predstaviti ateistični znanstveniki. Ateistom se religija resda zdi nelogična oziroma iracionalna, vendar pri

tem pozabljajo, da je tudi sam ateizem poln nasprotij, neutemeljenosti, breztemeljnosti, nelogičnosti, nedoloččenost in nasprotujočih si teorij. To priznava celo Richard Dawkins, ko svojo knjigo *The God Delusion* melanholično konča z ugotovitvijo, da pravzaprav zelo malo vemo in razumemo o fizičnem vesolju in o zakonih, ki mu vladajo. Avtorica opozarja, da je znanost začela zidati hišo znanja od strehe proti temeljem, ki pa jih še vedno išče. Znanost še vedno išče singularnost, enačbo, ki bi razložila vse, filozofski prvi vzrok, tako da se ji pri upravičevanju lastnega obstoja ne bi bilo več treba zatekati k filozofiji ali k frazi: »*It's true if it works!*« S tega vidika so očitki novih ateistov o nelogičnosti verovanja neupravičeni, saj pravzaprav tudi sami znanosti manjka enoten logični temelj in se mora za zdaj zadovoljiti z nelogičnostmi in protislovji (svetloba je hkrati valovanje in delec). Znanost in religija se v principu ne razlikujeta. Obe sta z vidika človeške logike neutemeljeni, svoj obstoj pa opravičujeta s tem, da družbi kljub temeljni nelogičnosti omogočata normalno funkcioniranje. Na prvi pogled se res zdi, da znanost deluje, kar zadeva materialni svet. Vendar pa ne moremo zanikati dejstva, da tudi religija deluje na duhovnem področju, kjer znanost odpove. S tem avtorica napeljuje na misel, da bi bilo nesmiselno zapustiti religijo, ki življenju daje smisel, ustvarjalnost, motivacijo, in se napotiti v nasprotni tabor, kjer vlada praznina. Znanost naj torej človeku pomaga preživeti materialno, religija pa duhovno. Možnosti komunikacije, ki bi omogočila mirno sožitje med njima, pa Tina Beattie ne vidi v agresivnem dialogu, temveč v literaturi in v umetnosti. Avtorica bralcu predstavi nov pogled

na človeka, ko za temelj človečnosti namesto racionalnosti postavi ustvarjalnost. Tudi na stvariteljsko dejavnost Boga ne gleda več v luči racio-

nalnega načrtovanja, temveč v smislu svobode umetniškega ustvarjanja.

Borut Pohar

**Pat Collins. *The Gifts of the Spirit and The New Evangelisation*. Dublin: The Columba Press, 2009. 162 str. ISBN: 1856076458.**

Irski duhovnik, karizmatik in profesor filozofije Pat Collins je doslej objavil sedemnajst knjig, v svoji novi knjigi *The Gifts of the Spirit and The New Evangelisation (Darovi Svetega Duha in nova evangelizacija)* pa raziskuje vlogo in način delovanja Svetega Duha pri procesu nove evangelizacije.

V Novi zavezi glagol evangelizirati pomeni: oznanjati z močjo »dobre novice« o odrešenjskem dogodku, ki se je zgodil v osebi Jezusa Kristusa. Toda stari doktrinarno avtoritativni način delovanja Cerkve ni več uporaben pri oznanjevanju vere, zato Collins predlaga, da se ponovne evangelizacije današnje sekularizirane družbe loti Cerkev drugače. Namen procesa nove evangelizacije, h kateri avtor vabi, pa ni samo oznanjevanje evangelija neverujočim, temveč tudi ponotranjenje evangeljskega sporočila pri vseh tistih, ki so odrešenjsko sporočilo že slišali oziroma ga že poznajo.

Collins na podlagi odlomkov iz Svetega pisma, številnih del cerkvenih očetov, Tomaža Akvinskega in okrožnic papežev Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. utemeljuje, zakaj bodo prav darovi in karizme Svetega Duha odigrali pomembno vlogo pri reevangelizaciji naše sekularizirane družbe, v kateri – kakor se zdi – je

večina ljudi že izgubila občutek za presežno ali absolutno v vsakdanjem življenju.

Knjiga je razdeljena na osem poglavij, vsebinsko pa jo lahko razdelimo na tri dele. V prvem delu Collins napoveduje, da bo v prihodnosti Cerkev postajala vedno bolj odrinjena na rob družbe, njena vloga, pomen in avtoriteta pa bodo vedno manjše. Vendar se bodo kljub soočanju z vedno težjimi časi znotraj Cerkve hkrati oblikovale močne krščanske skupnosti (majhna občestva), ki bodo oznanilo o Vstalem prenašale dalje – tako kakor v prvotnih skupnostih nastajajoče Cerkev.

V drugem delu knjige avtor raziskuje eksegetske in teološke razloge, na podlagi katerih lahko darove Svetega Duha, omenjene pri sv. Pavlu (1 Kor 12,8–10), razvrstimo v tri kategorije: v darove razodetja (darovi modrosti, vednosti, prerokovanja in razločevanja duhov), v darove oznanjevanja (govorjenje v jezikih, razlage prerokb in dajanje nasvetov) in v darove razodevanja moči (zunanja in notranja ozdravljenja, čudeži).

Opirajoč se na nekatere vidnejše teologe, zlasti na Tomaža Akvinskega, Collins v nadaljevanju prikaže, da so karizme in darovi Svetega Duha že od samega začetka močno navzoči v krščanskih skupnostih in da že od nekdaj igrajo odločilno vlogo pri oznanjevanju vere. Avtor postavlja zanimivo in drzno tezo, da so nadnaravni darovi v krščanskih skupnostih

od 4. stoletja dalje skoraj izginili. To pripisuje dejstvu, da se je takrat Cerkev že dokončno formirala, zato darovi in karizme niso bili več tako potrebni. Na prehodu v 21. stoletje se zdi, da se nadnaravni darovi ponovno in močno prebujajo in delujejo pri posameznikih znotraj krščanskih skupnostih ali občestev, ki so in bodo nosilci oznanjevanja vere. V poglavjih, ki sledijo, Collins nadalje pojasnjuje, zakaj in kako bodo prav ti darovi in karizme odigrali pomembno vlogo pri procesu nove evangelizacije, ki je najpomembnejša naloga Cerkve v prihodnosti.

Čeprav nekatere skupine ljudi znotraj Cerkve menijo, da so svetopi-semska poročila o čudežih in ozdravljenjih mit, je avtor prepričan, da lahko predvsem darovi in karizme Svetega Duha danes ljudem odprejo oči srca in razuma; le tako bodo lahko sprejeli kerigmatično oznanilo novih pričevalcev. Ob doživljanju nadnaravnih darov bo sporočilo evangelija bolj učinkoviteje sprejeto, je prepričan Collins. To je tudi téma zadnjega dela knjige, kjer se avtor ukvarja z različnimi možnostmi za oznanjevanje, ki jih odpirajo darovi in karizme, in z nalogami oznanjevalcev.

Živimo v času, ko sta znanost in prevladujoči družbeni sistem iz človeškega obzorja skoraj zbrisala željo po stiku s presežnim, ko Cerkev nima

več tako pomembne družbene vloge in se njeno sporočilo ne sliši več tako glasno kakor nekoč. Kljub temu da mnogi ne pripadajo nobeni religiji, je v vsakem človeku globoko hrepenenje po pristnem odnosu z Bogom. In prav ta naravnost na odnos s presežnim je področje, na katerem morajo stati in graditi oznanjevalci evangelija, kajti le s temi darovi lahko resnično pričamo o navzočnosti, ljubezni in moči Boga, živega med nami, tudi v sodobni sekularizirani oziroma razkristjanjeni družbi.

V zadnjem poglavju avtor opozarja, da morajo ob vseh prejetih darovih Svetega Duha nosilci nove evangelizacije, to je pričevalci, ki predstavljajo skupnost ali občestvo vernikov, v medosebnih odnosih izžarevati prejete darove, kakor so: medsebojna ljubezen, mir, odpuščanje.

Bolj ko bo neka skupnost živela v medsebojni ljubezni, bolj bo uspešna pri oznanjevanju, trdi Collins.

Prepričanje o zdravilni moči molitve in iskrena želja, da bi ljudje sprejeli sporočilo o (še vedno) živem Bogu, ki odpušča grehe in vabi k polnosti življenja, je temeljno sporočilo knjige, ki hkrati spodbuja, naj bi to, kar verujemo, drugim posredovali prav s svojim življenjem.

David Vrečko



## Marko Benedik

**Delovanje slovenskih duhovnikov v Rimu v dvajsetem stoletju: službovanje v vatikanskih uradih, papeških izobraževalnih ustanovah in pastoralno delo med Slovenci v Rimu. Doktorska disertacija, mentor Bogdan Kolar. Ljubljana: 2009. VIII, 267 str.**

Mag. Marko Benedik, duhovnik ljubljanske nadškofije in dolgoletni voditelj župnije Kranjska Gora, je doktorsko disertacijo zagovarjal dne 17. junija 2009, dne 3. novembra 2009 pa ga je rektor ljubljanske univerze prof. dr. Stanislav Pejovnik slovesno promoviral za doktorja znanosti. Mag. Benedik je svoje doktorsko delo pripravil kot rezultat dolgoletnega iskanja in zbiranja gradiva, zanimanja za Slovence po Evropi in v svetu in preučevanja vloge, ki jo je v zgodovini Cerkve na Slovenskem v 20. stoletju odigralo večno mesto. Ob svojem poklicnem delu je našel zadosti moči in volje, da je spremljal navzočnost slovenskih duhovnikov v Rimu, gradivo načrtno urejal in ga pripravljaj za čas, ko bo več možnosti, da ga uredi in pripravi sintetično delo. Hkrati mu je uspelo pridobiti vrsto osebnih pričevanj vsaj nekaterih posameznikov, ki so bili kljub visoki starosti pripravljani izraziti svoje poglede na dogajanja v Rimu in na vlogo Slovencev v njih. Tako je v letih, ko so se zmanjšale pastoralne obveznosti in se je posvetil zbiranju gradiva o božjem služabniku nadškofu Antonu Vovku, za avtorja nastopilo zadnje obdobje, to je obdobje sistematičnega urejanja in izdelave sinteze obilnih informacij, ki mu jih je uspelo zbrati v teku let. Nastalo je doktorsko delo z naslovom *Delovanje slovenskih duhovnikov v Rimu v 20. stoletju*, z bolj povednim podnaslovom *Službovanje v vatikanskih uradih, papeških izobraževalnih ustanovah in pastoralno delo med Slovenci v Rimu*.

Doktorsko delo, ki obsega 267 strani, je razdeljeno v šest osrednjih vsebinskih sklopov. V prvem je predstavljena dejavnost slovenskih duhovnikov v Rimu do konca druge svetovne vojne. Čeprav je bilo udeleženih le nekaj posameznikov, je mesto slovenskih primorskih duhovnikov, ki so v Rimu delovali v času fašizma, dobilo poseben pomen. Sledi oris pastoralnih dejavnosti za Slovence v večnem mestu. Tu sta predstavljeni delo za slovenske begunce po drugi svetovni vojni (Slovenski socialni odbor, Papeška komisija za pomoč beguncem) in pastoralno delo med Slovenci, ki so ostali v Rimu (na tem področju ima pomembno mesto Društvo Slomšek, velik povezovalni pomen pa tudi papeški zavod Slovenik). Pregledu delovanja slovenskih duhovnikov v papeških ustanovah so namenjena tri poglavja: v okviru vatikanskega radia, na papeških rimskih univerzah in drugih izobraževalnih ustanovah ter njihovo delovanje v kongregacijah in drugih papeških ustanovah (vključno s pregledom nalog, ki so jih opravljali Slovenci v vodstvih redovnih skupnosti). Zadnje poglavje prikazuje publicistično in umetniško dejavnost slovenskih duhovnikov v Rimu. Kot dopolnilo ugotovitev,

izraženih v poglavjih pred tem, je razumeti štiri priloge, ki so dodane k disertaciji. Med temi ima izviren pomen več pričevanj, ki jih je avtor pridobil med rimskimi Slovenci. Dodani so še biogrami posameznikov, ki so obravnavani v besedilu. Takšen način prezentacije podatkov je preprečil njihovo ponavljanje v okviru celotnega besedila, hkrati pa je mogoče gledati nanj kot na pomoč za bolj tekoče spremljanje besedila samega.

Daljši čas priprave doktorskega dela je bil vsekakor koristen, saj je postajalo arhivsko gradivo, ki je bilo temeljno pri pripravi besedila, bolj in bolj dostopno, s tem ko so se odpirali arhivi in so padale omejitve pri njihovi uporabi. Dobra poznanstva z odgovornimi v teh arhivih pa so avtorju pomagala, da je prišel tudi do kake arhivske enote, ki bi drugače morala čakati na prihodnja leta. Kakor že v več znanstvenoraziskovalnih projektih se je tudi tu pokazala izredna vrednost arhiva zavoda Studia slovenica, ki domuje v Zavodu sv. Stanislava v Šentvidu. – S komparativnim študijem pričevanj, virov in sočasnih zapisov v javnih medijih je mag. Marku Benediku uspelo izdelati sistematični pregled dela, ki so ga opravili duhovniki na prej naštetih področjih. Ob marsikaterem odprtem vprašanju je našel pomembne dejavnike njihovega nastajanja in se močno približal objektivni interpretaciji.

Doktorsko delo Marka Benedika lahko uvrstimo v sklop temeljnih raziskav slovenske navzočnosti v svetu in prispevkov, ki so jih dali slovenski duhovniki tako pri afirmaciji narodne skupnosti kakor pri poslovanju prej imenovanih ustanov v Rimu. Čeprav je pri mnogih duhovnikih, ki so delovali v različnih vatikanskih uradih, ostala le sled reševanja vprašanj, s katerimi so se uradi rutinsko ukvarjali, se je njihov prispevek zapisal v zgodovino teh ustanov. Disertacija je izraz stanja raziskovanja vloge Cerkve med Slovenci po svetu v tem trenutku. Pričakovati je, da bo v prihodnje takšnih raziskav še več. Vsi, ki se bodo namenili na to pot, pa bodo v delu M. Benedika našli solidno podlago.

Bogdan Kolar



## Marjeta Pija Cevc

**Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku. Doktorska disertacija, mentor Janez Juhant. Ljubljana: 2009. IX, 358 str.**

Sestra Marjeta Pija Cevc je pohvalno obranila doktorsko delo z naslovom *Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku. Antropologija Angele Merici je del duhovne dediščine mericianskih ustanov*. Pojem antropologije Angele Merici je seveda nov in sestra Pija se je inovativno lotila zahtevne in tudi zapletene naloge, kako opredeliti pojem antropologije na podlagi ženskega vidika in prikazati njegovo aplikacijo pri Angeli Merici; to se je izkazalo za zahteven hermenevtični podvig. Glavni namen naloge je bil torej, »na podlagi osnovnih virov oziroma besedil, ki jih je narekovala Angela Merici kot utemeljitev in podlago življenja Družbe sv. Uršule (1535) – razbrati in izdelati podobo ženske osebe po Angeli Merici ter jo kritično umestiti v sodobno razumevanje človeka. Delovanje mericianskih ustanov je povezano z vzgojnim poslanstvom v različnih oblikah, zato je odkrivanje podobe ženske osebe po Angeli Merici zanimivo zaradi aplikativne uporabe v sodobnih vzgojnih in evangelizacijskih prizadevanjih uršulink sredi moderne družbe.« (Cevc 2009, 1) Presoja antropologije Angele Merici je zahteven proces iz več razlogov. Najprej je to razmeroma oddaljeno obdobje, saj se je ta antropologija oblikovala pred skoraj pol tisočletja. Dalje imamo opravka s precej skopimi viri. V omenjenem času se je antropološkost človeka kot (novoveškega) subjekta začela šele uveljavljati. Antropologija Angele Merici se izkaže kot trinitarična in slikovito predstavlja dožemanje odnosne narave človeške osebe skozi poročno kategorijo, se pravi skozi svetopisemski odnos neveste do nebeškega ženina, ki ima v sebi vse elemente poročne ljubezni, in upošteva celostnost ženske in njene značilne posebnosti kot človeške osebe. Na podlagi tega sestra Marjeta Pija preiskuje tudi, »kako se je mericianska antropologija prenašala med članicami njenih ustanov (primer ljubljanskih uršulink)« (1) in na koncu ob diplomski nalogi Katarine Župevc z naslovom *Redovnice med dvema ognjema. Razumevanje in odnos do telesa pri uršulinkah* pove, kako se sooča s sodobnimi pogledi na človeka.

Raziskovanje otežujejo skopi viri. Na voljo so le *Spisi* Angele Merici (Pravilo, Nasveti in Oporoka), redovne konstitucije, tako da je potrebna velika pozornost pri antropološki analizi. Celotna naloga je zahteven metodološki projekt in izziv. Že sama predstavitev izhodiščnega antropološkega pogleda na človeško osebo in na razumevanje družbeno-kulturnega konteksta 16. stoletja v Bresciji je zapleten in večplasten projekt.

*Vsebinska predstavitev (povzeta po avtoričini predlogi)*

Avtorica se zato odloči za dvojen pristop: prvega predstavljajo prva štiri poglavja in obsegajo izbiro in postavitve osnovnega modela človeka, ki ga

je avtorica utemeljila na personalističnem modelu človeka po Karlu Wojtyli in ga dopolnila s pogledi nekaterih sodobnih antropologov. »Ta model predstavlja tudi razumevanje človeške osebe avtorice naloge, s katerim vstopa v raziskovalno delo.« (1) V drugem delu pa to dopolnjuje z novo, dodatno metodologijo kot razčlenjevalka *Spisov*, to pa omogoča določnejše analitično-metodične prvine.

Začetek je torej personalistični model človeka, ki je okno v odprte stične točke z Angelinim modelom in z njegovimi časovno-prostorskimi okviri, saj ob sholastičnih značilnostih človeka in ob izkustveni, fenomenološki dopolnitvi, v bistvu pa kot krščanski model človeka zelo dobro usmerja v podobo človeka v Angelinem času in pri njej osebno. To je predmet prvega poglavja. »Mericianska antropologija je nastala v 16. stol. v severni Italiji, na področju Brescie, zato za razumevanje *Spisov* sv. Angele Merici najprej ... splošna raziskava tedanjega kulturno-družbenega konteksta Brescie, da bi se izognili napaki anahronističnega gledanja.« (2) Tako širšo razčlenitev Angelinega časa predstavlja *drugo* poglavje, »ki nas uvaja v razumevanje prehoda iz srednjega v novi vek s poudarkom na napetostih, ki jih sprožajo spremembe miselnosti ter novega pogleda na svet, človeka in Boga. V *tretjem* poglavju se osnovno razumevanje Angelinega časa dopolnjuje s predstavitevjo položaja ženske v prehodnem obdobju 16. stoletja.« (2) V *četrtem* poglavju sledi kratka predstavitev življenja in poslanstva Angele Merici.

V *drugem* delu, ki ga sestavlja več poglavij, je, kakor rečeno, predstavljeno bolj analitično raziskovalno delo, ki naj bi odprlo nove vidike predvsem na temelju analize besedil *Spisov*. Avtorica takole označuje problem branja *Spisov* Angele Merici: »Odpirajo se metodična vprašanja, kako naj opravimo branje *Spisov*, kakšne in katere kriterije naj uporabljamo in na kakšen način? Glede na to, da imamo opravka z zgodovinskim besedilom, je smiselno pričakovati uporabo zgodovinske metode – to je soočenja Angelinih misli z njenimi sodobniki in sodobnicami, smiselno bo odkrivati dokaze za raznovrstne vplive nanjo. Vendar se bo iskanje zgodovinskih virov, s katerimi bi preverjali zastavljene teze naloge (trinitaričnost, celostnost in ženskost), izkazalo za brezpredmetno, ker viri, neposredno povezani z Angelo Merici, ne obstajajo oziroma nam niso znani.

Razlogi za to so različni. Prvi je v tem, da je bila Angela Merici ženska. Znala je brati, ne pa pisati, zato ni zapustila nobenih osebnih pisnih dokumentov. Njena skromna dediščina, ki je bila še ohranjena v cerkvi sv. Afre v Brescii, je bila uničena med bombardiranjem stavbe ob koncu druge svetovne vojne. V času po bombardiranju je imelo prednost pred reševanjem knjig reševanje njenega trupla. Tudi kakšni drugi dokumenti, o katerih imamo včasih samo sled ali navajanje obstoja (npr. pismo Francesca Landinija, spovednika Družbe sv. Uršule), so se vmes izgubili ali pa avtor ni bil sposoben izčrpno navesti vsega, kar je bilo v njegovem času še dostopno v dokumentih iz arhivov družbe (npr. Carlo Doneda, Luciana Mariani). Vse, kar imamo dejansko na razpolago za odkrivanje Angeline antropologije, so preprosto le besedila *Spisov* (*Pravilo* iz 1545 ali 1546; *Nasvete* in *Oporoko* poznamo samo kot pristni kopiji (prepis) originala iz aktov procesa za kanonizacijo (Vatikanski tajni arhivi)). Kakršnihkoli drugih dokumentov, ki bi

bili neposredno povezani z mislijo Angele Merici, zaenkrat ni in jih v nalogi ne bomo mogli upoštevati. Ostali obstoječi dokumenti prinašajo življenjepisne podatke o njenem lastništvu, načinu življenja, obstaja nekaj pričevanj, več življenjepisov, ki so hagiografske narave (17.–18. stol.). Tudi najnovejši prispevek k odkrivanju lika Angele Merici v zgodovinsko-religioznem okviru, delo Querciola Mazzonisa (2007), kljub interdisciplinarnemu pristopu k raziskovanju duhovnosti, (ženskega) spola in vzpostavljanja jaza v renesančni Italiji, še vedno ostaja znotraj zgodovinskega načina raziskovanja na podlagi raznovrstnih dostopnih podatkov poleg besedil *Spisov*.« (3–4)

Iz povedanega sledi, da je pred avtorico težka metodološka zahteva oziroma naloga, kako v poglavjih, ki sledijo, postaviti oprijemljive okvire, iz katerih bo razvidna opredelitev mericianske antropologije. Ta je po avtoričinem mnenju »nadčasovni, filozofsko-antropološki izziv«, čeprav ima pri tem poseben pomen tudi zgodovinskost, to je vpetost *Spisov* v točno določen družbeno-kulturni prostor, prepoznavamo pa jo lahko skozi pojavno obliko italijanskega besedila 16. stoletja. Način branja in s tem po avtoričinem mnenju tudi antropološka analiza »se tako približuje fenomenološkemu pristopu ..., skozi prepoznavanje kulturne pogojenosti in vpetosti besedil ... prehajamo v bistvene poteze, ki razodevajo v besedilu implicitne mericianske antropološke prvine« (4–5).

Avtorica nadaljuje, da se tako soočamo »še z religiološkim vidikom besedil. Spisi so besedila svetnice, namenjena izvajanju specifične oblike Bogu posvečenega življenja. V njih se razodeva karizma svetnice in njene ustanove. Gre za besedila, v katera je vpeto več vsebinskih razsežnosti – splošna človeška izkušnja, izražena skozi družbeno-kulturne razmere Brescie 16. stol., duhovna izkušnja Angele Merici, teologija in duhovnost ter cerkvene razmere njenega časa, zamisel in navodila za življenje Družbe sv. Uršule, praktična in organizacijska ureditev ipd.«

Avtorica za izluščitev antropološkega vidika v besedilu izbere točno določen način branja. Odloči se »za delno uporabo prilagojenega eksegetskega pristopa narativne metode branja Svetega pisma, ki se povezuje s fenomenološkim (globinskim) branjem stvarnosti«. Pri tem avtorica zasleduje dve hipotezi: besedilo preverja »v hipotezah trinitaričnosti in v izkustvom ženske antropologije«, to pa pomeni, »da Angelina antropologija izvira iz njene osebne izkušnje Boga, prevedene v medsebojne odnose«.

Avtorica nadaljuje, da »za preverjanje te hipoteze obstajata dve smeri, ki sta pogojeni z naravo raziskovalnega predmeta (giblujemo se znotraj krščanske antropologije – srečevanja človeškega in Božjega). Prva možna smer raziskovanja je od zgoraj navzdol – najprej bi bilo potrebno razbrati teologijo Angele Merici, nato pa poiskati, kako se nanjo veže njeno razumevanje človeka oz. ženske. Tveganje tega pristopa je, da je lahko premalo določen, preveč odprt, saj je besedilo sorazmerno preprosto in ni izrecno namenjeno teologiziranju. Lahko ostanemo brez novega spoznanja.

Obstaja še druga smer, ki je od spodaj navzgor, kar pomeni, da iz njene antropologije poiščemo matrico - teologijo, ki jo je vzpostavila. Človek je s tem, kar je in kakor je ustvarjen ter odrešen, sled, ki nas pripelje do Boga.

Pri tem ne smemo izgubiti izpred oči, da v tej smeri uporabljamo usmerjen pogled iskanja, ki ga narekuje razodetje Boga, ki dopolnjuje razmišljanje in iskanje sledi v človeku, človeški izkušnji sami, ki vodi do Boga. Tovrstni pristop se navdihuje pri pristopu, ki ga je razvijal Janez Pavel II. v svoji teologiji telesa - iz telesa, iz naše celote ustvarjenosti človeških oseb, s pomočjo filozofske in biblične antropologije, v luči Božje besede in cerkvene tradicije razbirati, kdo je Bog.« (6)

Ta raziskovalni pristop, ki ga uporablja avtorica v drugem delu, »pomeni torej kombinacijo poznavanja Boga kot izhodišče oz. razodetje (teologijo) in odkrivanje človeka (živeto, izkustveno antropologijo)«. (6) Do njega avtorica prihaja ob »upoštevanju zgodovinskih besedil, fenomenološkem pristopu s pomočjo prilagojenega eksegetskega branja besedila na osnovi narativne metode«. Tovrstni »metodološki pristop zajema vzporedno pretakanje od zgoraj navzdol, obenem pa od spodaj navzgor, sicer bi lahko raziskovalni cilj zgrešili«. (6) Smer preverjanja hipoteze od zgoraj navzdol avtorica izvede z dvema presojava: s trinitarično-teološko in z žensko-antropološko presojo. Vzporedno od spodaj navzgor iz besedila preverja hipotezi z branjem teološke vsebine in antropoloških prvin Angele Merici.

Ta metodična pot je po avtoričinem mnenju obenem razčlemba konkretnega besedila 16. stoletja in prikaz njegove nadčasovne veljave: izraža »model človeka oz. antropologijo (in tako) prihaja do odpiranja prostora in odkrivanja novih spoznanj ravno na podlagi soočanja znanega z nepoznanim, kar v našem primeru pomeni tudi srečevanje začetka in konca skoraj 500-letnega razpona moderne dobe«. (6) Raziskava združuje torej konkretno besedilo (s konkretno antropologijo) in njegov zgodovinsko-kulturni in duhovni okvir ter značilno podobo človeka, ki jo razodeva obdobje od časa Angele Merici, to je od »italijanske renesanse 16. stoletje kot prelomnice in začetka novega veka, do danes, obdobja, na katerega se naš čas še vedno močno navezuje«. (7) Dalje avtorica izpostavlja, da »Angela Merici sodi v širši kulturni krog krščanskega humanizma, ki je prvi zametek personalizma, kot ga poznamo v 20. stoletju. Ugovor tovrstnemu časovnemu prehajanju bi lahko prišel iz metodoloških nagibov, ki narekujejo primerjalno raziskovanje samo znotraj istega časovnega obdobja, ki pa predpostavlja uporabo zgodovinske metode. V našem primeru bi to pomenilo slepo ulico, saj kot smo že povedali, nimamo dodatnih virov, s katerimi bi si lahko pomagali. Po fenomenološki metodi pa bomo ubrali nakazano pot.«

Nadaljnje delo avtorica razdeli: »Natančno metodo obdelave *Spisov* bomo predstavili v *petem* in *šestem* poglavju. Osrednji del naloge bo obdelava in predstavitev posameznih antropoloških prvin, ki jih bomo obravnavali v poglavjih od sedem do dvanajst: »odvisnost od Boga« (*sedmo*), »ljubezen« (*osmo*), »dostojanstvo« (*deveto*), »osebno prizadevanje« (*deseto*), »polnost življenja - izpolnitev v Bogu« (*enaajsto*) ter »me - skupnost« (*dvanajsto*). *Trinaajsto* poglavje predstavlja sintetični pogled na žensko osebo po Angeli Merici kot poskusni oris na podlagi spoznanj iz opravljene raziskave. V nadaljevanju naloge poskušamo v *štirinajstem* poglavju s pomočjo pridobljenega mericianskega modela ženske osebe raziskati, kako je mericianska antropologija navzoča med ljubljanskimi uršulinkami od njihovega prihoda v

Slovenijo do danes. Zaradi obsežnosti časovnega razpona in še ne dovolj raziskanega odnosa do Angele Merici med ljubljanskim uršulinkami bo vprašanje prenosa antropologije v tem poglavju obdelano bolj poskusno in ostaja odprto za poglobitev. ... V Sklepu bomo predstavili izsledke in odprta vprašanja, povzeli spoznanja o mericianski antropologiji in ovrednotili naloge glede na postavljene izhodiščne hipoteze.« (7)

Naloga odpira nove raziskovalne smeri na področju teologije oziroma duhovnosti v povezavi z Angelo Merici, odpira pa tudi vprašanje bibličnih vplivov in povezav ter zgodovinskih in kulturno-antropoloških prvin osebnosti, časa in razmer, v katerih je delovala Angela Merici. Dalje pomeni prispevek za boljše razumevanje nekaterih antropoloških prvin in prenosa mericianske antropologije med uršulinkami in spodbuja k preverjanju izdelane mericianske podobe ženske osebe na konkretnih področjih sodobne vzgoje in oznanjevanja veselega oznanila (evangelizacije). Avtorica potrdi obe svoji hipotezi, češ da »*Angela Merici zastopa trinitarično antropologijo*« in da »*živeta antropologija Angele Merici izraža celostnost in podaja razumevanje ženske*«.

Naloga *Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku* je izviren prispevek k spoznavanju podobe človeka – ženske osebe –, kakor jo je živela in uresničevala sv. Angela Merici (1474?–1540) kot človek in posebno kot ustanoviteljica družbe sv. Uršule, iz katere so se razvile številne oblike uršulinskega življenja, med drugim tudi uršulinke rimske unije, ki so navzoče na Slovenskem.

Avtorica se je lotila težke naloge, da kljub skromnemu gradivu o sami osebi Angele izdela njen antropološki profil v luči vseh omenjenih vplivov. Po drugi strani pa je téma izziv, saj odkriva zapletene razmere na prehodu iz srednjega v novi vek in ob Angelini osebnosti in njenem vplivu predstavi vlogo krščanstva pri oblikovanju človeka po meri Angele in njenih naslednic do dandanašnjega časa. Tako je po eni strani tvegan poskus, po drugi pa dokaj izčrpen in – recimo temu – kar shematski prikaz krščanske antropologije, ki temelji na kulturnem razvoju pojmovanja človeka od začetkov krščanstva dalje in je dobil poseben izziv v novoveški paradigmi človeka kot subjekta. Avtorici doktorskega dela je tako zaradi njene empirične sposobnosti (prej je študirala gozdarstvo), intuitivne odprtosti (inovativnosti) in pridnosti uspelo delo opraviti zelo dobro in prikazati mericianski model človeka žene. Čeprav se je ob zagovoru postavljalo vprašanje predvsem glede telesnosti – se pravi: ali zaročniško-poročni model vzdrži danes globinsko psihološke ugovore, je najbrž značilnost krščanske redovne duhovnosti, da tvega takšno pot, ki ima seveda svojo potrditev le v moči vere, ta pa se izkazuje telesno skozi realni obstoj tovrstnega (redovnega) življenja. Vsekakor pa ostaja tudi takšna odločitev odprta za terapevtske analize, ko je potrebna – to je: v njenih deviacijah.

Obravnava doktorsko delo je torej prikaz tega krščanskega tveganja, ki je v luči trinitaričnih odnosov navsezadnje odmevalo kar pol tisočletja in vabilo nežni spol, da se odloči za to pot k nebeškemu ženinu. Iz tega daru so nastali mnogi konkretni duhovni in kulturni spomeniki, tudi za Slovence.

## Reference

Cevc, Marjeta Pija. 2009. Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku. Doktorska disertacija. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

Župevc, Katarina. 2005. Redovnice med dvema ognjema: razumevanje in odnos do telesa pri uršulinkah. Diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

Janez Juhant

## Veronika Trdan

**Pastoralno in rehabilitacijsko pedagoško spremljanje družine s članom po travmatski poškodbi glave. Doktorska disertacija, mentor Stanko Gerjolj, somentor Egidija Novljan. Ljubljana: 2009. IX, 330 str., XXX strani prilog.**

Doktorsko delo Veronike Trdan je po vsebini dokaj diferencirano in kompleksno, saj obsega štiri različne, a med seboj kompatibilne vidike. V prvem delu predstavi medicinske oziroma nevroznanstvene dimenzije in posledice travmatske poškodbe glave. Drugi del je namenjen rehabilitacijsko-pedagoškemu, tretji pa pastoralnemu in socialnemu spremljanju družine s članom, ki je utrpel travmatsko poškodbo glave.

Medicinski vidik, ki je omejen na značilnosti možganskih hib, povzročenih ob travmatski poškodbi glave, je predstavljen poglobljeno in natančno. Tudi rehabilitacijsko-pedagoška dimenzija je prikazana skrbno in celovito. Iz obeh delov veje izkustvena razsežnost raziskovanja, to pa je tudi razumljivo, saj avtorica že dvajset let skrbi za v prometni nesreči tako poškodovanega sina.

V skladu s temeljno zasnovo raziskave v drugem in v tretjem delu avtorica ugotavlja, kako travmatska poškodba glave vpliva na spremembo življenja poškodovanega člana in njegove družine ter ožjega okolja. Potem ko na podlagi relevantne in zajetne literature s slovenskega in angleškega ter z nemškega in francoskega govornega področja predstavi skrbno uokvirjeno problematiko, navede devet hipotez, ki jih postavi v središče raziskave in jih obdela empirično-analitično in izkustveno-senzitivno. Na empirični ravni uporablja metodologijo anketiranja in delno strukturiranih intervjujev. Čeprav za statistično obdelavo podatkov anketni vprašalniki dosežejo sorazmerno nizko število respondentov, so njihovi odgovori zgovoren korektor in usmerjevalec za prihodnje prakse tako za rehabilitacijsko-pedagoško kakor za pastoralno-socialno delovanje. K temu prispevajo pomemben delež tudi intervjuji, ki jih je avtorica zelo dobro kategorizirala in smiselno aplicirala.

Avtorica ugotavlja, da večina tovrstnih poškodb nastane pri prometnih nesrečah, v katerih so moški pogostejši udeleženci kakor ženske. Travmatske poškodbe glave ne povzročajo sprememb le pri poškodovancu, temveč bistveno spremenijo tudi dinamiko družinskega življenja in odnosov v njej. Le v redkih primerih poškodba družino poveže, večkrat se razvijejo napetosti in konfliktne situacije, saj so vsi člani v takšnih primerih bolj občutljivi in ranljivi. Pogosto se mati povsem posveti poškodovanemu članu, to pa jo izčrpava in ji onemogoča, da bi gojila naravno komunikacijo z drugimi družinskimi člani. Pri tem velikokrat ne moremo govoriti o pasivnosti očeta oziroma moža ter sester in bratov, marveč njena emocionalna povezanost s poškodovanim otrokom tako zapolni in hkrati obremeni komunikacijski

prostor, da nihče drug ne pride zraven. Tako ob literaturi in empiričnih raziskavah, predvsem pa na podlagi poglobljene refleksije izoblikuje ključno ugotovitev, da je v družini skrb za poškodovanega zadeva teamskega dela, mati pa največkrat tista oseba, ki v obliki emocionalne distance omogoči, da pri tem sodeluje vsa družina.

Pastoralni vidik je nekoliko manj dorečen. Po eni strani bi avtorica nekatere vidike pastoralne dimenzije lahko bolj poglobila, hkrati pa velja omeniti, da na tem področju primanjkuje ustrezne prakse, ne le v Sloveniji, temveč tudi po drugih evropskih državah. Kljub temu so nekatere ugotovitve nadvse dragocene in vizionarsko sporočilne. Tako vzporedno z izkustveno in empirično fundirano ugotovitvijo, da na primer maša izredno pomirjalno deluje na poškodovanca, hkrati razodene, da se večina članov župnijskega občestva izogiblje tako poškodovanemu članu kakor neredko tudi vsej družini. Ob tem navaja, da izmikanje ni le vprašanje motivacije, marveč je problem strokovne nepodkovanosti in pomanjkanje komunikacijskih veščin, ki jih takšno pastoralno delo zahteva. Omeniti velja, da si poškodovani in njihove družine želijo večje vpetosti v delovanje župnijskih skupnosti in bi radi pri njihovih dejavnosti tudi – v skladu s svojimi zmožnostmi – kreativno sodelovali.

Vsekakor gre Veroniki Trdan veliko priznanje za pogumno delo; koristilo bo ne le njej in njeni družini v smislu poglobljene refleksije, marveč tudi strokovnjakom, ki se ukvarjajo s tovrstno problematiko. To je zelo dober prikaz bioloških in psiholoških ter psihosocialnih in teoloških dimenzij tega krutega fenomena, na katerega največkrat nismo pripravljeni in upamo, da nas ne bo doletel. Cerkevno občestvo je poklicano k senzibilnem sodelovanju, bolj od profanih ustanov, saj vidi človeka v njegovi teološko-transcendentni razsežnosti, ki presega čas in prostor in tako lahko daje odgovore na vprašanja, ki si jih druge institucije in organizacije bodisi ne upajo ali jih ne znajo odpirati. V tem smislu njeno delo ni le prispevek k pastoralni dejavnosti, temveč tudi pomemben korak v smeri celostnega rehabilitacijskega in svetovalnega ter socialnega in pedagoškega dela, ki v mejnih situacijah naravnost kliče po upoštevanju in vključevanju religiozne razsežnosti.

Stanko Gerjoli



## RAZPRAVE / ARTICLES

- ARKO, ANDRAŽ** - Moč sporočilnosti verskega filma z uporabo izvirnih jezikov  
*The Communicative Power of Motion Pictures with Religious Themes through the Use of Original Languages* [3: 361–368]
- AVSENIK NABERGOJ, IRENA** - Tema zapeljevanja v izročilu starega Bližnjega vzhoda  
*The Theme of Seduction in the Tradition of the Ancient Middle East* [3:259–275]
- BAHOVEC, IGOR** - Prispevek sv. Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo. Izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo  
*St. Paul's Contribution to Inculturation of Hellenistic Culture. Challenge and Inspiration for a Meeting between the Gospel and Modern Culture* [3:321–345]
- Identity of Ecclesiastical Lay Movements. Spirituality, Community and Communitarian Civic Involvement  
*Identiteta cerkvenih laiških gibanj. Duhovnost, skupnost in komunitarna civilna vključenost* [4: 447–460]
- BERTONCEL, MOJCA** - Miti in obredi o smrti in vstajenju pobožanstvenega kralja ter Iz 52,13–53,12 v luči mimetične teorije Renéja Girarda  
*Myths and Rituals on Death and Resurrection of the Deified King and Isaiah 52,13-53,12 in the Light of the Mimetic Theory of René Girard* [4: 435–446]
- BIZJAK, JURIJ** - Pavel in njegove prispodobе. Bojna oprema  
*Apostle Paul and His Allegories. Armour and Weapons* [3: 347–353]
- FEINER, FRANZ** - Inkluzivno izobraževanje. Zaznavanje individualnosti in njeno spodbujanje  
*Inclusive education. Perceiving and encouraging individuality* [4: 461–480]
- FILIPIČ, MIRJANA** - Vpliv sobesedil na pomen metafore »knjiga življenja«  
*The Influence of Contexts on the Meaning of the Metaphor »the book of life«* [2: 149–162]
- FURLAN, NADJA** - Priprava na tradicionalni afriški zakon in poročni obred (primer: Zambija)  
*Preparations for a Traditional African Marriage and Marriage Rite (Case of Zambia)* [1: 55–66]
- GLOBOKAR, ROMAN** - Svetopisemski temelji etike. Prispevek dokumenta »Sveto pismo in morala«  
*Biblical Roots of Ethics. Contribution of the Document »The Bible and Morality«* [2: 189–204]
- GRŽAN, KAREL** - Odreševanje ničā v dramatici Stanka Majcna  
*The Redemption of Nothingness in the Plays of Stanko Majcen* [1: 67–84]
- KAČERAUSKAS, TOMAS** - Die Sprache und Gottes Benennung in der Phänomenologie der Kultur  
*Jezik in poimenovanje Boga v fenomenologiji kulture*  
*Language in the Phenomenology of Culture* [4: 409–422]
- KLUN, BRANKO** - Pavlova svoboda – izziv tudi sodobnemu človeku?  
*Paul's Freedom – Also a Challenge to Modern Man?* [3: 311–319]

- KOLAR, BOGDAN** - Zgodovinske okoliščine praznovanja 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani  
*Historic Circumstances of the 50th Anniversary Celebration of the Faculty of Theology of Ljubljana* [2: 175–187]
- KRAŠOVEC, JOŽE** - Jezikovni in kulturni razlogi za transformacijo bibličnih lastnih imen  
*Linguistic and Cultural Reasons for Transformation of Biblical Proper Names* [2: 135–147]
- MLINAR, ANTON** - Duhovnost staranja. Nekatera opažanja o starosti z vidika duhovnih potreb  
*Spirituality of Ageing. Some Observations on Old Age from the Point of View of Spiritual Needs* [3: 277–296]
- MOZETIČ, IZTOK** - Agitprop in Cerkev. Nekatero značilnosti v Sloveniji v letih 1945–1954  
*Agitprop and the Church. Certain Characteristics in Slovenia in the Years 1945-1954* [4: 481–492]
- OCVIRK, DRAGO K.** - Vede o človeku kot neobhoden sogovornik v dialogu med kristjani in muslimani  
*Human Sciences as Unavoidable Partner in a Dialogue between Christians and Muslims* [1: 31–41]
- Secularist Christophobic Fundamentalism and Islamic Monoreligionism. Obstacles for Dialogue and Peaceful Coexistence  
*Sekularistični kristofobični fundamentalizem in islamski monoreligionizem. Ovira za dialog in mirno sožitje* [4: 423–434]
- PERŠE, BRIGITA** - Postmoderno mesto kot izziv za pastoralo  
*Postmodern Town as a Challenge to Pastoral Ministry* [3: 297–310]
- SLATINEK, STANISLAV** - (Ne)Sposobnost za sklenitev zakona in vzgojo otrok  
*(In)capability of Contracting Marriage and Educating Children* [1: 43–54]
- SORČ, CIRIL** - Prostor kot trinitarična kategorija  
*Space as Trinitarian Category* [1:15–30]
- Perihoretične prvine v teologiji Jürgena Moltmanna  
*Perichoretic Elements in the Theology of Jürgen Moltmann* [3: 355–360]
- TUNJIČ, NIKO** - Veroučitelj kot sopotnik veroučencem  
*Catechist as companion to his pupils* [4: 493–508]
- VODIČAR, JANEZ** - Poetičnost vzgoje in pouka o veri  
*Poetics of Religious Education and Instruction* [2: 163–174]
- ZALOKAR DIVJAK, ZDENKA, in ANDREJ ŠEGULA** - Osmišljanje življenja s prostovoljno dejavnostjo  
*Giving Meaning to Life through Volunteer Activities* [2:205–218]

#### VABLJENA PREDAVANJA / INVITED PAPERS

- GERL – FALKOVITZ, HANNA BARBARA** - Verletzung, Verbitterung, Vergebung. Nachdenken in religionsphilosophischer Sicht  
*Ranjenost, zagrenjenost, odpuščanje. Razmišljanje z religijsko-filozofskega vidika*  
*Woundedness, Embitterment, Forgiveness. A Reflection from the Standpoint of Religion and Philosophy* [3:241–258]

**GREISCH, JEAN** - »Fulgurations de la Divinité«: le mystique, la mystique, les mystiques  
 »Fulguracije božanstva«: mistično, mistika, mistiki  
 »Fulgurations of the Divinity«: the Mystical, Mysticism, Mystics [2: 117–133]

**MIETH, DIETMAR** - Grenzen der Freiheit  
 Meje svobode  
 The Limits of Freedom [4: 393–408]

### TOMAŽEVA PROSLAVA 2009 / ST. THOMAS FESTIVITY 2009

**STRES, ANTON** - Fides quaerens intellectum [1:7–13]

### POROČILA REPORTS

**KOLAR, BOGDAN** - Osemdesetletnica Države mesto Vatikan (SCV) [1: 85–87]

--- Štirideset let reško-senjske metropolije [2: 219–221]

**LESKOVEC, JOŽEF** - Mednarodna konferenca *Art of Life / Umetnost življenja* (Celje,  
 4.–8. november 2009) [4: 509–512]

**SMOLIK, MARIJAN** - Neopazena knjiga Tomaža Kempčana [3: 369–370]

### OCENE / REVIEWS

BALTHASAR, HANS URS VON - *Samotni dvogovor* (ANTON ŠTRUKELJ) [3: 374–375]

BEATTIE, TINA - *The new atheists* (BORUT POHAR) [4: 528–531]

BECK, ULRICH - *Lastni Bog* (BOJAN ŽALEC) [4: 520–527]

COLLINS, PAT - *The Gifts of the Spirit and The New Evangelisation* (DAVID VREČKO) [4: 532–534]

EBADI, ŠIRIN - *Iran se prebuja* (MARJANA HARCET) [3: 371–373]

GARCÍA, FRANCISCO JAVIER MARTÍN - *El testigo cualificado que asiste al matrimonio* (ANDREJ SAJE) [3: 377–380]

HARTMANN, STEFAN - *Die Magd des Herrn* (ANTON ŠTRUKELJ) [3: 375–377]

JOAS, HANS, UR. - *Braucht Werterziehung Religion?* (JANEZ VODIČAR) [2: 229–232]

JUHANT, JANEZ - *Idejni spopad* (BOJAN ŽALEC) [4: 515–519]

KELLER, ANDREW, in STEPHANIE RUSSEL - *Latinščina od besed do branja*  
 (MIRAN ŠPELIČ) [1: 96–98]

KURTZ, PAUL, in DAVID KOEPESELL - *Science and Ethics* (ANTON MLINAR) [1: 98–102]

MAČEK, JOŽE - *Mašne in svetne ustanove na Kranjskem 1810–1853*  
 (MATJAŽ AMBROŽIČ) [1: 94–95]

MATULIČ, TONČI - *Metamorfoze kulture* (JANEZ JUHANT) [1: 89–94]

MEDVED, MARKO - *La Chiesa Cattolica a Fiume (1920–1938)* (BOGDAN KOLAR) [2: 227–229]

MONTANAR, ILARIA - *Il vescovo lavantino Ivan Jožef Tomažič (1876–1949)*  
 (MATJAŽ AMBROŽIČ) [1: 95–96]

PEVEC ROZMAN, MATEJA - *Etika in sodobna družba* (ANTON JAMNIK) [4: 513–514]

RÖMELT, JOSEF - *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Zv.1: Grundlagen*

**(ROMAN GLOBOKAR)****[2: 223–227]**STALA, JOZEF - *Familienkatechese in Polen um die Jahrhundertwende***(JANEZ VODIČAR)****[3: 380–381]**WOLF, MARIA A. - *Eugenische Vernunft* **(ANTON MLINAR)****[1: 103–108]****NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE**MARJETA PIJA CEVC - *Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku***(JANEZ JUHANT)****[4: 537–542]**MARKO BENEDIK - *Delovanje slovenskih duhovnikov v Rimu v dvajsetem stoletju***(BOGDAN KOLAR)****[4: 535–536]**VERONIKA TRDAN - *Pastoralno in rehabilitacijsko pedagoško spremljanje družine s članom po travmatski poškodbi glave* **(STANKO GERJOLJ)****[4: 543–544]**

Seznam recenzentov  
Bogoslovni vestnik 69 (2009)

**AMBROŽIČ, MATJAŽ, doc. dr.**  
**AVSENIK-NABERGOJ, IRENA, doc. dr.**  
**BAHOVEC, IGOR, doc. dr.**  
**BENEDIK, METOD, prof. dr.**  
**FILIPIČ, MIRJANA, doc. dr.**  
**JUHANT, JANEZ, prof. dr.**  
**KLUN, BRANE, prof. dr.**  
**KOŠIR, BORUT, prof. dr.**  
**KRAŠOVEC, JOŽE, prof. dr.**  
**KVATERNIK, PETER, doc. dr.**  
**LAH, AVGUŠTIN, doc. dr.**  
**MATJAŽ, MAKSIMILIJAN, doc. dr.**  
**OCVIRK, KARL DRAGO, prof. dr.**  
**OSREDKAR, MARI, doc. dr.**  
**PALMISANO, MARIA CARMELA, doc. dr.**  
**PEKLAJ, MARIJAN, doc. dr.**  
**PLATOVNJAK, IVAN, doc. dr.**  
**POTOČNIK, VINKO, prof. dr.**  
**PRIJATELJ, ERIKA, doc. dr.**  
**ŠPELIČ, MIRAN, doc. dr.**  
**ŠTRUKELJ, ANTON, prof. dr.**  
**ŠTUHEC, JANEZ IVAN, PROF. DR.**  
**VALENČIČ, RAFKO, prof. dr., emer.**  
**VODIČAR, JANEZ, doc. dr.**

# VZGOJA

Revija za učitelje, vzgojitelje in starše



*V reviji najdem članke, ki so na visoki strokovni ravni, so zelo praktični in ponujajo ideje, rešitve, namige za vsakodnevno delo z otroki na področju izobraževanja. Cena se mi zdi v skladu z vsebino in obsežnostjo revije, je dostopna, pravišnja. Oblika mi je všeč, ravno prav je velika, naslovnice so zmeraj zanimive. (Marija Pisk, Tolmin)*

*Zelo dobra revija, veliko zanimivih, aktualnih tem. Dobre ideje za pogovor v razredu (pri razrednih urah) in tudi doma. (Jana Jemec, Tržič)*

*Revija Vzgoja izobražuje in bogati že 11 let!  
Pridružite se veliki družini naročnikov tudi vi!  
Vsak novi naročnik prejme majico revije Vzgoja.*

## Žariščne teme v letu 2009:

41. številka: **Vzgoja in mediacija** • 42. številka: **Zdrav življenjski slog**  
43. številka: **Ignacijanska pedagogika** • 44. številka: **Otroci po razvezi**

## Naročila in informacije:

Revija Vzgoja, Ulica Janeza Pavla II. 13, 1000 Ljubljana,  
01/43 83 983, revija.vzgoja@rkc.si, <http://dkps.rkc.si>



# tretji dan

krščanska revija  
za duhovnost  
in kulturo



## Glavne teme v zadnjih številkah:

- dogma in ideologija,
- zasvojenost,
- slovenski katoliški shod,
- ekologija,
- gnoza in new age,
- sakralna umetnost in druge.

## Veliko stalnih rubrik:

- od zgodovine, psihologije, prava in sociologije prek
- filozofije, teologije, etike in duhovnosti, proze in poezije.

## Vsakdo lahko obogati svoje znanje.

*Revijo dobite v vseh katoliških knjigarnah.*

Založnik:

**Društvo SKAM - Skupnost katoliške mladine,  
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana,**

**01/426-84-77, [info@drustvo-skam.si](mailto:info@drustvo-skam.si), [www.drustvo-skam.si](http://www.drustvo-skam.si)**



# tretji dan

krščanska revija  
za duhovnost  
in kulturo

Iz vsebine nove številke:

## **Od etične do gospodarske krize**

Reinhard Marx: *Socialna enciklika papeža Benedikta XVI.*

Pedro Opeka: *Izkušnja z vidika ubogih*

France Arhar: *Depresija*

Janez Juhant: *Gospodarska kriza in etika*

## **50 let smrti škofa dr. Gregorija Rožmana**

Tamara Griesser-Pečar: *“Kdor res ljubi svoj narod,  
ne bo storil ničesar, kar narodu škoduje”*

Kajetan Gantar: *Laži in resnica o škofu Rožmanu*

Anton Drobnič: *Škof Rožman v vojni in revoluciji*

Ivo Kerže: *Rožmanova misel med načelnostjo in  
zgodovinskostjo*

Založnik:

**Društvo SKAM - Skupnost katoliške mladine,  
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana,**

**01/426-84-77, [info@drustvo-skam.si](mailto:info@drustvo-skam.si), [www.drustvo-skam.si](http://www.drustvo-skam.si)**





## Navodila sodelavcem

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

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

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

**Obseg** rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

**Naslov** članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

**V besedilu navajamo citate** po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

**Uporaba kratic** znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

<b>Izdajatelj in založnik / Edited and published by</b>	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
<b>Naslov uredništva / Address of editorial</b>	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
<b>ISSN</b>	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
<b>Spletni naslov / E-address</b>	<a href="http://www.teof.uni-lj.si/bv.html">http://www.teof.uni-lj.si/bv.html</a>
<b>Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief</b>	Robert Petkovšek CM
<b>E-pošta / E-mail</b>	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
<b>Namestnik gl. urednika / Viceeditor</b>	Miran Špelič OFM
<b>Uredniški svet / Scientific council</b>	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM <sup>Cap</sup> , Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM, Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
<b>Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants</b>	Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM-Conv, Maksimilijan Matjaž, Mari Jože Osredkar OFM, Božo Rustja, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
<b>Oblikovanje / Cover design</b>	Lucijan Bratuš
<b>Prelom / Computer typesetting</b>	Jernej Dolšak
<b>Tisk / Printed by</b>	Impress d.d., Ivančna Gorica
<b>Za založbo / Chief publisher</b>	Stanko Gerjolj CM
<b>Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in</b>	Elenchus Bibliographicus Biblicus Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts
<b>Letna naročnina / Annual subscription</b>	za Slovenijo: 32 EUR za tujino: 45 EUR (Evropa), 65 USD (ostalo navadno), 75 USD (ostalo prednostno); na naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
<b>Transakcijski račun / Bank account</b>	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

## Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja tudi v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in 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 njem objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: [bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si](mailto:bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si)



## MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima svoje korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah ter najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi na Univerzi v Ljubljani ena od petih ustanovnih fakultet. Njen predhodnik je bil jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kot ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu tretjega tisočletja ob stalni skrbi za kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in človeku, o Božjem učlovečenju in človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in izročilo ter upoštevajoč domet človekove misli želi usposobiti svoje študente in študentke za jasen premislek o temah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, pri tem sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov za duhovništvo ter laičnih sodelavcev in sodelavk v Cerkvi in širši družbi.