

Letnik 66 leto 2006

1

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*

---

## Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

---

**Avguštin Lah**, Vekoslav Grmič: teolog, profesor in škof, ki je ustvarjal, da bi vse, posebno teologija bila v službi človeka

**Antonija Zaradija Kiš**, Hrvaška glagolska dediščina v Sloveniji:  
dva ljubljanska glagolska odlomka Jobove knjige

**Roman Globokar**, V obzorju nemočnega Boga.  
Jonasovo pojmovanje Boga po Auschwitzu

**Metod Benedik**, Der Laibacher Bischof Tomaž Hren (1597-1630) und seine nachtridentinischen Reformbestrebungen

**Slavko Krajnc**, Inkulturacija druge osnovne izdaje rimskega poročnega obrednika

**Marjan Turnšek**, Blaženi škof Anton Martin Slomšek in razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju

**Barbara Simonič**, Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti

**Katarina K. Erzar**, Vloga primarnih odnosov in navezanosti v razvoju posameznika

**Ciril Sorč**, Cerkev v svoji trinitarici, perihoretični in evharistični razsežnosti

---

# **Bogoslovni vestnik**

*Theological Quarterly*

**Letnik 66 leto 2006**

**1**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani  
Ljubljana 2006



*Vekoslavu Grmiču*

*4. junij 1923 – 21. marec 2005*

*ob obletnici njegove smrti*

# 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)

Razprave / *Articles*

- 7 Avguštin Lah**, Vekoslav Grmič: teolog, profesor in škof, ki je ustvarjal, da bi vse, posebno teologija bila v službi človeka  
*Vekoslav Grmič: Theologian, Teacher and Bishop, Who Aimed at Everything, Especially Theology, Being in the Service of Man*
- 23 Antonija Zaradija Kiš**, Hrvaška glagolska dediščina v Sloveniji: dva ljubljanska glagolska odlomka Jobove knjige  
*Croatian Glagolitic Heritage in Slovenia. Two Glagolitic Fragments of the Book of Job Kept in Ljubljana*
- 43 Roman Globokar**, V obzorju nemočnega Boga. Jonasovo pojmovanje Boga po Auschwitzu  
*In the Horizon of the Powerless God. Jonas' Idea of God after Auschwitz*
- 63 Metod Benedik**, Der Laibacher Bischof Tomaž Hren (1597-1630) und seine nachtridentinischen Reformbestrebungen  
*Bishop of Ljubljana Thomas Hren (1597-1630) and his Post-Tridentine Reform Efforts*
- 89 Slavko Krajnc**, Inkulturacija druge osnovne izdaje rimskega poročnega obrednika  
*Inculturation of the Second Basic Edition of the Roman Ritual of Marriage*
- 111 Marjan Turnšek**, Blaženi škof Anton Martin Slomšek in razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju  
*Blessed Bishop Anton Martin Slomšek and the Promulgation of the Dogm of Mary's Immaculate Conception*
- 123 Barbara Simonič**, Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti  
*Anthropological-Psychological and Theological Bases of Value Transmission: Early Attachment to the Parents and Bases of Religiosity*
- 137 Katarina K. Erzar**, Vloga primarnih odnosov in navezanosti v razvoju posameznika  
*The Role of Primary Relationships and Attachments in the Development of the Individual*
- 151 Ciril Sorč**, Cerkev v svoji trinitarični, perihoretični in evharistični razsežnosti  
*The Church in its Trinitarian, Perichoretic and Eucharistic Dimensions*

Poročila / *Reports*

- 169 Jože Krašovec**, Mednarodno srečanje bibličistov v Singapurju
- 172 Drago K. Ocvirk**, Poročilo z letnega srečanja American Academy of Religion and Society of Biblical Literature (Philadelphia, 19. - 22. nov. 2005)
- 173 Ciril Sorč**, *Die Göttlichkeit Gottes. Theologie im Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*. Simpozij o Hansu Ursu von Balthasarju (Graz, 3. - 5. nov. 2005)

Oceni / *Reviews*

- 177 Slavko Krajnc**, Manlio Sodi – Juan Javier Flores Arcas (ur.), *Rituale Romanum. Editio Princeps 1614*, Editio anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 442 str.
- 179 Tadej Strehovec**, Velimir Valjan, *Bioetika*, Svijetlo riječi, Sarajevo 2004, 386 strani, ISBN 9958-741-29-6
- 181** Navodila sodelavcem

## Sodelavci te številke

za cerkveno zgodovino na TEOF UL; **Prof. dr. Metod Benedik**  
naslov: Kapucinski trg 3, 4220 Škofja loka;  
e-mail: metod.benedik@rkc.si

za zakonsko in družinsko terapijo na TEOF UL; **Dr. Katarina K. Erzar**  
naslov: Frančiškanski družinski inštitut,  
Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana;  
e-amil: lia-katarina.kompan@guest.arnes.si

pri katedri za moralno teologijo na TEOF UL; **As. dr. Roman Globokar**  
naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana Šentvid;  
e-mail: roman.globokar@guest.arnes.si

Institut za etnologiju i folkloristiku; **Dr. Antonija Zaradija Kiš**  
naslov: Ul. kralja Zvonimira 17, 10000 Zagreb;  
e-mail: zaradija@ief.hr

za liturgiko na TEOF UL; **Doc. dr. Slavko Krajnc**  
naslov: Slovenski trg 10, 2250 Ptuj;  
e-mail: slavko.krajnc1@guest.arnes.si

za biblični študij SZ na TEOF UL; **Akad. prof. dr. Jože Krašovec**  
naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana;  
e-mail: joze.krasovec@guest.arnes.si

za dogmatično teologijo na TEOF UL; **Doc. dr. Avguštin Lah**  
naslov: Mejna ulica 57, 2000 Maribor;  
e-mail: avgustin.lah@guest.arnes.si

za osnovno bogoslovje, živa verstva  
in misiologijo na TEOF UL; **Prof. dr. Drago Ocvirk**  
naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana,  
e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si

mlada raziskovalka na TEOF UL; **Barbara Simonič**  
naslov: Radegunda 19 b, 3330 Mozirje;  
e-mail: barbara.simonic1@guest.arnes.si

za dogmatično teologijo na TEOF UL; **Prof. dr. Ciril Sorč**  
naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana;  
e-mail: ciril.sorc@guest.arnes.si

na podoktorskem študiju bioetike **Dr. Tadej Strehovec**  
in moralne teologije v Leuvnu (Belgija);  
naslov: Tržaška 85, 1000 Ljubljana;  
e-mail: tadej.strehovec@gmail.com

za dogmatično teologijo na TEOF UL; **Doc. dr. Marjan Turnšek**  
naslov: Slomškov trg 20, 2000 Maribor;  
e-mail: marjan.turnsek@guest.arnes.si

Avguštin Lah

## Vekoslav Grmič: teolog, profesor in škof, ki je ustvarjal, da bi vse, posebno teologija bila v službi človeka

*Povzetek:* Vekoslav Grmič, teolog, mislec, profesor in škof je v svojem vsestranskem ustvarjalnem delovanju na znanstvenem, strokovnem in pedagoškem področju posredoval v slovenski prostor in čas teološke in pastoralne novosti 2. vatikanskega koncila, vsebine teoloških in filozofskih ter kulturnih tokov v drugi polovici 20. stoletja na izvirni in ustvarjalni način. Med nešteti temi, ki se jih je loteval, sem posebno izpostavil vprašanja vere, podobe Boga, človeka kot cilj, za katerega naj v teologiji gre in Cerkev kot dogajanje iz moči evangelija. Grmič je razmišljal in deloval v dialogu s časom, v katerem je živel, kar je vključevalo bližino in kritično razdaljo do nekaterih pojavov in pogledov.

*Ključne besede:* Vekoslav Grmič, vera in nevera, Bog skrivnost, človek, Cerkev v službi človeka.

*Summary:* **Theologian, Teacher and Bishop, Who Aimed at Everything, Especially Theology, Being in the Service of Man**

Vekoslav Grmič, theologian, thinker, teacher, and bishop, was creative and active in many different areas of science and education. To Slovenia he brought, in an original and creative manner, theological and pastoral novelties of the Second Vatican Council and the contents of theological, philosophical and cultural currents of the second half of the 20th century. Among many topics Grmič dealt with, the author of the article emphasizes faith, the image of God, man as aim of any theology and the Church as based on the Gospel. Grmič thought and acted in dialogue with the time in which he lived, which comprised closeness to some phenomena and views and a critical distance to others.

*Key words:* Vekoslav Grmič, faith and unbelief, God as mystery, man, Church in the service of man.

Skoraj bo minilo leto, kar je po ustvarjalnem in plodovitem življenju odšel v domovino upanja teolog, mislec, profesor, škof Vekoslav Grmič. Po svojih delih se je neizbrisno vpisal v slovenski teološki kakor tudi kulturni prostor. Njegova pisna dela in njegovo pedagoško ter pastoralno delovanje je neposredno ali posredno zaznamovalo in sooblikovalo versko teološko razmišljanje kakor tudi praktično življenje mnogih ljudi. Kot profesor na Teološki fakulteti je posredoval katoliško in krščansko teologijo mnogim generacijam študentov, od katerih je večina stopila v duhovniško službo. Kot predavatelj na najrazličnejših kongresih, simpozijih, posvetih, zborovanjih doma in v tujini je podajal svoja znanstvena, strokovna in praktična spozna-



nja. V svojih teoloških, filozofskih in drugih spisih je na izviren način razmišljal in razpravljal o mnogih aktualnih in zanimivih temah, ki imajo temeljno teoretski kakor praktično življenjski pomen. Izmed mnogih tem bom predstavil nekatere najpogosteje obravnavane, ki naj v glavnih obrisih pokažejo specifičnost njegovih teoloških pogledov na tistih področjih, ki jih je spoznal kot času primerne, s tem pa posredno tudi njegovo osebno življenjsko naravnost. Med vsebinami, ki jih pri njem najpogosteje srečamo in o katerih je najobširneje pisal, ker so mu predstavljala večplastni izziv, so: Cerkev, človek, Bog, vera. Ker je vera in verovanje v ožjem pomenu tista temeljna razsežnost človekovega osebnega sveta, »ki včlenjuje več vidikov, med temi so spoznavni, eksistencialni, mistični in insitucionalni«, a najpomembnejši je eksisencialni ali bivanjski, življenjski<sup>1</sup>, bom najprej prikazal njegovo gledanje na vero. Za tem bom povzel nekaj njegovih pogledov na Boga in človeka ter na Cerkev. Na koncu bom poskušal podati njegov teološki profil. Nedvomno je, da je Grmičeva teološka misel hodila vstric s teološkimi tokovi druge polovice 20. stoletja v svetu in v dinamični komunikaciji gradila svojo podobo. Zato je bil Grmič za mnoge izviren in sprejet, mnogi pa ga niso razumeli, ker je bil velikokrat tudi oster, neučakan in izzivalen.<sup>2</sup>

### 1. Resnična in prava vera iz življenja za življenje

Pokojni profesor Grmič je bil vse življenje neutrujen iskalec resnice, iskalec Boga. Čeprav je bila njegova temeljna življenjska opcija Bog in Jezus Kristus in njegova »stvar«, kakor je to odkrival in spoznaval v evangeliju, se je kot mislec, ki je opazoval življenje in okoliščine, v katerih je sodoživljal sebe in druge, znotraj svoje naravnosti (opcije) vedno znova soočal z razpotji. Svojo vero je vedno znova dojemal kot zaklad, ki ga nosimo v prstni posodi in ni nikoli absolutna in mirna posest. Vera, kakor jo je razumel in jo prikazoval v svojih delih, je bila zanj vrednota, ki zagotavlja »gotovost v negotovosti«, a kljub temu ne dopušča mirne in neproblematične posesti, temveč neprestan izziv, odločanje in snovanje novega izraza zanjo, nove posode, pa tudi »preverjanje« vsebine same. Ne le posode, izraza, paradigme, v kateri in preko katere se odkriva in posreduje Resnica o Bogu, temveč tudi Resnica-Bog sam, je zanj vedno nekaj novega in drugačnega.<sup>3</sup> V vsakem osebnem in občestvenem izkustvu se razodeva kot novost, ki preseneča in v določeni meri postavlja pod vprašaj dosežene poglede, pa tudi človekovo ravnanje, ker terja od njega neprestano spreobračanje. Tako vera

<sup>1</sup> V. Grmič, *Izzivi in odgovori*, Ljubljana 2000, 61.

<sup>2</sup> Misel, ki jo je izrekel nadškof dr. Franc Perko pri pogrebni maši 23. 3. 2005.

<sup>3</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, Ljubljana 1979, 41.

v najožjem pomenu besede »pomeni iskanje in doživljanje človeške identitete v osebni stiku z brezmejnimi in skrivnostnimi Svetim-Bogom«. <sup>4</sup>

Vero je vedno znova opredeljeval kot dinamično dogajanje, kot hojo za Bogom, kot iskanje Boga. Verovati pomeni biti na poti kakor Abraham, kakor izvoljeno ljudstvo itd. Zato ateist, nevernik ni toliko tisti, ki zanika obstoj Boga, ampak tisti, ki ga ne išče. <sup>5</sup> Vera, posebno krščanska oziroma krščanstvo sploh je po Grmičevem pojmovanju gibanje, je dogajanje, v katerem je vključeno vse človekovo življenje in ki življenje človeka določa. Vera je način bivanja in ne nekaj, kar bi zaposlovalo le en del človekovih zmožnosti, razum ali čustva, ali se nanašalo le na moralno. <sup>6</sup> Vera se končno preverja v ljubezni, saj je »ljubezen konec koncev najzanesljivejše merilo pravovernosti«. <sup>7</sup> Takšno gledanje na vero je povsem v soglasju s pogledi, ki jih je izpostavil 2. vatikanski zbor (prim. *BR* 5; *CS* 43). Izraziti poudarek na veri kot osebni in bivanjski danosti človeka, to je na veri kot načinu vsestranskega razvoja človeka, ki ne odtuja, temveč počlovečuje in naravnost vodi ter spodbuja k odgovornosti za reševanje zemeljskih nalog in k zavzemanju za ustvarjanje za človeka vrednih razmer, je pri Grmiču izhajal iz želje, da bi prikazal vero ravno v tisti razsežnosti, v kateri so jo marksistični in drugi nazori oziroma predstavniki teh nazorov spodbijali in razvrednotili. <sup>8</sup> Tega pa ni delal na polemično apologetski način, temveč z dialoško kritično metodo. Ni kazal na nevzdržnost in zmotnost drugih nazorov in pogledov, temveč je opozarjal na skupne točke in na morebitne razsežnosti tega, kar pri drugih predstavlja izziv za krščansko vero ali bi v krščanskem verovanju lahko bili dopolnilo za druge.

Čeprav temeljno naravnani na Resnico, se je doživljal v svojem iskanju vedno »na poti« in veroval, da vse poti vodijo k Bogu in da je njihova drugačnost največkrat le osvetlitev ene in iste resnice, ki je Bog sam. <sup>9</sup> Grmič je s tem zagovarjal neke vrste spoznavni, verovanjski kakor tudi relativni vedenjski (etični) pluralizem. Ta je značilen za svet, upoštevati pa ga je potrebno tudi v Cerkvi. Teoretično oporo za tako stališče je dobival najprej iz priznavanja avtonomije zemeljskih stvarnosti, kakor sledi iz bibličnega in krščanskega nauka o stvarjenju in o osebni poklicanosti vsakega človeka in vsake skupnosti na poti odrešenja in ga je zagovarjal 2. vatikanski koncil. Prav tako pa v nauku istega koncila, ki ob naslonitvi na teološko in krščansko moralno tradicijo zagovarja vest kot zadnji kriterij človekovega odločanja in ravnanja, saj je vest »človekovo najbolj skrito jedro in svetišče,

<sup>4</sup> Prim. V. Grmič, *Izzivi in odgovori*, 37.

<sup>5</sup> Prim. V. Grmič, *Življenje iz upanja*, Ljubljana 1981, 40-42.

<sup>6</sup> Prim. V. Grmič, *Življenje iz upanja*, 53.

<sup>7</sup> Prim. V. Grmič, *Življenje iz upanja*, 52.

<sup>8</sup> Prim. V. Grmič, *Življenje iz upanja*, 51 sl.

<sup>9</sup> Prim. V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, Trst 1983, 53.

kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti« (CS 16). V tem pogledu je upošteval postmoderno kulturno klimo in hotel biti bližu sodobnemu človeku, o katerem pravi, »da ima rad več različnih pogledov na isto resničnost, ker je spoznal, kako težko je odkriti resnico, da smo zato v tem pogledu vedno le na potu in je mogočih več pogledov nanjo (resnico), ki se med seboj dopolnjujejo, da je tedaj vse podvrženo razvoju, da je v nekem oziru vse naše spoznanje le relativno in ni nič absolutno, do česar se človek dokoplje s svojim razumom«. <sup>10</sup> S takšnim pozitivnim relativizmom, ki vključuje obenem ponižnost in skromnost človeškega bitja pred absolutnostjo Boga, ki je Resnica sama, je gledal na človeka in razumeval druge kot iskalce resnice, ki se zato vedno nahajajo v razpetosti med »vero in nevero«. <sup>11</sup> A to je izkušnja tudi vernega človeka. Vsako zrelo vero tedaj spremlja tudi nevera. Ta se kdaj hoče polastiti človeka tudi zato, ker se v njem uveljavlja greh v obliki želje, da bi bil popolnoma avtonomen, neodvisen od Boga. »Človek je v resnici ogrožen od nevere, čeprav je veren, kakor je tudi obratno res, da je namreč neverujoči ogrožen od vere«. <sup>12</sup> Zdi se, da je to eno od osnovnih Grmičevih spoznanj o veri, ki na nek način pogojuje vse njegovo teološko razmišljanje in osebne poglede. Iz tega spoznanja je mogoče razumeti njegovo govorjenje o veri nevernih <sup>13</sup> in o neveri vernih. <sup>14</sup>

Iz izkustvenega dejstva, da eno ni čisto brez vere in nobena vera ni popolnoma brez nevere, sledi: »Vera in nevera sta kakor sestri dvojčici«. <sup>15</sup> Nobena ni mirna posest ne absolutna gotovost, temveč živ in trajen nemir, dokler smo na svetu.

Vera kot pot iskanja Resnice, Boga ni izključno zadeva razuma, pritr-ditev jasno spoznani resnici, temveč je odločitev za Boga in nevera je tudi odločitev. Bolj kot argumenti razuma delujejo pri odločitvi razlogi, ki hodijo pred razumom in jih razum sam večkrat ne pozna. In če se odloči za eno, ne more druge nikoli popolnoma odmisлити. Zato »vero spremlja nevera in nevero vera«. <sup>16</sup> Bolj kot teoretična, verbalna izjavljanja velja dejstvo, da je vera naravnost celotne osebe in zato »predvsem bivanjska vrednota, življenje«. <sup>17</sup> Vera daje in omogoča človeku poseben način gledanja na svet, stvari, sebe in ljudi, »predstavlja zanj posebno bivanjsko razsežnost, slog življenja in dela«. <sup>18</sup> To gledanje in doživljanje v veri se dopolnjuje in

<sup>10</sup> V. Grmič, *V duhu dialoga. Za človeka gre*, Ljubljana 1986, 41.

<sup>11</sup> V. Grmič, *Med vero in nevero*, Celje 1969.

<sup>12</sup> V. Grmič, *Življenje iz upanje*, 86.

<sup>13</sup> Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 30 sl.

<sup>14</sup> Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 40-48.

<sup>15</sup> V. Grmič, *Izzivi in odgovori*, 61.

<sup>16</sup> V. Grmič, *Izzivi in odgovori*, 61.

<sup>17</sup> V. Grmič, *Izzivi in odgovori*, 61.

<sup>18</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 76; prim. *Izzivi in odgovori*, 56.

prehaja v ljubezen in upanje. Verovati v svoji najvišji in pristni obliki pomeni popolnoma se osebno izročiti Bogu in iz tega odnosa živeti v službi ljudem v ustvarjanju boljšega sveta.<sup>19</sup> Resnična nevera je potem predvsem brezbožno življenje, življenje, kakor da Boga ne bi bilo. To stanje človeka imenuje Grmič tudi »antihumanizem«, ki se javlja v številnih razčlovečujočih oblikah delovanja v svetu, predvsem kot življenje brez ljubezni in upanja ter v neodgovornem ravnanju do ljudi in narave.

## **2. Bog skrivnost, ki ga iščemo in za katerega se v veri vedno znova odločamo**

Ena od velikih tem v Grmičevih razpravah je brez dvoma Bog, vprašanje Boga. To je tema, h kateri se je vedno znova vračal. Težko bo dognati ali zato, ker se mu je vprašanje Boga vedno znova osebno zastavljalo ali zato, ker se je kot predavatelj »službeno« ukvarjal s temo o Bogu ali zato, ker se je srečeval z nazori in ljudmi, ki so Boga tako ali drugače tajili ali zanikali. Najverjetneje iz vseh teh razlogov. Kako si zastavlja Grmič vprašanje o Bogu in v kakšnega Boga je veroval, kdo je zanj Bog?

Vprašanje o Bogu se zastavlja v okviru človekovega teženja po spoznanju in iskanju Resnice. Človek do vsega odprto in v presežno, absolutno naravnano bitje, sprašuje po Resnici vsega, išče odgovor o Absolutnem. Resničnost Resnice same ga izziva. Odprtost za resnico ga vodi, žene, naravnost priganja k iskanju te Resnice. Zato jo hoče odkriti in spoznati. Vendar človek vedno znova ugotavlja, da mu absolutna Resnica ni dostopna tako kot so mu resnice tega sveta, ki jih spoznava znanost, niti mu Resnica ni dosegljiva na zgolj razumski, intelektualno logični ravni. Človekovemu razumu Absolutna resnica ni dostopna na način dokazovanja. Boga tako ni mogoče spoznati z golim razumskim sklepanjem in razumskim (filozofskim) dokazovanjem. Čeprav Grmič takšnemu načinu ne odreka vrednosti, dvomi, da bi takšna sklepanja in spoznanja »mogla koga prepričati«, saj so nazadnje »bivanjsko neprepričljiva«. Bog, ki ga pozna modroslovje tudi ni zanimiv, »ker podmena Bog ne zahteva od človeka samo, da jo sprejme, temveč tudi, da z njo uskladi svoje življenje«. <sup>20</sup> Zato zanj velja ugotovitev, da »se človeška pamet ne more nikdar dokopati do tistega spoznanja Boga, kakršno nudi človeku božje razodetje v Sv. pismu«. <sup>21</sup> Svetopisemsko spoznanje Boga pa je najtesneje povezano z življenjem in življenjskim izkustvom. V doživetju in izkustvu pride človek »na neki način v neposreden stik z Bogom«. <sup>22</sup> Mesto takšnega izkustva Boga so mejne življenjske situacije

<sup>19</sup> Prim. V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, Ljubljana 1975, 522; BR 5.

<sup>20</sup> Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 52-53.

<sup>21</sup> V. Grmič, *Kristjan pred izzivi časa*, 108.

<sup>22</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 53.

ali »razodetne situacije«, »ker človeku razodenejo ... presežno globino ali presežno resničnost stvari in dogodkov, ki se z njimi sreča«. <sup>23</sup> Na tak način razume Grmič tudi svetopisemsko razodetje, ki omogoča, da se človek sreča z Bogom. Pri tem ne odreka določene vloge, ki jo ima razum, le odreka mu »vodilno vlogo«.

Človek v iskanju Boga vedno znova zadeva ob meje in se srečuje z lastno nemočjo in nezadostnostjo. Zato zavzema najodličnejše mesto pri odkrivanju Boga »božja pot do človeka«, ko Bog sam išče človeka. Tu se vse poti, načini srečanja in razodevanja ter iskanja Boga dopolnijo v ljubezni. Ljubezen je najodličnejše in najgloblje, živo srečanje z Bogom, ker je osebno. Bog se v njem razodeva kot subjekt, kot osebni Bog.

Glede na to, da je veliko načinov, kako človek spozna, najde, sreča Boga in da je to dogajanje dinamično, je tudi razumljivo, da si vsak na sebi lasten način oblikuje podobo o Bogu. K temu prispeva tudi določeno kulturno okolje. Zato ni ene same predstave o Bogu, ker »ima vsak človek kljub vsemu le svojo podobo o Bogu in je ta podoba resnično nekaj osebnega«. <sup>24</sup>

## 2.1 Bog je nedojemljiva skrivnost

Grmič je v svojem govorjenju o Bogu bolj naklonjen »negativni« kakor »pozitivni«, bolj apofatični kot katafatični teologiji, čeprav se zaveda, da sta obe pomembni in ena prehaja v drugo ter tako obe samo osvetljujejeta to, kar imenujemo Bog. V kategorijo negativne teologije prišteva poleg cerkvenih očetov še mistično teologijo in, kar je zanimivo, teologijo božje smrti in na nek način tudi moderni ateizem. Posebno v tistih oblikah, ki skušajo božjo transcendenco razumeti znotraj človekove imanence kot preseganje človeka k drugemu. »Presežno je tako predvsem razsežnost končnega bitja, človeka in sveta nasploh. In to je Bog za teologijo mrtvega Boga, to je njeno božje.« <sup>25</sup> Skupaj in sklicujoč se na negativno teologijo cerkvenih očetov in na mistično tradicijo neprestano in na različne načine poudarja Božjo presežnost, nedostopnost, nespoznatnost in neizrekljivost. Med teološkimi sodobniki je dobival navdih pri K. Barthu in K. Rahnerju, pa tudi pri filozofu Blondelu. To velja posebno za označevanje Boga kot Skrivnost. Kot skrivnost je Bog nedostopen in vendar dojemljiv, je oddaljen in hkrati blizu, je v prihodnosti in navzoč v sleherni sedanjosti, Bog je nekdo, s komer je svet najtesneje povezan in vendar svet ni Bog, je »zadnje obzorje stvari in ljudi, čeprav se mu ni mogoče približati in »se nam odmakne, kakor hitro ga skušamo doseči«. <sup>26</sup> »Bog je zadnja resničnost, je zadnja globi-

<sup>23</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 53.

<sup>24</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 54.

<sup>25</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 69 sl.

<sup>26</sup> Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 56.

na vse resničnosti, je dno našega bitja«. <sup>27</sup> Bog je za Grmiča brezmejna polnost bitja ali drugače, je »neizmeren, brezmejen, neskončen«. <sup>28</sup> Bog kot skrivnost je ljubezen, ki nas spremlja, nagovarja ter pričakuje naš odgovor. Boga ljubezni je mogoče srečati povsod, posebno pa v »medsebojnih odnosih ljubezni« med ljudmi. »Verovati v Boga, verovati v Kristusa še posebej, se pravi ljubiti«. <sup>29</sup> Boga je tako treba iskati in se da najti v horizontali, v vsakdanjem delu in ljubeči skrbi za trpeče brate in sestre.

Bog kot skrivnost je tudi Bog molka, je Bog, ki se razodeva v nemoči križa, kakor je to v Jezusovem primeru, saj je evangelij tudi oznanilo o križu, o pohujšanju in norosti križa, čeprav je hkrati sporočilo o zmagi nad križem, o vstajenju, o večnem življenju. »S skrivnostnim Bogom se človek sreča tudi takrat, kadar se zdi, da Bog molči«. <sup>30</sup>

Skrivnostna polnost in vzvišenost Boga nad vsemi stvarmi se izraža predvsem skozi »trojnost v enosti«, kar je specifičnost krščanskega razumevanja Boga. Čeprav se je Bog razodel kot Trojica, skrivnosti ni odpravil in človek mora pred njo umolkniti.

O tem kdo je Bog, je mogoče govoriti le v simbolih, šifrah, prisposodobah, analogijah in paradoksih, nasprotjih. Boga izkuša človeka kot paradoksnega, saj ostaja naposled »velika neznanka«, znani neznanec. <sup>31</sup>

Z večino pogledov in vidikov, o katerih je govoril v zvezi z Bogom, se je navdihoval ob razmišljanjih raznih teologov in teoloških smeri v evropskem in svetovnem prostoru. V ta okvir sodi njegovo zagovarjanje misli, da je mogoče govoriti o spreminjanju Boga. Čeprav je Bog absolutna, skrivnostna in nedoumljiva resničnost v polnem pomenu besede, se človeku neprestano razodeva v zanj dojemljivih kategorijah tako glede na osebni položaj kakor tudi glede na kulturno zgodovinske in družbene razmere, ki se nenehno spreminjajo. Spreminjajo se podobe in načini, ki se jih Bog poslužuje, da se daje spoznati, spreminjajo se tudi načini človekovega sprejemanja in doživljanja Boga, tako da si človek ne more oblikovati dokončne podobe o Bogu. Božje prilagajanje človeku ni samo splošno, ampak v nekem smislu posamično, kolikor gre za enkratnost vsake človeške osebe. Zato velja, da »vsak človek konec koncev veruje v »svojega« Boga«. <sup>32</sup> Zaradi tega je treba neprestano prečiščevati predstave o Bogu, ker so nepopolne in takšne vedno ostanejo.

Tudi vsaka govorica, vsaka verska govorica o Bogu, za katero se skriva tako osebno kot občestveno izkustvo, vključuje omejenost, saj je pogojena

<sup>27</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 57.

<sup>28</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 65.

<sup>29</sup> Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 58.

<sup>30</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 59.

<sup>31</sup> Prim. V. Grmič, *Kristijan pred izzivi časa*, 97-106.

<sup>32</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 79.

s številnimi individualnimi, kulturnimi, družbeno-zgodovinskimi razsežnostmi. In ker je Bog »vedno večji od tega, kar moremo o njem povedati«,<sup>33</sup> je vsako govorjenje o Bogu samo po sebi relativna (analogna) govorica, ker je podvržena spremembam, kakor njen nosilec, človek. Zato je absolutno, Božje izraženo vedno le relativno. »Človeška beseda je preslabotna, da bi mogla izraziti Božjo skrivnost, in tudi spoznanje ostaja vedno le delno«. <sup>34</sup>

To dejstvo je posebej pomembno, ko gre za posredovanje ali oznanjevanje resnice o Bogu. Verska govorica, ki prihaja iz osebnega izkustva Boga, mora biti takšna, da vzbudi v drugih izkustvo Boga, izkušnjo z Bogom. To spoznanje vodi Grmiča do ugotovitve, da vse dogmatične opredelitve verske resnice vključujejo tako absolutne in relativne razsežnosti hkrati. In vse dogmatične formulacije, ki so nastale v določenem zgodovinskem kontekstu, potrebujejo interpretacijo, razlago, da bi v drugem (sedanjem) kulturnem in družbenem kontekstu mogle človeku posredovati izvirno in zanj odrešenjsko sporočilo, »v nasprotnem primeru dogme izgubijo svoj smisel, ne bi več pospeševale verskega izkustva, žive vere, temveč bi lahko predstavljale le ideologijo v službi institucije in njenih posebnih ciljev – moč in oblast«. <sup>35</sup>

### 3. Prvenstvo človeka v Grmičevih delih

Preden je v katoliški Cerkvi papež Janez Pavel II. zapisal, da je pot Cerkve človek, je Grmič tako na osnovi razumevanja vere in Boga ter sveto-pisemskega, posebno evangeljskega sporočila o Božji ljubezni, ki se je učlovečila v Jezusu iz Nazareta in v trpljenju na križu in z vstajenjem radikalno zavzela za človekovo odrešenje, spoznaval in v spisih neprestano poudarjal, da gre za človeka, za njegov vsestranski razvoj, to je za uresničevanje človeka in ustvarjanje takih razmer v družbi in Cerkvi, ki bodo omogočale počlovešenje človeka. Upošteevajoč moderno teološko misel, tako protestantsko kot katoliško, je močno naglašal antropološki značaj teologije in v nekaterih teoloških smereh je teologija antropologija. <sup>36</sup> V tem pogledu je govoril o humanizmu in posebno o krščanskem humanizmu, katerega idejno ozadje je našel pri J. Maritainu in eksistencialistih 20. stoletja. <sup>37</sup>

Izhodišče za uresničevanje vsakega humanizma je pojmovanje človeka, je zamisel, ki jo ima o človeku. »Tudi krščanski humanizem izhaja iz krščan-

<sup>33</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 120.

<sup>34</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 120.

<sup>35</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 121.

<sup>36</sup> V tej smeri so razmišljali nekateri teologi, npr. K. Rahner, E. Schillebeckx, H. Küng, R. Bultmann in drugi.

<sup>37</sup> Prim. V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, Trst 1983.

skega pojmovanja človeka, čeprav ... so pota k uresničevanju krščanske zamisli o človeku lahko različna ... in ni mogoče ... reči: Uresničili smo krščanski humanizem, samo mi uresničujemo krščanski humanizem«. <sup>38</sup> Človek je torej za človeka naloga, ki naj jo uresniči. Človek je bitje prihodnosti, je to, kar naj postane. Ta v Heideggerjevi filozofski smeri najdena misel je pri Grmiču stvarjenjsko, odrešenjsko in eshatološko utemeljena in zasnovana. Grmič namreč gleda človeka iz temeljne presežne, transcendentne perspektive in cilja. »K temu vzponu človeka naravnost sili transcendentalna usmerjenost njegovega duha, katere cilj je Neskončni. Človek je zato bitje, ki se ne ustavlja v goli imanenci, ampak sega tudi v transcendenco, kjer se edino more umiriti, popolnoma uresničiti«. <sup>39</sup> Grmič se tukaj močno opira na Rahnerjevo in Ratzingerjevo antropološko misel.

Človek je v svoji presežnosti naravnian na Boga, a prav tako je naravnian k drugemu, v občestvo in v svet. Človek je torej bitje transecdentalne in imanentne, vertikalne in horizontalne razsežnosti. To sledi tudi iz dejstva, da je božja podoba, kar je »najgloblje določilo njegovega bistva«. Bogopodobnost se kaže v človekovem »posebnem odnosu do Boga«, iz katerega izhaja ustvarjalni odnos do sveta in prav posebno do družbe, ker je človek povsem družbeno bitje. <sup>40</sup> Odnos z Bogom in povabilo človeka v občestvo z Bogom ima trinitarično in kristocentrično razsežnost.

Zadnje in odločilne poteze krščanske podobe človeka se razkrivajo v luči Jezusa Kristusa, učlovečenega Božjega Sina. Ker je človeštvo z grehom odklonilo, da bi bil Kristus »prvorojenec vsega stvarstva«, s tem pa zavrnilo možnost, da bi bilo stvarstvo po človeku tesneje povezano z Bogom, je vse stvarstvo postalo podvrženo ničevosti in vzdihuje v prodnih bolečinah (prim. Rim 8,20). Vendar je po učlovečenju Sina vse stvarstvo posvečeno in je vanj položena kal »novega neba in nove zemlje«. Greh, ki se uveljavlja v človeku in svetu, ne more priti popolnoma do izraza. »Kristusovo odrešilno delo, posebno še njegovo vstajenje, je poroštvo, da se bo to »novo« nekoč v polni meri razvilo«. <sup>41</sup> Človek stopa v dokončno uresničenje tega novega tako, da mu Kristus postane pot, resnica in življenje, ter dinamično in ustvarjalno prenavlja samega sebe, ter »dela v isti smeri in se trudi za svoje brate« in »vse ljudi«.

Za Grmičevo antropologijo je značilna izrazita prizemljenost in hkratna eshatološkost. Človek naj bo po vzoru evangeljskega Jezusa dosledno usmerjen k preoblikovanju sveta, v katerem živi. Živi in dela naj iz ljubezni do človeka, obenem pa v zavesti, da ustvarja že tukaj tisto eshatološko stvarnost, ki se bo v polnosti uresničila ob koncu časov, ko bo »Bog vse v vsem«

<sup>38</sup> V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, Ljubljana 1975, 157 sl.

<sup>39</sup> V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, 158 sl.

<sup>40</sup> Prim. V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, 160 sl.

<sup>41</sup> V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, 161 sl.



(1 Kor 15,28). Vera v Boga in odnos z njim v molitvi in ljubezni imajo svojo verifikacijo v soustvarjanju tega novega človeka in novega sveta. Grmičeva antropologija je sorazmerno optimistična, prepojena z vero v napredek, z upanjem v uspešnost človeških prizadevanj in naporov na vseh ravneh. V tem antropološkem optimizmu, ki je značilen za čas 2. vatikanskega koncila in sam koncil, je mogoče razumeti tudi Grmičevo držo do družbenega sistema in razmer, prav tako pa njegove poglede na razumevanje Cerkve. Na kratko si bomo ogledali nekaj njegovih pogledov na Cerkev.

#### **4. Cerkev kot gibanje**

Ni dvoma, da je Grmič kazal dokaj paradoksen odnos do resničnosti, ki jo imenujemo Cerkev. Iz izkustva v mladosti pred 2. svetovno vojno se je vanj vtisnila podoba Cerkve, ki je neizprosno nespremenljiv monarhično absolutističen »družbeni« in duhovni sistem, v katerem je malo prostora za osebno svobodno misel in ustvarjalno inovativnost. Sistem, ki se mu je kazal, da ne služi več življenju in, ki je kriv, da so cerkveni ljudje v njegovi zgodovini posredno ali večkrat neposredno povzročili nedopustne krivice in zlorabe. Po drugi strani je odkrival in spoznaval v novozaveznem razodetju in delu teološke misli zasnovano podobo Cerkve, ki je v 20. stoletju našla svojo ubesedeno predstavo v tekstih 2. vatikanskega koncila to je, predvsem v Dogmatski konstituciji o Cerkvi in v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu. Ob znanem dejstvu, da je predstava Cerkve v koncilskih tekstih nastala kot kompromis med tradicionalno in reformno smerjo, se je Grmič v svojih spisih vedno opiral na to drugo smer in na njej gradil interpretacijo in podobo Cerkve. V želji po drugačni podobi Cerkve je dostikrat pisal v ostrih in kritičnih tonih na račun struktur in navad »stare« ustanove. Dejansko je hotel, da bi se Cerkev reformirala po smernicah drugega vatikanskega koncila. A ne tako, kakor da bi bil koncil dokončna norma, temveč le izhodišče za nenehno ustvarjalno in vsestransko prenavljanje Cerkve. Cerkev je zanj predvsem Božje ljudstvo, ki se dogaja, zato je Cerkev eshatološko gibanje.

#### **4.1 Prenovljena Cerkev je občestvo zrelih kristjanov**

V Cerkvi in krščanstvu nasploh naj bi se odpovedali sakraliziranju tistega, kar je človeško in je produkt zgodovinskega razvoja, a je bilo mitizirano in razglašeno za sveto. Sveto, božje mora v Cerkvi sicer takšno ostati. Zato ne gre za absolutno sekularizacijo Cerkve in krščanstva, temveč za njuno posodobljenje.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Prim. V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, 225-229.

Cerkev se mora rešiti klerikalizma. Za Grmiča je klerikalno v Cerкви vse, kar se nanaša na oblast, zapovedovanje, slepo pokorščino formalni oblasti (hierarhiji), neupoštevanje in preziranje laikov, kratenje njihovih osebnih pravic do sredstev zveličanja in neupoštevanje njihovih zdravih zahtev in predlogov, saj je to v nasprotju z evangelijem. Klerikalizem v odnosu do sveta se po gledanju Grmiča kaže v teženju in uveljavljanju oblastniške in izključujoče vloge Cerкve na svetnih področjih.

Bistveno poslanstvo Cerкve se uresničuje v služenju, v diakoniji, in ne gospodovanju. »Kleriki morajo biti v prvi vrsti služabniki.«<sup>43</sup> To velja predvsem v odnosu do laikov: »Nosilce hierarhičnih služb mora voditi zavest partnerstva z laiki«, kar pomeni uveljavljanje principov »soodgovornosti, subsidiarnosti in zbornosti.«<sup>44</sup> Samo tako more Cerkev širiti božje kraljestvo »med tistimi, ki drugače mislijo« brez nasilja in maščevalnosti.

Cerкви naj bi bile tuje vse oblike triumfalizma, ceni in priznava pa naj delo tistih, ki ne pripadajo Cerкви, ščiti naj dostojanstvo osebe in priznava avtonomijo sveta, družbe in zemeljskih stvarnosti nasploh.<sup>45</sup> Pozitivni odmik od klerikalnosti v krščanstvu se dogaja tam, kjer se »prisluhne znamenjem časa in resno jemlje pojave, kot so: pluralizem mišljenja, pluralizem oblik verskega življenja, pluralizem oblik združevanja v skupnosti, občestva, ki je v njih poudarek na soodgovornosti vseh članov, ki imajo v njih vsi člani vpogled v delovanje skupnosti, kjer je duhovniška služba ena od mnogih, ki so prav tako pomembne, kjer se uveljavlja načelo zbornosti znotraj skupine in relativne avtonomije v razmerju do drugih skupin, do Cerкve.«<sup>46</sup> Za tako pojmovano deklerikalizacijo so potrebni nekateri teološki premiki in novi poudarki. Te nakazujejo »teologija križa, theologija upanja, theologija sveta, politična theologija, theologija osvoboditve, theologija dela, theologija dialoga, theologija verovanja kot osebnega izkustva Boga.«<sup>47</sup> Proces deklerikalizacije je za Cerkev trajna naloga in se druží s poklicanostjo »k tistemu stalnemu prenavljanju, katerega je kot človeška in zemeljska ustanova vedno potrebna« (E 6).

V Cerкви mora vladati »enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C 32,2,3). Za Grmiča to konkretno pomeni, »da noben odrasel član Cerкve ne sme veljati za otroka, temveč si morajo 'pastirji Cerкve' prizadevati, da bodo vsi zaživelí v verski skupnosti kot zreli kristjani, ki se bodo zavedali svoje odgovornosti za Cerkev, ki bodo svobodno in odkrito povedali svoje mnenje in kritično presojali odločitve 'pastirjev', ki se bodo dali voditi svoji

<sup>43</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 90.

<sup>44</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 90.

<sup>45</sup> Prim. C 32.41.34.35.36.

<sup>46</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 92.

<sup>47</sup> Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 93.

vesti in bodo hkrati res odprti za dialog, se pravi, da bodo znali tudi poslušati in skupno z drugimi iskati resnico«. <sup>48</sup> Cerkev je tako skupnost, občestvo zrelih in versko ter duhovno odraslih ljudi, ki drug drugemu služijo v moči Svetega Duha in darov, ki jih po njem prejemajo.

#### 4.2 Cerkev kot prostor spoštovanja človekovih pravic

Poseben pogled na Cerkev se v Grmičevih razpravah pojavi v začetku osemdesetih let, ko je papež Janez Pavel II. začel postavljati v ospredje vprašanje človekovih pravic v svetu. Zahteva po spoštovanju in doslednem priznavanju človekovih pravic velja tudi za življenje in dogajanje v Cerkvi sami. Cerkev si mora prizadevati, »da bodo v Cerkvi kristjanove pravice dobile tisto priznanje, ki jim pripada«. <sup>49</sup> Poleg običajnih pravic, ki pripadajo članom Cerkve po krstu, poudarja pravice, ki se terjajo za ljudi v svetnih družbah, to so svoboda, bratstvo in enakost. »Cerkev, ki naj nadaljuje Kristusovo odrešenjsko poslanstvo in oznanja božje kraljestvo svetu, si mora tedaj prizadevati, da čim popolneje uresniči v svoji ureditvi svobodo, bratstvo in enakost, da uresniči ljubezen, tako da bo lahko vsak njen član v njej našel sebe in zaživel v njej kot oseba, kot tisti, ki ga Bog kliče 'po imenu'«. <sup>50</sup> Temeljna pravica do svobode vključuje pravico do lastnega mišljenja in izražanja svojih misli, teološkega raziskovanja ter ravnanja po svoji vesti. Tudi v Cerkvi naj bi bila demokracija pravica. »Cerkev naj bi se v nekem pogledu 'demokratizirala' in priznala, da ima člane, ki so v resnici (vsaj večinoma) zreli, odrasli ljudje, ne pa otroci.« <sup>51</sup> Demokratizacija Cerkve tu ne pomeni več samo priznanje in uveljavljanje različnih karizem v božjem ljudstvu, ampak pravico do svobodnega odločanja in delovanja v skladu z lastno vestjo in ne v »slepem« spolnjevanju odločitev cerkvenega učiteljstva.

#### 5. Poskus Gmičevega teološkega profila

Teološko je Vekoslav Grmič sledil skoraj vsem modernim teološkim tokovom v krščanskem svetu. Enako je spremljal dogajanja mnogih filozofskih smeri, začevši z evropskimi eksistencialisti. Hodil je, vsaj na teoretični ravni, v kontekstu časa, se pravi v spremljanju političnih, kulturnih in civili-

<sup>48</sup> V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, 116.

<sup>49</sup> V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, 117.

<sup>50</sup> V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, 130. Klic po uveljavljanju pravic v Cerkvi ima svoje zgodovinsko ozadje tudi v posegu Rima, ki je nekaterim teološkim profesorjem odvzel pravico poučevanja na katoliških šolah. Motivacija za pisanje o pravicah v Cerkvi pri Grmiču osebno zelo verjetno korenini v razočaranju, ker ni bil imenovan za mariborskega ordinarija.

<sup>51</sup> V. Grmič, *V duhu dialoga*, 35

zacijskih dogajanj, gibanj in perečih se vprašanj, ki so jih ta zastavljala in na katera so skušala dati odgovor. Z redkimi od teh se je spopadal v zavračajoče kritičnem duhu, to je z zanikajočo in odklonilno držo, razen v zadnjem času morda z globalizacijo, pa še to le toliko, kolikor se ta kaže kot zgolj na ekonomiji in konkurenčnosti delujoč svetovni sistem, ki ogroža človeka kot osebo, narod kot kulturno entiteto in naravo kot božje stvarstvo. Sicer pa je v vsem videl izziv za teologijo in teološko refleksijo in s tem za krščansko oblikovanje odgovora, za katerega je vedno iskal podlago tudi v Svetem pismu, posebno v Novi zavezi. Držal se je načela, da teologija in Cerkev morata svoje sporočilo posredovati v kategorijah časa in odgovarjati na zahteve in probleme ljudi, s katerimi se soočajo v času in prostoru. Koncilsko paradigmo »znamenja časa« (CS 4; 11; E 4; LA 14; D 9) je razumel kot sprejemanje in prilagajanje krščanskega sporočila in prakse rojevajočim se družbenim in kulturnim razmeram.

Grmič je bil teolog, ki se je kot teolog dejansko »rodil« iz 2. vatikanskega koncila. Skupaj še z nekaterimi je bil najdoslednejši posredovalec in interpret koncilskih pogledov, misli, idej. Osvojil je duha koncila in ga posredoval v slovenski teološki prostor. Njegovo temeljno stališče in prepričanje glede koncila je bilo v naslednjem: koncil ni dokončen in zaključen dogodek, ni izdelan projekt, po katerem je treba vse natančno izoblikovati, temveč je dogodek, ki odpira duhovna obzorja za vsestransko ustvarjalnost. Zato se je mogel ustvarjalno soočiti praktično z vsemi teološkimi tokovi po koncilu in v svojih spisih predstavljati in posredovati njihove poglede v naš slovenski prostor.

Grmičeva koncilska naravnost se kaže tudi v dialoško in ekumensko prežeti miselnosti in drži, ki je bila papežu Janezu XXXIII. motivacija za sklic 2. vatikanskega koncila. Dialog z drugačnimi, z ljudmi in nazori »iz sveta«, ki ni bil krščanski ali to ni bil več ali ni hotel več biti, je rdeča nit snovanja in prežema njegove teološke misli. Za to se je poglobljal v nazore drugih in jih skušal razumeti in spoznati, da bi razumel njihove zagovornike. Zdi se, da je šel pri tem tako daleč, da je hotel »pokristjaniti nekristjanec«,<sup>52</sup> narediti verne tiste, ki so se izjavljali za neverne, iskal je dobro pri tistih, ki so počeli slabo. Ni izpostavljajal razlik med drugačnimi, temveč iskal skupno, temeljno, tisto, kar je na dnu in v osnovi vseh različnosti in razlik. Pri drugih je odkrival tisto, česar še sami niso videli.<sup>53</sup>

Grmič iskalec je bil do zadnjega neuklonljiv idealist oziroma optimist, človek, ki je živel iz upanja. To upanje je izražal s svojim zavzemanjem za drugačno, bolj evangelijsko in bolj koncilsko Cerkev, za drugačno družbo

---

<sup>52</sup> V tem pogledu je nanj gotovo vplivala Rahnerjeva ideja o »anonimnih kristjanih« in teološki nauk o stvarjenju vsega od Boga in univerzalna odrešenjska Božja volja (prim. 1 Tim 2,4).

<sup>53</sup> Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 176.

od tiste, ki jo je doživljal, ko je odraščal, naposled tudi od tiste, v kateri je deloval in po svoje sodeloval. Upanje je vodilo njegovo misel ob odkrivanju dobrih strani v sodobnih znanstvenih odkritjih, družbenih gibanjih, kakor tudi v odkriti simpatiji do tistih pojavov in ljudi, ki so kazali ali razglašali naklonjenost do človeka in želeli prispevati k človeškemu razvoju za bolj človeka vredno življenje. Grmičev potencial upanja se je kazal v srečanjih in teoretičnem sodelovanju z ljudmi, ki so pripadali drugačnim filozofskim, verskim ali družbenim nazorom. V vsem je hotel odkrivati pozitivne vidike in iskati stične točke, bodisi s krščanskimi vsebinami in prepričanji bodisi z evangeljskimi ali splošno človeškimi vrednotami. Pri tem je veliko manj izpostavljal in poudarjal negativno, slabo, nesprejemljivo in nezdravljivo. Upal je, da bo opozarjanje na dobro, skupno in počlovečujoče, humano, moralno prispevalo več k sožitju, napredku in dobremu pri ljudeh kakor pa odkrivanje nepravilnega, kazanje na zlo drugih, žuganje in obsojanje negativnega. Osnova za tako življenjsko držo je treba iskati v upanjskem naboju Svetega pisma, v Kristusovem odrešenjskem ravnanju, v eshatološkem naboju prve Cerkve; dalje v filozofiji upanja, ki jo je utemeljeval Ernst Bloch<sup>54</sup> in v teologiji upanja, katere predstavnik je Jürgen Moltmann.<sup>55</sup>

Pri tem je kakor mnogi veliki misleci v zgodovini človeštva prihajal v določena nasprotja v svojih izjavah in svojem miselnem sistemu. Medtem ko je do drugačnih kazal veliko mero spravljivosti, razumevanja in kompatibilnosti, je bil do konkretne Cerkve, ki ji je sam pripadal, do njenih struktur, naukov in prakse večkrat neizprosno in neprizanesljivo kritičen. Zdi se, da je ta paradoks, nasprotje ali dialektičnost v njegovem sistemu posledica dejstva, da je konkretno, življenjsko, bivanjsko bil »usodno« povezan s Cerkvijo in zavezan vsemu, kar se je dogajalo v njej v preteklosti in v sedanjosti. To je bila teža in breme, ki ju je neprestano, čeprav svobodno, nosil. Družbene razmere in socialistično konkretnost je doživljal le posredno, preko drugih in zato manj osebno in bolj na teoretični, idejni ravni. Na ravni teorije, v smislu, kako bi lahko bilo, in ne, kako je. Ko je soočal in iskal dialog med krščansko in socialistično teorijo, je odkrival veliko stičnih točk. Razhajanja, ki so segala v bistvo, pa je le mimogrede izpostavljal. Tako je nastal videz, da so zanj ta razhajanja in vprašanja v resnici drugotnega pomena.

Grmič je bil odločen, včasih oster kritik, pa tudi zagovornik Cerkve. Njegova kritika je temeljila na dejstvu, da je Cerkev sicer Božje in človeško delo, da pa je v svoji pojavnosti vendarle pretežno človeška, zato spremenljiva, nepopolna in grešna, »greh (se) uresničuje ali uveljavlja tudi v njej«<sup>56</sup> in njeno bistvo je v tem, da ni nikoli sama sebi namen. Vendar nje-

<sup>54</sup> Prim. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959.

<sup>55</sup> Prim. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964; isti, *Das gekreuzigte Gott*, München 1972; isti, *Das Experiment Hoffnung*, München 1974.

<sup>56</sup> V. Grmič, *V duhu dialoga*, 44.

gova kritika ni bila nikoli zlonamerna in ne desrtuktivna, ni imela nič skupnega z napadi na Cerkev »od zunaj«. Večji del nasprotovanj in napadov na Cerkev od zunaj je bil vedno zlohoten, sovražen in uničevalen. Grmič je bil kritik Cerkve, a v Cerkvi, ker ji je osebno z vsem delovanjem in življenjem pripadal. In ker ni bil z vsem, kar se v njej dogaja, zadovoljen, je nastopal kritično. Hotel je imeti »čisto nevesto« (prim. Ef 5,27), tako, ki ji drugi ne bi mogli ničesar očitati. Šlo mu je za Cerkev, kakor mu je šlo za človeka. Zavzeto je hotel, da se Cerkev prenovi tako, da bo postala za sodobnega človeka uresničitev evangeljskega krščanstva, se pravi, da bi bila »instrument božjega odrešenja«. Toda instrument za današnjega človeka, kar je zanj pomenilo predvsem: sodobni instrument. Nikakor Cerkev po vzorih in principih preteklih zgodovinskih dob, temveč današnjega časa. »Predvsem pa se prenova ne sme nostalgичno ozirati nazaj, temveč mora biti usmerjena v prihodnost, in sicer mora z zaupanjem gledati v prihodnost. Biti mora realna, a se ne sme nikdar zadovoljiti s tem, kar doseže; ... odložiti moramo okove obremenjenosti iz preteklosti ..., ki jih je treba ozdraviti z iskrenim priznanjem krivde, z obžalovanjem te krivde. Za slovensko cerkev velja to prav tako kakor za druge delne Cerkve in za vesoljno Cerkev«. <sup>57</sup> V tem se skriva eden od glavnih vzrokov za nesporazum med njegovo kritiko in njegovimi pogledi in pogledi tistih cerkvenih ljudi, ki so prezirali in odklanjali njegovo kritiko. Ti niso ločili med njegovo kritiko in kritiko od zunaj. Zdi se, da niso hoteli priznati globine in resnosti problemov, ki se jih je Grmič izrazil zavedal. Gledali so na Cerkev kot na nespremenljivo »trdnjavo«, v kateri so mislili, da so na varnem in ki potrebuje kvečjemu manjše »lepotne« popravke. A prav ta videz trdnosti in brezhibnosti jo je pripeljal v položaj, ki jo ogroža, saj je za vedno več ljudi tuja in neprivačna. Cerkev do sveta ne more nastopati kot »brezmadežna«, neoporečna, brezhibna, dokler potuje v svetu in je grešna. To jo dela neverodostojno in neprepričljivo. <sup>58</sup> V zahtevi po priznanju in odpravi vzrokov za grehe, ki so jih v zgodovini zagrešili cerkveni ljudje in bremenijo celotno Cerkev, je bil Grmič nekak predhodnik opravičenja, ki ga je v vstopu v tretje tisočletje izrekel papež Janez Pavel II.

Grmič si je osvojil temeljno krščansko duhovno in življenjsko razsežnost upanja in poguma, ki je navzoča v koncilskih tekstih. Iz moči upanja izhaja njegova vztrajnost in ustvarjalnost do zadnjega. Zvestoba lastni vesti tudi za ceno izgube položaja in dobrega imena pri določenih ljudeh. »Prebujena vest je zato najgloblja vernost in najzanesljivejša pot zvestobe tistemu, kar naj bi človek bil ali postal – lastni podobi, kakor mu je pač dana kot naloga, poslanstvo za življenje in delo«. <sup>59</sup>

<sup>57</sup> V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 212.

<sup>58</sup> V. Grmič, *V duhu dialoga*, 45.

<sup>59</sup> V. Grmič, *Izzivi in odgovori*, 62.

Vekoslav Grmič, človek, teolog in mislec ostaja, kljub pomanjkljivostim, simbol vernega, ustvarjalnega, doslednega, v človeka in njegovo sedanjo in prihodnjo srečo, iz katere ni mogoče izključiti Boga, zazrtega človeka, profesorja in duhovnika ter škofa.















































Roman Globokar

## V obzorju nemočnega Boga. Jonasovo pojmovanje Boga po Auschwitzu

*Povzetek:* Hans Jonas je znan predvsem po svojih etičnih spisih, v katerih na novo definira človekovo odgovornost. Pričujoči članek osvetljuje absolutni etični imperativ iz Jonasovega teološkega ozadja. Jonas se kljub negativni izkušnji Auschwitza, ki pretrese tradicionalno judovsko pojmovanje Boga kot vsemogočnega Gospodarja zgodovine, noče odpovedati veri v Boga. V iskanju pojmovanja Boga po Auschwitzu oblikuje lastni mit o skrajnem samoizpraznjenju Boga. Na začetku se je Bog odločil, da se bo zaradi pustolovščine odpovedal svojemu božanstvu. Ob tem ne ve, kakšno smer bo ubrala njegova pustolovščina, ima pa notranji interes, da bi proces sveta uspel. S pojavom življenja, še na poseben način pa s pojavom človeka, se Bogu odprejo nove možnosti samoizkušnje. Bog trepeta ob stvarjenju človeka, saj ta lahko, zahvaljujoč razumu in svobodi, naredi konec božji pustolovščini. S to svojo razlago želi Jonas pokazati, da Bog ni kriv za zlo v svetu, še več, da je Bog povsem nemočen, kar zadeva dogajanje znotraj sveta. Dogajanje v svetu je položeno izključno v človeške roke. S tem je izključno človek odgovoren za prihodnost življenja na našem planetu. S takim pojmovanjem pa Jonas razosebi in razbožanstvi Boga, ki s svojim svetom pravzaprav nima več nobenega pravega odnosa.

*Ključne besede:* odgovornost, teodiceja, utemeljitev etike, zlo, trpljenje, stvarjenje, judovstvo, mit.

*Summary:* **In the Horizon of the Powerless God. Jonas' Idea of God after Auschwitz**

Hans Jonas is especially known for his writings on ethics in which he re-defines human responsibility. The present article examines the absolute ethical imperative from Jonas' theological background. In spite of the negative experience of Auschwitz, which has shaken the traditional Jewish idea of God as the Lord of history, Jonas does not want to renounce faith in God. When looking for the idea of God after Auschwitz he forms his own myths of God's extreme self-renunciation. At the beginning God decided to renounce his divinity for reasons of adventure. He does not know into which direction His adventure will go but He has an inner interest for the process of the world to succeed. With the appearance of life and especially with the appearance of man, God has new possibilities of self-experience. At the creation of man God trembles because due to his reason and freedom man can make an end to God's adventure. By these explanations Jonas wants to show that God is not to blame for the evil in the world, He is rather powerless concerning what goes on in the world. Thus, man bears the exclusive responsibility for the future of life on our planet. By such ideas, however, Jonas depersonalizes and dedivinizes God, who does not have a real relation to his world any more.

*Key words:* responsibility, theodicy, justification of ethics, evil, suffering, creation, judaism, myth.

### 1. Filozofija kot reflektirana biografija

Hans Jonas (1903-1993) je poznan predvsem po svojem delu *Princip odgovornosti*, v katerem postavi temelje za etiko prihodnosti, ki še posebej

poudarja odgovornost za daljnosežne posledice naših dejanj. Na novo oblikuje Kantov kategorični imperativ, ki se v novih razmerah glasi: »Deluj tako, da bodo učinki tvojih dejanj v skladu s trajnostnim pristnim človeškim življenjem na Zemlji.«<sup>1</sup> Zaveda se nujnosti ontološke utemeljitve etike, pri tem pa ostajajo odprta številna vprašanja. Zakaj bi morale današnje generacije prevzeti odgovornost za prihodnost človeškega življenja na Zemlji? Kaj me zavezuje k temu, da sprejem odgovornost za daljnosežne posledice svojih dejanj? Kje je taka odgovornost utemeljena? Pri iskanju odgovorov na ta vprašanja nam bodo v pomoč širši javnosti manj znana Jonasova teološka razmišljanja.

Mišljenje judovskega filozofa Hansa Jonasa je odločujoče prežeto z dogodki iz njegove pestre življenjske zgodovine. Konkretno zgodovinske izkušnje, predvsem pa temne plati dvajsetega stoletja, kot so kriza v 20. in 30. letih, vzpon ideologij, še posebej nacizma, druga svetovna vojna in holokavst, obdobje hladne vojne in ekološka kriza, so zapustile globok pečat v Jonasovi misli. Njegovo filozofijo lahko razumemo kot reflektirano biografijo. Misel se razvija iz konkretnih izkušenj. Zgodovinski dogodki določajo njegovo znanstveno pot.

Jonas je doživel mnogo zgodovinskih kriz in katastrof, njegovo življenjsko pot pa je bistveno zaznamovala predvsem druga svetovna vojna. Trije momenti vojne (izkušnja vojaka, Auschwitz in Hirošima) ga izzovejo, da temeljito premisli in prečisti pojmovanje narave, Boga in etike.

## 2. Pojem Boga po Auschwitzu

Jonas ni bil deležen tradicionalne judovske vzgoje, vendar je vseskozi čutil močno pripadnost judovskemu ljudstvu. Njegova osebna vera je razpeta med njegovo filozofsko mislijo, da mora Boga postaviti pod vprašaj, ter pripadnostjo judovskemu izročilu, še posebej bibličnemu pojmovanju Boga.<sup>2</sup> Prepričan je, da mora kot filozof versko prepričanje postaviti v oklepaj. Filozof je po njegovem prepričanju metodični ateist – pri svoji misli se ne more sklicevati na avtoriteto razodetja, ampak le na goli razum. Kljub vsemu pa Jonas vseskozi hodi po robu med filozofskim in teološkim razmišljanjem. Ob koncu svojega življenja stopi na področje teološke misli z določeno sramežljivostjo, vendar ga k temu žene notranja prisila. Na začetku svojega predavanja *Pojem Boga po Auschwitzu: judovski glas*<sup>3</sup> leta 1984 v

<sup>1</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt 1984, 36.

<sup>2</sup> O Jonasovi drži do judovstva glej: C. Wiese, *Hans Jonas. Zusammen Philosoph und Jude*, Suhrkamp, Frankfurt 2003.

<sup>3</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, v: H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel, Frankfurt 1992, 190-208.

Tübingenu, kjer »s strahom in trepetom« povzame svoje teološke misli, prizna: »Kar ponujam, je kos nezastrite spekulativne teologije. Ali se to za filozofa spodobi, puščam odprto.«<sup>4</sup>

Izkušnja Auschwitza, kjer je tudi Jonasova mati izgubila življenje, pretrse tradicionalno judovsko razumevanje Boga kot vsemogočnega gospodarja zgodovine. Jonas pravi, da je preživel preostanek svojega življenja zaznamovan z temno izkušnjo Auschwitza.<sup>5</sup> Kako more dobri Bog, ki ljubi svoje ljudstvo, dovoliti nekaj tako groznega? Zakaj je ostal gluha za molitve svojega ljudstva in nedejaven ob trpljenju tolikih nedolžnih življenj? Zakaj je dopustil holokavst?

Šest milijonov članov izvoljenega ljudstva je med drugo svetovno vojno izgubilo življenje. Judovska teologija išče različne interpretacije teh tragičnih dogodkov. Po judovskem teologu R. Rubensteinu mora teologija po Auschwitzu upoštevati dve predpostavki: prvič, da vladar zgodovine ne bi smel dovoliti holokavsta, in drugič, da se je holokavst zgodil.<sup>6</sup> Druga trditev je nesporna, o prvi pa obstajajo različna mnenja v sedanji judovski teologiji. Nekateri še vedno zagovarjajo misel, da je Bog kot vladar zgodovine vsemogočen in resnično dober in da je imel razloge za to, da je dopustil holokavst (kazen za nepokorščino, preizkušnja vere, nujni del zgodovine odrešenja, žrtev za grehe človeštva idr.<sup>7</sup>). Drugi, med njimi tudi Jonas, pa uberejo drugačno pot. Domnevajo, da je Bog v svoji moči omejen. Spomnijo na dejstvo, da je šele srednjeveška teologija začela Bogu pripisovati atribut vsemogočnosti, ki torej ne korenini toliko v bibličnem izročilu, pač pa mnogo bolj v filozofskih – predvsem aristotelskih – spisih. Tako po Jonasu glavni razlog za to, da Bog ni posegel v Auschwitzu, ni v tem, da spoštuje človekovo svobodo, ampak v dejstvu, da je nemočen, da Bog ni mogel, četudi bi hotel, poseči v tragični dogodek holokavstva. Kaj je Jonasa pripeljalo do tega skrajnega stališča?

Jonas skuša s svojim pojmovanjem Boga dati nov odgovor na staro Jobovo vprašanje o obstoju zla v svetu in o zavezi med Izraelom in njegovim Bogom. Zakaj Bog, ki je dober, dopušča trpljenje nedolžnih ljudi? Jonas ugotavlja, da sta tradicionalno judovsko razumevanje Boga kot vladarja zgodovine in atribut božje vsemogočnosti z izkušnjo Auschwitza zašla v krizo. »Ne zvestoba ali nezvestoba, vera ali nevera, ne krivda ali kazen, ne

<sup>4</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 190.

<sup>5</sup> Prim. H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1974, xv.

<sup>6</sup> Prim. R. Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis 1966, 46. To vodi Rubensteina do sklepa, da Bog, kakor ga razume judovska tradicija, ne obstaja.

<sup>7</sup> O različnih interpretacijah glej: L. Vogel, *Hans Jonas's Exodus. From German Existentialism to Post-Holocaust Theology*, v: H. Jonas, *Mortality and morality. A search for the good after Auschwitz*, Evanstone, Illinois 1996, 1-40, 30-32.

preizkušnja, pričevanje ali upanje na odrešenje, niti ne moč ali šibkost, junaštvo ali strahopetnost, kljubovalnost ali vdanost niso imeli tam prostora.«<sup>8</sup> Predvsem dejstvo smrti številnih otrok poruši vse tradicionalne razlage. Izvoljenost je postala prekletstvo. »Kakšen Bog bi mogel to dopustiti?« se sprašuje Jonas. Kljub pretresljivi izkušnji pa se ne želi odpovedati veri v Boga.<sup>9</sup> Na to vprašanje skuša odgovoriti s pomočjo mitične pripovedi, ki jo je sam domislil.

## 2.1 Mit o radikalnem samoizpraznjenju Boga

Jedro Jonasovega pojmovanja Boga predstavlja njegov mit o skrajnem samoizpraznjenju Boga, ki ga je prvič podal v svojem delu filozofske biologije *Organizem in svoboda*.<sup>10</sup>

Začetek mita spominja na začetek Prve Mojzesove knjige in Janezovega evangelija: »V začetku, iz nespoznatne odločitve, se je božji vzrok bivanja odločil, da se prepusti naključju, tveganju in neskončni raznovrstnosti nastajanja. In sicer popolnoma: ker je vstopilo v pustolovščino časa in prostora, ni božanstvo zadrževalo nič svojega; od njega ni ostal nedotaknjen in imun noben del, da bi iz onostranstva usmerjal, popravljal in nenazadnje jamčil ovinkasto oblikovanje svoje usode v stvarstvu.«<sup>11</sup>

Jonas vztraja v svojem mitu pri skrajnem samoizpraznjenju Boga. Bog se pri stvariteljskem dejanju odpove svojemu božanstvu. Popolnoma se preda stvarjenju, tako da onkraj stvarstva od njega ne ostane nič. S takim nazorom se Jonas uskladi z modernim duhom, ki vztraja pri brezpogojni imanenci oz. avtonomiji stvarstva. Vsako vmešavanje transcendece v zakone sveta je izključeno. Tako Bog ni porok za dober potek razvoja sveta in tudi ni porok za končni uspeh tega procesa, zato Jonas odklanja tako tradicionalne misli o božji previdnosti kot tudi možnost eshatološke izpolnitve.

Jonas prizna v svojem spisu teodiceje, da se je pri razumevanju svojega pojma Boga navdihoval ob lurianski razlagi kabale. *Isaak Luria* (1532-1574) skuša s pojmom »zimzum Boga« povezati eksistenco sveta z božjo vse-navzočnostjo. Božji *zimzum* je dejanje, ko se Bog potegne iz sveta, dejanje božjega umika iz sveta. Za obstoj sveta je Bog ustvaril praprostor, iz katerega se je sam umaknil. V ta »nič«, ki ga je Bog ustvaril iz sebe in zunaj sebe, je lahko Stvarnik potem ustvaril svet. Po tej samoomejitvi se Bog razodene kot stvarnik. Tako potek stvarjenja vzporedno poteka na dveh tirih: kon-

<sup>8</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 192.

<sup>9</sup> Tako v intervjuju ob koncu svojega življenja. Prim. H. Jonas, *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Suhrkamp, Frankfurt 1993, 26.

<sup>10</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, 317-339. Kontekst prve predstavitve mita je razprava o neumrljivosti.

<sup>11</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 193-194.

trakcijo (skrčitev) in razodetje. »Zimzum Boga« predstavlja izvor možnosti sveta, vendar tudi možnosti zla.<sup>12</sup>

Jonas prevzame v svojem mitu središčno kozmogonično idejo zimzuma in jo privede do skrajnega stališča. Božji umik je po njegovem popoln: »*Zimzum* pomeni kontrakcijo, umik, samoomejitev. Da bi svetu pripravil prostor, se je moral *En-Ssof* začetka, neskončni, povleči v samega sebe in tako pustiti, da je zunaj njega nastala praznina, nič, v katerem in iz katerega je lahko ustvaril svet. Brez tega umika v samega sebe ne bi moglo biti nikogar drugega razen Boga in le njegovo nadaljnje zadrževanje v ozadju ščiti končne stvari pred tem, da bi spet izgubile lastno bit v božanskem 'vse v vsem'.«<sup>13</sup> Bog se je ves in popolnoma izpraznil v končno. »Ali preostane še kaj za odnos z Bogom?« se sprašuje sam Jonas in tudi mi z njim.

Avtor se zaveda nevarnosti panteistične razlage svojih idej, zato izrecno odklanja panteizem. Če »sta Bog in svet identična, potem predstavlja svet v vsakem trenutku in v vsakem stanju svojo polnost, in Bog ne more niti izgubiti niti pridobiti.«<sup>14</sup> Jonas torej zavrača panteistično pojmovanje Boga, kot ga najdemo pri stoikih ali Spinozi. Po njegovem Bog zaradi eksistence in avtonomije sveta odloži svoje božanstvo, »da bi ga spet sprejel nazaj od odiseje časa, obloženo z naključno žetvijo nepredvidljive časne izkušnje, povečano ali morda od nje iznakaženo.«<sup>15</sup> Te besede orisujejo avanturističnega Boga, ki si je zaželel pustolovščine skozi čas, ne da bi poprej napisal scenarij in zaključek. Bog ne pozna poteka dogodkov vnaprej. Vsaka deterministična razlaga sveta je izključena, hkrati pa tudi vsako eshatološko upanje.

V Jonasovem mitu pride na dan notranja napetost njegovega teološkega mišljenja. Po eni strani zanika božjo transcendenco (zavoljo avtonomije sveta in človekove svobode), vendar pa Boga noče do konca oropati božanstva. Bog ni brezbrizen do sveta, ampak ga spremlja z določenim interesom in pričakovanjem. V sicer težko razumljivem in ne enoumnem odlomku njegovega mita postane ta napetost jasno razvidna: »In za Eona je [božja stvar] gotovo v počasi delujočih rokah kozmičnega naključja in v verjetnosti njegove količinske igre – medtem ko nenehno, tako smemo domnevati iz kroženja materije, zbira potrpežljiv spomin in raste k naraščajočemu pričakovanju, s katerim Večno v vedno večji meri spremlja dela časa – obotavljajoči pojav transcendence iz nepreglednosti imanence.«<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Prim. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Alfred Metzner Verlag, Frankfurt 1957, 285-290.

<sup>13</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 206-207.

<sup>14</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 194. O vprašanju panteizma pri Jonasu glej: L. Vogel, *n. d.*, 34; T. Schieder, *Weltabenteuer Gottes. Der Gottesbegriff bei Hans Jonas*, Paderborn 1998, 280-281.

<sup>15</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 194.

<sup>16</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 194: »Und für Äonen ist sie [die Sache Gottes] sicher in den langsam arbeitenden Händen kosmischen Zufalls und der Wahr-



Za Jonasa je jasno, da božja stvar, njegovo skrajno izpraznjenje poteka na varni, netvegani progi izključno znotraj anorganskega sveta. Ni pa jasno, ali se Bog popolnoma izgublja znotraj nastajajočega sveta, ali je le opazovalec, ki stoji zunaj procesa. Nadaljnjo napetost prinaša tudi trditev, da se vsi trenutki procesa sveta zapisujejo v božji spomin in ne le človeška dejanja, ki po Jonasu tvorijo območje nesmrtnosti.<sup>17</sup> Če beremo ta odlomek v kontekstu celotnega Jonasovega teološkega mišljenja, je bolj dosledno trditi, da se proces nastajanja ne shranjuje v božjem spominu, ki bi obstajal zunaj procesa, ampak da tak spomin nastaja šele preko evolucije. O tem piše Schieder naslednje: »Bog se je tako zelo izpraznil, da mora za ponovno pridobitev svoje lastne eksistence potegniti vse iz nastajajočega sveta, v katerega se je 'zapravil'.«<sup>18</sup> S »pojavitom transcendence« je mišljen pojav Boga iz imanence sveta v procesu nastajanja; Bog se vedno bolj zaveda samega sebe. Ta razmišljanja razkrivajo notranje aporije Jonasove podobe Boga: kdo je subjekt, ki na koncu procesa nazaj sprejme rezultat procesa, če pa je Bog popolnoma imanenten v svetu?

Eno je kljub dvoumnosti jasno: znotraj anorganskega sveta Bog ni izpostavljen nobeni nevarnosti. Časovna točka prehoda iz anorganskega v organski svet predstavlja nenaden in ogromen skok v sferi večnega. V svetu se pojavi nov način izražanja. »Naključje sveta je tisto, na kar je nastajajoče božanstvo čakalo in s čimer njegov zapravljajoči trud najprej pokaže znamenje svoje končne vnovčitve.«<sup>19</sup> Ogromno stopnjevanje interesa s strani božanstva sovpada z upanjem, da bo doseglo svojo izvorno polnost. Preko evolucije pridobi večnost na moči. Prebujajoči se Bog more prvič reči: stvarstvo je dobro.

Vendar pa življenja ni brez smrti. Smrtnost je cena za novo možnost bivanja. Trajanje ne more biti cilj življenja. Življenje je »pustolovščina smrtности.«<sup>20</sup> Toda ta cena po Jonasu ni previsoka, kajti le prek čutenja samega sebe, delovanja in trpljenja končnih posameznikov prihaja božanstvo do izkušnje samega sebe. Raznovrstnost življenja z vsem svojim čutenjem in delovanjem obogati božanstvo. »Vsaka dimenzija odgovora svetu, ki se na novo pojavi, pomeni nov način za Boga, da preskusiti svoje skrito bistvo in odkrije samega sebe preko presenečenj avanture sveta.«<sup>21</sup>

---

scheinlichkeiten seines Mengenspiels – während immerfort, so dürfen wir vermuten ein geduldiges Gedächtnis vom Kreisen der Materie sich ansammelt und zu der ahnenden Erwartung anwächst, mit der das Ewige die Werke der Zeit zunehmend begleitet – ein zögerndes Auftauchen der Transzendenz aus der Undurchsichtigkeit der Immanenz«.

<sup>17</sup> Prim. H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 331-335. Jonas ne verjame v osebno nesmrtnost, ampak v nesmrtnost človeških dejanj. Dejanja se vpisujejo v »večni register časnosti«, in sicer ne kot zasluge posameznika, ampak kot veličina z lastno vrednostjo. Posameznik in človeštvo so na neki način v službi »eksperimenta večnosti«.

<sup>18</sup> T. Schieder, *n. d.*, 151.

<sup>19</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 195.

<sup>20</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 195.

<sup>21</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 195-196.

Znotraj evolucije organskega sveta pa pride še do enega bistvenega preskoka: do pojava človeka. Pred nastankom človeka Bog pravzaprav ne more resnično izgubiti, hkrati pa tudi ne resnično pridobiti. »Novo pričakovanje raste v njem v odgovoru na smer, ki jo postopoma ubere nezavedno gibanje imanence.«<sup>22</sup> Jonas pravi, da je Bog trepetal v trenutku, ko je evolucija prestopila prag od predčloveškega v človeško območje. S pojavom človeka preneha nedolžnost življenja. Z vedenjem in svobodo (dvorezna darova) je povezana tudi naloga odgovornosti. Šele sedaj je »božja stvar« postala v svoji celotni dimenziji razodeta, hkrati pa je izpostavljena tveganju: lahko uspe ali propade. Usoda Boga je po Jonasu odvisna od tega, kar dela človek s svetom in samim seboj.

Vse od pojava človeka naprej Bog s posebnim interesom spremlja razvoj sveta. Bog spremlja človekovo delovanje z mešanimi občutki in – kot bi Jonas rad verjel – se daje človeku čutiti, »ne da bi posegel v dinamiko svetovnega prizorišča«.<sup>23</sup>

## 2.2 Teološke implikacije mita

Znotraj vprašanja teodiceje po Auschwitzu izdela Jonas teološke implikacije svojega mita. V nasprotju z judovsko tradicijo vsebuje njegov mit misel, da je Bog radikalno trpeči Bog. Jonas hoče preseči krščansko razlago trpečega Boga s tem, ko trdi, da pri trpljenju Boga ne gre za natančno in časovno omejeno trpljenje, ampak da »odnos Boga do sveta od trenutka stvarjenja, prav gotovo pa od stvarjenja človeka naprej, vsebuje trpljenje s strani Boga«.<sup>24</sup> Bog torej od vsega začetka trpi skupaj s stvarstvom.

V nasprotju s filozofsko teologijo, ki vidi Boga kot nadčasovnega, netrpečega in nespremenljivega, predstavlja Jonasov mit nastajajočega Boga. Avtor se opira na biblično podobo Boga, ki je občutljiv za dogodke v svetu in je v stalnem odnosu do vsega ustvarjenega. Dogajanje v svetu vpliva na Boga. Podoba nastajajočega Boga uniči filozofsko idejo vračanja istega, kot jo je zastopal Nietzsche. Nobene vrnitve istega ni, ker Bog ne bo isti, saj je sam nastajajoč.

S pojmom trpečega in nastajajočega Boga je po Jonasu povezan tudi pojem skrbnega Boga. Bog je v skrbeh za svoje stvaritve, ni pa čarovnik, pri katerem bi dejanje skrbi impliciralo že izpolnitev cilja skrbi. Kajti če bi božja skrb že vsebovala svojo izpolnitev, potem bi bil svet v stanju permanentne popolnosti. Jonas je prepričan, da je Bog svojo skrb predal ljudem.

Glavna posledica njegovega mita pa je, da Bog ni vsemogočen. Že na logični ravni je po Jonasovem prepričanju pojem vsemogočnosti pritislo-

<sup>22</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 196.

<sup>23</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 197.

<sup>24</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 198.

ven in nesmiseln. Popolna moč, ki ni z ničemer omejena, tudi ne z uporom eksistence nekoga drugega, je brezpredmetna. Tako Jonas zaključí: »Kot brezpredmetna moč pa je tudi nemočna moč, ki samo sebe razveljavi. 'Vse' je tukaj enako 'nič'.«<sup>25</sup> Kajti moč je pojem odnosa, potrebuje nasprotni pol, nad katerim lahko izvaja svojo moč. Moč vsebuje sposobnost, da nekaj premaga, kar ima samo moč.

Poleg logičnega ugovora navaja Jonas tudi religiozni ugovor proti ideji absolutne božje vseomogočnosti. Tradicionalni atributi božje vseomogočnosti, vsedobrote in vsevednosti ne morejo obstajati vsi trije skupaj. Eden mora biti izključen, da bi druga dva lahko obveljala. Če je Bog vseomogočen in vsedober, ne razume, kaj se dogaja v svetu. Če je Bog vseomogočen in vseveden, stvarstvu ne želi dobro. Tretja alternativa je, da je Bog vsedober in vseveden, ne pa tudi vseomogočen. Ker si ne moremo predstavljati Boga, ki bi ne bil dober in ki ga ne bi razumeli, ostane po Jonasu sprejemljiva le tretja možnost. »Po Auschwitzu lahko še z večjo odločenostjo kot kdaj koli prej trdimo, da vseomogočno božanstvo ali ni vsedobro ali je popolnoma nerazumljivo.« Le če sprejmemo misel, da Bog ni vseomogočen, lahko upravičimo, da je dober in razumljiv, čeprav obstaja v svetu zlo.

Postavlja se vprašanje, ali bi Bog lahko bil vseomogočen, če bi to hotel. Po Jonasu je vsak božji poseg v stvarstvo ne le nenujen ali nezaželen, ampak tudi ne več možen. S stvarjenjem človeka se Bog dokončno odpove svoji božanski vseomogočnosti. Ne more poseči v potek zgodovine. V Auschwitzu se ni zgodil noben odrešenjski čudež: »vsa leta Auschwitzove jeze je Bog molčal.«<sup>26</sup> Jonas vztraja: »Ne, ker ne bi hotel, ampak ker ni mogel, ni posegel.«<sup>27</sup> Jonas hoče s tem rešiti podobo Boga, v katerega želi kljub Auschwitzu verovati, ter tako zlo, ki se je zgodilo, razložiti izključno s človekovo svobodo.

### 2.3 Etične posledice mita

S svojim pojmom Boga Jonas obrne biblični pogled na odnos med Bogom in človekom. S stvariteljskim dejanjem svojega skrajnega izpraznjenja postane Bog nemočen in pomoči potrebni Bog. Kot tak ne more več pomagati ljudem; človek mu mora sedaj pomagati, da njegova pustolovščina v svetu ne bi propadla. Edino človek more zaradi božjega pooblastila sedaj prevzeti iniciativo za odnos. »Sedaj je na človeku, da mu daje.«<sup>28</sup> Toda kaj lahko človek sploh da? Človek mora tako delovati, »da se ne bi zgodilo

<sup>25</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 202. To sicer drži za mehanicistično gledanje na odnose, pri Bogu pa tak način gledanja ni opravičljiv.

<sup>26</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 204.

<sup>27</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 205.

<sup>28</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 207.

ali da se ne bi prepogosto zgodilo, da bi bilo Bogu kdaj žal, da je pustil nastajati svet.«<sup>29</sup>

Iz svojega mita izpelje Jonas dve posledici za etiko. Prvič ima človekovo delovanje transcendentni pomen, saj »človek ni bil ustvarjen tako zelo 'po' podobi kot 'za' podobo Boga«.<sup>30</sup> Druga posledica pa je grozljiva ambivalentnost človekovega delovanja: ljudje »lahko gradimo in uničujemo, lahko zdravimo ali ranimo, lahko hranimo božanstvo ali ga pustimo stradati, njegovo podobo lahko izpopolnimo ali popačimo«. Božanstvo se torej konstituira preko človekovega delovanja. Toda moderna tehnika ogroža podobo Boga kot še nikoli doslej. Danes gre po Jonasovem prepričanju predvsem za to, »da bi rešili celotno umrljivo pustolovščino kot tako«.<sup>31</sup> V tej popolnoma novi situaciji moderne tehnične civilizacije je apeliranje na osebno odgovornost posameznika premalo, zato je nujno potrebno odgovorno kolektivno politično delovanje, da bi se izognili nepredvidljivi katastrofi.

Jonas priznava, da iz imanence sveta ni mogoče izpeljati absolutnega imperativa človeške eksistence. »Nobena brezpogojna dolžnost, da naj bi človek obstajal, se ne da utemeljiti iz kozmičnega naključnega nastajanja, da človek obstaja.«<sup>32</sup> Evolucijski zakoni poznajo tako nastajanje kot tudi preminevanje. Pravzaprav bi lahko rekli, da prihodnje generacije nimajo nobene pravice do bivanja preden začnejo bivati. Jonas vidi v zagotavljanju možnosti za bivanje prihodnjih generacij človeštva odgovornost za Božjo stvar. »V naših negotovih rokah držimo dobesedno prihodnost božje pustolovščine na Zemlji in ne smemo ga pustiti na cedilu, četudi bi hoteli pustiti na cedilu same sebe.«<sup>33</sup> Zadnji razlog, da se človek ne sme uničiti, je njegova odgovornost za Boga.

Zanimivo je, da transcendentni vidik odgovornosti izgine v njegovih etičnih spisih, mogoče zato, ker se zaveda, da bo modernega človeka s svojo mitično pripovedjo težko motiviral za odgovorno delovanje. Celotni apel se zoži le na imanentno odgovornost za posledice človeškega delovanja za prihodnost.

### 3. Abstinenca teološke misli v etičnih delih

Podobno kot razmišljanje o pojmu Boga po Auschwitzu se tudi ostali avtorjevi teološki spisi<sup>34</sup> končajo z etičnim imperativom: človek je odgo-

<sup>29</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 207.

<sup>30</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 335.

<sup>31</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 336.

<sup>32</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 337.

<sup>33</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 338.

<sup>34</sup> Za analizo ostalih teoloških spisov glej: T. Schieder, *n. d.*, ; R. Globokar, *Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, 343-384.

voren za božjo stvar. Zanimivo pa je, da v njegovih etičnih delih izgine vsaka povezava z Bogom.

Že v epilogu svojega dela *Organizem in svoboda* zapiše, da se v sodobnem svetu utemeljitev vrednot v Bogu razume kot nekaj zastarelega. Dejanski nihilizem nove dobe z naznanitvijo smrti Boga sili Jonasa, da se odpove teološki utemeljitvi etike, ne odpove se pa ontološki utemeljitvi vrednot, saj se zaveda, da bi bila etika brez utemeljitve prepuščena subjektivizmu in etičnemu relativizmu. »Toda tudi ne da bi se uveljavljala zahteva po zunajčloveškem pomenu za človeško ravnanje, ostaja dejstvo, da se mora etiko, ki se ne opira več na božjo avtoriteto, utemeljiti na načelu, odkritem v naravi stvari, če noče etika postati žrtev subjektivizma ali kakšne druge oblike relativizma.«<sup>35</sup> Namesto Boga postavi Jonas za temeljno načelo etike naravo in življenje, zato nove ontološke podlage za etiko išče ne v teologiji, ampak v filozofiji narave in življenja. Toda, ali je misel o Bogu v Jonasovih etičnih delih zares povsem odsotna?

V ozadju njegovega etičnega projekta *Princip odgovornosti* je mogoče zaslediti napetost med nepomembnostjo religije za etiko na eni strani in nujnostjo religioznih kategorij za novo etiko na drugi strani. Judovskemu filozofu ni ravno najbolj po volji, da ne more svoje etike utemeljiti v religiji in transcendenci, vendar se mora sprijazniti z dejstvom, da se človek v sekularizirani družbi »ne more več enostavno sklicevati na verske osnove, ki v sedanjosti ne obstajajo več.«<sup>36</sup> Zaradi nemočne vloge, ki jo ima po njegovem mnenju religija v sodobnem svetu, se v svojem osrednjem etičnem spisu odpove vsakršni verski utemeljitvi etike. Povsem drugače pa desetletje pred tem v svojem članku vidi prav v bibličnem nauku o stvarjenju primeren temelj za rešitev današnje etične dileme: »Moje splošno stališče je, da daje ideja stvarjenja osnovo za spoštovanje in da iz tega spoštovanja izhaja tisto definitivno etično navodilo v kontekstu naše današnje situacije.«<sup>37</sup> Vera v stvarjenje vsebuje nekaj nujnih etičnih implikacij za sodobno krizno situacijo. Vera v Boga nas uči skromnosti in ponižnosti in nas nagovarja k previdnemu delovanju. Nismo gospodarji svojega življenja, toliko manj življenja prihodnjih generacij. Vera v stvarjenje nas uči spoštovanja do narave in do človeka. Po Jonasovem prepričanju nima izkoriščanje narave nobenega opravičila v bibličnem nauku o stvarjenju: »Nasprotno, njegova visoka avtoriteta mu [človeku] podeli vlogo odgovornega varuha, to, kar danes še komaj velja, kajti znanost in tehnologija sta nas dejansko naredili za gospodarje stvarstva, z močjo, da stvarstvo bodisi ohranimo ali pa ga uničimo.«<sup>38</sup> Antropološke im-

<sup>35</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, 342.

<sup>36</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 94.

<sup>37</sup> H. Jonas, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, v: H. Jonas, *Philosophical Essays*, 168-182, 181.

<sup>38</sup> H. Jonas, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, 179.

plikacije vere v stvarjenje – človek je ustvarjen po božji podobi – opravičujejo po Jonasu izboljšanje podobe človeka prek vzgoje, vendar zavračajo vsakršno (gensko) manipulacijo s človekom. Pri takih postopkih bi bila vprašljiva predvsem izbrana podoba oz. model za novega človeka – kakšnega novega človeka želimo, kaj želimo izboljšati? Žal se je Jonas v svojih kasnejših etičnih spisih odpovedal ideji stvarjenja kot temelju za etiko.

Drugače kot za religijo, ki lahko ali ne določa človekovo življenje, pa je etika nujnost – človeška družba ne more obstajati brez neke oblike etike.<sup>39</sup> Danes pa je poudarek na etiki še prav posebnega pomena, saj se je moč človekovega delovanja znatno povečala. Če želimo, da bo človeštvo obstajalo tudi v prihodnosti, je potrebno posameznika in človeško skupnost zavezati absolutnim zahtevam etike, ki pa jih Jonas poskuša predstaviti kot zavezujoče brez sklicevanja na religijo. Jonas prizna težavo poskusa, da bi etiko utemeljil brez religije: »Zame ostaja zelo vprašljivo, če je ta namera [utemeljiti etiko neodvisno od verskih predpostavk] prepričljiva in nenazadnje – brez poseganja po kakršnem koli reliktu verovanja – sploh možna.«<sup>40</sup> Zato Jonas išče onkraj okvirjev religij neko novo kategorijo svetosti, ki bi zagotovila prihodnji obstoj človeštva na Zemlji. Jasno se torej povsem zaveda, da etika nujno potrebuje kategorijo svetosti, ki jo je do sedaj zagotavljala religija. V današnjem položaju, v goloti nihilizma se postavlja vprašanje, »če imamo lahko brez obnovljene kategorije svetega, ki jo je najbolj temeljito uničilo znanstveno razsvetljenje, etiko, ki bi brzdala ekstremne moči, ki jih imamo danes in ki smo jih skoraj prisiljeni stalno pridobivati in jih izvajati.«<sup>41</sup>

Današnji človek se mora spet učiti spoštovanja in strahu, celo brez povezave z Bogom in religijo, da bi lahko odgovorno uporabljal moč, ki mu jo daje moderna tehnika. Brez drže spoštovanja ni možna etika, ki bi zagotavljala življenje v prihodnosti. Zato Jonas vztraja: »Samo spoštovanje, s tem ko nam razkriva 'sveto', kar pomeni pod nobenimi pogoji ranljivo (in to je razvidno očem tudi brez pozitivne religije), nas bo varovalo tudi pred tem, da bi zaradi prihodnosti škodili sedanjosti, da bi hoteli kupiti prihodnost za ceno sedanjosti.«<sup>42</sup> S svojo metafiziko poskuša Jonas nadomestiti vlogo religije in tako dati odgovornosti za življenje trden temelj. Prvo načelo se glasi: človek (človeštvo) mora biti. Kar je po avtorjevem mnenju »sveto«, je obstoj človeštva. Človeštvo mora nujno obstajati.

Jonas se zaveda, da ima religija pri utemeljitvi tega prvega imperativa v etiki – da naj bi človeštvo obstajalo – že pripravljene odgovore. Iz ureditve

<sup>39</sup> Prim. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 58.

<sup>40</sup> H. Jonas, *Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen*, v: E. Ströker (izd.), *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*, München 1984, 75-86, 80.

<sup>41</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 57.

<sup>42</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 393.

stvarstva človek lahko razbere božjo voljo, da morata človek in stvarstvo obstajati. Nasproti temu se mora filozof podati na bolj negotovo pot, če hoče utemeljiti to temeljno načelo. Vendarle ima Jonas raje to pot, in sicer iz sledečega razloga: »Vera lahko daje etiki neko osnovo, a vere ni tu, in na odsotnega ali na diskreditiranega se nihče ne more sklicevati, tudi s tem ne, da ga potrebuje.«<sup>43</sup> Teologija stvarjenja lahko verniku predstavlja horizont smisla pri etičnih vprašanjih, vendar se nanjo ne more sklicevati vsak človek. Metafizika pa je po Jonasu stvar, ki je sprejemljiva za vsakega človeka, ne glede na njegov svetovni nazor, saj naj bi bila metafizika »posel razuma«.<sup>44</sup>

Še en dodatni razlog ima Jonas za to, da se pri utemeljitvi svoje etike ne sklicuje na versko tradicijo. Prepričan je namreč, da je zahodnoevropska tradicija, ki ima za osnovo helenistične in judovsko-krščanske temelje, prežeta z »brezobzirnim antropocentrizmom«.<sup>45</sup> Nova etika mora preseči tako antropocentrično usmeritev, za to pa potrebuje novo metafizično osnovo.

Poleg tega pa naj ne bi vera v obstoj Boga stvarnika bistveno spremenila statusa notranje vrednosti stvarstva. Dejstvo bivanja – zakaj nekaj je in ne raje nič – se konec koncev tudi z vero v stvarjenje ne da dokončno razložiti. Obstoj sveta se sicer razloži z Bogom, toda odprto ostane vprašanje po bivanju Boga. Samovzrok (*causa sui*) je po Jonasu logično vprašljiv pojem. Vrh tega pa se postavlja še naslednje vprašanje: Zakaj je Bog ustvaril svet? Običajni odgovor se glasi: Ker ga je hotel kot nekaj dobrega. »Toda potem moramo reči, da je bila ta dobrost stvar božje sodbe in ne slepe volje, to pomeni, da je hotel svet, ker je njegov obstoj dober in ne, da je svet dober, ker ga je on hotel.«<sup>46</sup> Vprašanje o obstoju sveta lahko po Jonasovem prepričanju ločimo od vprašanja glede njegovega avtorja. Svet ima vrednost sam v sebi, te vrednosti ne prejema od avtorja. Človek sicer v tem svetu lahko spoznava stvarnika, vendar gre smer pri Jonasu očitno od vrednosti sveta do stvarnika in ne obratno. »Da, lahko trdimo, da je zavedanje vrednosti v svetu eden izmed glavnih nagibov k temu, da sklepamo na božjega začetnika (nekoč celo eden izmed 'dokazov' za Boga) in ne obratno, da je predpostavljanje avtorja razlog za to, da bi njegovemu stvarstvu priznali vrednost.«<sup>47</sup>

Za Jonasa pri metafizičnih vprašanjih dejstvo, da je kdo veren oz. neveren, ne igra nobene vloge. Vprašanje, zakaj sploh nekaj obstaja, je vprašanje o vrednosti bivanja: Zakaj je nekaj vredno, da obstaja? Vrednost ali

<sup>43</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 94.

<sup>44</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 94.

<sup>45</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 95.

<sup>46</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 98. Jonas torej postulira dobro izven Boga. Konec koncev torej »summum bonum« ni Bog, ampak svet. Iz te predpostavke izpeljuje Jonas absolutno zahtevo svoje etike iz sveta.

<sup>47</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 98-99.

dobro utemeljujeta nujnost bivanja. Metafizika nas uči, da nekaj, kar obstaja, mora hkrati tudi obstajati, ker je vredno, da obstaja. Teleološka opremljenost vsega bivajočega mu služi kot temeljni kamen tega metafizičnega razumevanja.

Ob vsem trudu, da bi etiko utemeljil metafizično, vendarle Jonas ne zapusti povsem področja vere. Nenazadnje je njegova predpostavka, da »je svet dober«, dediščina verskih predstav o stvarjenju. Religiozni pojmi, kot svetost, spoštovanje, pozornost, strah, igrajo v njegovi etiki osrednjo vlogo. Še več, njegov imperativ, da mora človeštvo obstajati naprej, dobi le v horizontu njegove podobe Boga moč absolutne zahteve. Svet mora obstajati naprej, ker božja pustolovščina v svetu ne sme propasti.

#### 4. Kritično vrednotenje Jonasove teološke misli

Zanimivo je to, da je Jonas na koncu svojega življenja, v obdobju praktičnega nihilizma, ki se je dokončno poslovil od vsakega razmišljanja o Bogu, poskušal spet na novo razpravljati o Bogu. Njegove teološke domneve se trudijo predvsem razložiti, da proces sveta ni v naprej določen, da je torej človek resnično svoboden in lahko deluje svobodno. To vztrajanje pri človeški svobodi odpira prostor za odgovornost, ki predstavlja središče Jonasovega mišljenja. Tako se gleda na zlo v svetu izključno kot na rezultat zlorabe človekove svobode. V horizontu večnosti mora človek odločati in delovati odgovorno. Ob branju avtorjevih spisov so se nam porajale številne kritične pripombe.

##### 4.1 Nevarnost razosebljenja Boga

Odločilno vprašanje se glasi: Ali ni Jonas Boga povsem razbožanstvil? Ali je po skrajnem izpraznjenju Bog sploh še subjekt? Ali je Bog torej povsem imanenten v svetu ali je opazovalec, ki stoji zunaj sveta? Ali je mogoče po dejanju stvarjenja še misliti Boga brez sveta? Jonasovi teološki spisi na ta vprašanja ne dajejo enoznačnih odgovorov. Kjer avtor izrecno govori tudi o transcendentnem subjektu (npr. v spisu *Preteklost in resnica*<sup>48</sup>), se le temu pripisuje izključno pasivna vloga. Toda ali je potem še smiselno

---

<sup>48</sup> H. Jonas, *Vergangenheit und Wahrheit. Ein später Nachtrag zu den sogenannten Gottesbeweisen*, v: H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 178-189. V tem spisu Jonas enoumno govori o božjem subjektu, vendar pa glavni namen razmišljanja ni toliko narava Boga, ampak se išče predvsem temelj za razlikovanje med resnično in napačno zgodovino. Večni spomin, ki pridobiva vedenje o zgodovinskih dejstvih, je pravzaprav podvržen časnosti, toda božja substanca ostane nedotaknjena. V vsakem primeru se mora ugotoviti, da je božji subjekt oropan vsakršne aktivne vloge: on le enostavno shranjuje zgodovinske podatke, toda v zgodovino ne more poseči.



govoriti o subjektu, če se ne more na noben način izraziti aktivno? Božji subjekt, kateremu se odreka vsakršna samostojna aktivna pobuda, izgubi religiozni pomen. Takšen Bog nima možnosti za odnos.

S. Poliwoda meni, da Jonas s tem, ko ne more misliti Boga brez sveta, oropa Boga osebnega značaja: »Pomanjkljivo diferencirana identifikacija Boga s svetom pa vodi poleg tega k temu, da postane Bog bistveno neoseben, svet pa goli samorazvoj te neosebne presnesčnosti.«<sup>49</sup> Posledica takega razumevanja Boga je, da človek ne more upati na osebno nesmrtnost, saj bi se ob koncu življenja potopil v »razosebljeno« božanstvo.

Nadalje skriva takšno teološko razumevanje v sebi nevarnost dvojne funkcionalizacije. Po eni strani se Boga funkcionalizira za človeka. Da bi človekovim odločitvam in dejanjem podelil večni absolutni značaj, predpostavlja Jonas božanstvo kot zagotovilo za to, da naše delovanje ni nesmiselno. Vendar moramo pri tem pripomniti, da je utemeljitev etičnega delovanja v Bogu učinkovita samo, če Bog ostane Bog, neodvisno od tega, ali podpira etiko ali ne. Vere v Boga se ne sme omejiti le na njeno moralno ali celo moralizirajočo funkcijo.

V Jonasovih teoloških spisih je smer funkcionaliziranja obrnjena. Človek je instrumentaliziran za božjo pustolovščino. Božanstvo se (ponovno) gradi prek človeka. Nenazadnje hoče Bog avtonomijo človeka le zaradi sebe, kajti Bog pride preko človeka k sebi in postane tako od njega odvisen.

Ostaja vtis, da podobno kot v njegovih etičnih delih tudi v njegovih spisih filozofske teologije za razliko od modernega mišljenja edinstvenost in nenadomestljivost posameznika nista dovolj poudarjeni. Skupno človeštvo in ne posamezni človek je dejanski subjekt refleksije.

#### 4.2 Pomanjkanje eshatološke perspektive

S tem ko Jonas apelira na ogromno človekovo odgovornost, se čuti prisiljenega, da se za razliko od judovsko-krščanskega verskega razumevanja odpove eshatološki dopolnitvi zgodovine in procesa sveta. Radikalna odprtost evolucije, ki jo zastopa v svoji biološki filozofiji, onemogoča vsakršen deterministični pogled na proces. Le tako lahko sprejmemo človeško svobodo kot nekaj realnega. Jonas stavi vse svoje zaupanje v človeško svobodo in odgovornost. Proces sveta je radikalno odprt in Bog vanj ne more poseči. V Jonasovem mišljenju ni nobenega prostora za pričakovanje odrešenja in za upanje na dopolnitev.

Toda tudi v tej točki ni povsem dosleden. Ko govori o teleologiji znotraj svoje naravne filozofije, o kozmogoničnem erosu znotraj stvarjenjskega

<sup>49</sup> S. Poliwoda, *Gottesbegriff und Gottesbeweis. Zur philosophischen Theologie bei Hans Jonas*, v: *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* 6 (1995), 123-141, 136.

procesa, ko vidi človeškega duha kot cilj razvoja, je eshatološka misel vendarle že prisotna. Ko Jonas govori o dobrem uspehu procesa sveta, ali ni vsaj v upanju že navzoča eshatološka naravnost?

Eshatološko pričakovanje ima aktivni in pasivni vidik. Ker Jonas ne prizna osebnega Boga, odpade s tem pasivni vidik mišljenja o dopolnitvi. Vse je omejeno le na prvo, aktivno dimenzijo. Toda za razliko od modernega utopičnega mišljenja je etična dimenzija eshatologije pri Jonasu usmerjena predvsem k ohranitvi in ne k predrugačenju stvarstva.<sup>50</sup>

Odpoved eshatologiji pa prinaša s seboj še dodatni problem. Radikalno izključevanje dimenzije prihodnosti iz pojma »večnost« delo poleg terminološke neustreznosti problematičen tudi govor o odgovornosti za prihodnost. Če dimenzije prihodnosti ni, potem moramo vsaj teoretično kot pomanjkljivo gledati na prihodnjo napoved (t.i. futurologijo), ki igra središčno vlogo v Jonasovi etiki. Prihodnjo napoved se lahko naredi le takrat, ko velja razlikovanje med dobrim in zlim tudi za prihodnost in ko obstaja utemeljeno upanje, da bo odgovorno delovanje danes imelo dobre posledice za jutri. Za etiko odgovornosti za prihodnost se mora predpostavljati kontinuiteta časa, ki nujno vključuje tudi dimenzijo prihodnosti.

### 4.3 Identifikacija objekta in instance odgovornosti

Medtem ko Jonas transcendentno in imanentno odgovornost nenazadnje razume kot dva vidika ene odgovornosti, ga njegov profesor R. Bultmann sprašuje: »Ali se lahko reče, kot Vi (Jonas) govorite, da je odgovornost do oz. pred Bogom odgovornost za Boga?«<sup>51</sup> Na takšno pojmovanje odgovornosti se da sklepati iz Jonasovega razumevanja Boga: Bog je po eni strani narejen za predmet človekove odgovornosti, po drugi strani tvorijo človekova odgovorna dejanja božanstvo. Identifikacija področja odgovornosti (*za*) in instance odgovornosti (*pred*) je značilno za Jonasovo dojetje pojma odgovornosti. Odgovornost se ne legitimira z instanco, ki bi obstajala zunaj. Da bi stvar predstavili v vsej jasnosti, moramo tukaj navesti daljši navedek iz Jonasovih kasnejših dognanj:

»Odgovoren sem s svojim dejanjem kot takšnim (prav tako kot z njegovo opustitvijo), in to enako močno, če je nekdo tukaj, ki me – sedaj ali kasneje – vleče k odgovornosti. Odgovornost obstaja torej z Bogom ali brez njega in seveda še bolj brez zemeljskega sodišča. Vendar je odgovornost poleg *za* nekaj tudi odgovornost *pred* nečim – pred zavezujočo instanco,

<sup>50</sup> Löw je prepričan, da je mogoče odgovornost za prihodnost utemeljiti le teološko, saj je prihodnost v večnem Bogu že navzoča. Prim. R. Löw, *Die neuen Gottesbeweise*, Augsburg 1994, 96.

<sup>51</sup> H. Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, 65.

kateri se mora dati obračun. Ta zavezujoča instanca, tako pravijo, če človek ne verjame v nobeno božansko več, je vest. Ampak s tem se samo prestavi težo na naslednje vprašanje: Od kod ima vest svoja merila, prek katerega vira so avtorizirane njene odločitve? ... Raziščimo, ali ni mogoče prav iz 'za kaj' izpeljati tudi njen 'pred čim'.<sup>52</sup>

Iz predmeta odgovornosti skuša Jonas izpeljati zavezujoče delovanje. Ker razlaga svet kot »nastajajoče božanstvo«, odgovornost zahteva tudi popolno darovanje človeka. Po Müllerju bi lahko domnevali, »da bi lahko prek razkritja teološke povezave preprečili kritizirano prepletanje področij odgovornosti 'pred' in 'za'«. <sup>53</sup> Teološke misli sicer prinesejo v etični koncept več svetlobe (bralcu je bolj jasno, zakaj avtor ne naredi jasne diference med objektom in instanco odgovornosti), verskemu mišljenju o Bogu pa vsekakor taka identifikacija zveni tuje.

#### 4.4 Izkušnja zla in vsemogočnost Boga

Izkušnja zla človeka lahko vodi v zanikanje obstoja Boga, lahko ga pa tudi izzove, da – kar se je to zgodilo pri Jonasu – dosedanjo podobo Boga na novo premisli in mogoče tudi spremeni.<sup>54</sup> Izkušnja Auschwitza je pretresla filozofske in teološke razlage o zlu v svetu. Jonas z vso pravico kritizira tako racionalistično kot tudi idealistično filozofijo, ki vidita zlo kot minljiv, prehodni element v razvoju razuma in zanikata obstoj zla v temelju. Gre mu predvsem za to, da bi osvobodil Boga obtožbe odgovornosti za zlo v svetu.

V prvi vrsti mu ne gre toliko za to, da bi rešil uganko zla, temveč bolj za to, da bi oblikoval pojem Boga, ki bi bil po Auschwitzu še možen. V nekem intervjuju je razložil, da osnovni namen njegovega razmišljanja o Bogu po Auschwitzu ni bil predstavitev izčrpnega nauka o Bogu: »Nisem razodel nobenega dogmatičnega nazora, ampak sem poskusil združiti izkušnjo Auschwitza in podobne izkušnje z obstojem Boga, katerega bi se rad držal.«<sup>55</sup> Gre torej za poskus združiti pridobljene izkušnje z določenimi verskimi predstavami.

<sup>52</sup> H. Jonas, *Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik*, v: H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 128-146, 131.

<sup>53</sup> W. E. Müller, *Zur Problematik des Verantwortungsbegriffs bei Hans Jonas*, v: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 33 (1989), 204-216, 214.

<sup>54</sup> Mnogi prav zaradi obstoja zla v svetu ne *morejo* verovati v Boga. Znan je izrek Huma: Ker je zlo, Bog ne sme obstajati, kajti Bog ne bi mogel ustvariti takega sveta. Dalje lahko v eksistencialistični literaturi najdemo kar nekaj primerov podobnih primerov. Tako položi Dostojevski v usta Ivana Karamazova besede, da ne more verjeti v Boga, ker ostaja svet, v katerem trpijo nedolžni otroci. Tako verni kot neverni pride ob koncu do zaključka, da ni nobenega razumnega razloga za zlo v svetu. Obstaja pa neka temeljna razlika, na katero opozarja *Hans Küng*: »Ker obstaja Auschwitz, pravi

Kaj so glavne pomanjkljivosti Jonasove teodiceje? Prvič bi Jonas lahko na analogen način tako kot v svojem dokazu za obstoj Boga iz zgodovine<sup>56</sup> tudi tukaj trdil, da lahko človek govori o zlu le na podlagi intuicije dobrega. Kot mora v omenjenem dokazu obstajati neko zadnje merilo za razlikovanje resničnega in napačnega, in to je večna resnica, tako bi lahko človek trdil, preneseno na področje zlega in dobrega, da mora obstajati tudi zadnje merilo za razlikovanje zlega in dobrega, in to je večno dobro. Drugič se zdi, da temeljijo Jonasovi ugovori proti vsemogočnosti Boga na neustreznem pojmovanju božje vsemogočnosti. Že zaključek razlage moči na goli mehanski ravni za razlago božje moči je po našem mnenju logično gledano nevzdržen. Še več: tudi znotraj Jonasovega razumevanja moči govor o »božji odpovedi svoji moči« ni dosleden. Potem ko je pisec bralca podučil, da je moč odnos razmerja (da bi bila moč, mora imeti nasprotni pol), govori o (vse)mogočnem Bogu pred dejanjem stvarjenja. Toda pred skrajnim izpraznjenjem Boga ni bilo nobenega nasprotja, na katero bi lahko Bog izvrševal svojo moč, torej tudi ni mogoče govoriti o božji moči. O teh formalnih nedoslednostih se postavlja vprašanje, če se mora vernik po Auschwitzu res povsem odpovedati pojmu božje vsemogočnosti. Krščanska filozofija skuša v nasprotju z metafizično razumljeno vsemogočnostjo božjo vsemogočnost misliti kot moč ljubezni.<sup>57</sup> Ker Bog ljubi človeka, deli svojo moč z nami. On deli to moč z nami, ker jo hoče deliti. Zato zaključí evangeličanski teolog Jüngel: »Če razumemo božjo vsemogočnost kot moč njegove ljubezni in stvarjenje sveta kot delo vsemogočne božje ljubezni, potem nam ni potrebno skupaj z Jonasom govoriti o popolnem poistovetenju Boga s stvarstvom, ki ga je on ustvaril.«<sup>58</sup> V paradoksnem položaju upravičenja vsedobrega in vsemogočnega Boga pred zlom v svetu gleda krščanska teologija na podobo trpečega Božjega Sina na križu. Isti teolog piše: »Tukaj, na križu Jezusa Kristusa doživljamo tisto božjo nemoč, ki kot nemoč ljubezni ne uniči vsemogočnosti ljubezni, temveč jo šele tvori.«<sup>59</sup> Bog se je v smrti in vstajenju Jezusa Kristusa razodel kot vsemogočnost ljubezni. Trpljenje in smrt nimata poslednje besede, kajti s svojo smrtjo je Jezus Kristus premagal smrt.

---

brezbožen, mi je misel na Boga nevzdržna. Verni, bodisi jud ali kristjan, pa lahko na to odgovarja: samo ker Bog obstaja, lahko vzdržim ob misli na Auschwitz« (H. Küng, *Das Judentum*, München 1991, 732).

<sup>55</sup> H. Jonas, *Dem bösen Ende näher*, 26.

<sup>56</sup> Prim. H. Jonas, *Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, v: H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 50-80.

<sup>57</sup> Prim. G. Greshake, *Wenn Leid mein Leben lähmt. Leiden – Preis der Liebe?*, Herder, Freiburg 1992.

<sup>58</sup> E. Jüngel, *Gottes ursprüngliches Anfangen als Schöpferische Selbstbegrenzung*, v: E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen*, München 1990, zv. 3, 151-162, 272.

<sup>59</sup> E. Jüngel, *n. d.*, 273.

Nenazadnje pa ostane zlo v svetu tudi za kristjana uganka. Pravzaprav tudi *mora* ostati uganka.<sup>60</sup> Nobena še tako izvirna razlaga zla spričo usmiljene božje ljubezni ne more zanikati ali zmanjšati izkušnje trpljenja. Z izkušnjo trpljenja se je potrebno soočiti, ne smemo je preprosto obiti. Trpljenje je in ostane nerazvozlan del človeškega obstoja v tem svetu. Zato nekateri teologi predlagajo spričo nujne racionalne nemosti pred trpljenjem, da bi lahko ob tej izkušnji bolj usmerili pogled na estetično komponento verskega jezika. V smislu krščanske tradicije lahko ob pogledu na križ zberemo svoje osebne izkušnje bolečine in trpljenja.<sup>61</sup> Ob tem bi lahko pomislili na Jezusovo molitev na križu: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil.« Psalm 22 nadaljuje: »Moj Bog, kličem podnevi, pa me ne uslišiš, ponoči, pa ni pomiritve zame.« Podobno sporočilo nam daje tudi Jobova knjiga, na katero se sklicuje tudi Jonas pri svojem pojmovanju Boga. Vendar Jonas zanemarja, da racionalne razlage Jobovih prijateljev niso pravilne, da tudi Bog sam ne daje dokončnega odgovora, zakaj je Job trpel. V svojem odgovoru Bog pokaže Jobu na čudovito lepoto stvarstva, v katerem tudi trpeči ne more nič drugega kot nemo strmeti. Jonas pa vendar želi racionalno razložiti obstoj trpljenja in zla v svetu.

Vprašanje, ki se postavlja, je, ali je razumljivost dejansko eden od ključnih bibličnih atributov Boga, kot hoče to videti Jonas. Judovska vera po njegovem prepričanju izključuje vsakršno fideistično iracionalno predstavo Boga: »Naš nauk, tora, temelji in vztraja na tem, da moremo Boga razumeti, seveda ne popolnoma, ampak nekaj od njega – od njegove volje, njegovih namer in celo od njegovega bistva, kajti to nam je on razodel.«<sup>62</sup> Povsem skriti Bog, »deus absconditus« bi bil za biblično predstavo nesprejemljiv. Pojem razodetja predpostavlja, da more človek razumeti božjo govorico. Vendar se tukaj postavljajo naslednja vprašanja: Je mogoče ves božji govor zreducirati na popolno razumljivost? Bi bil Bog, ki v nekem smislu ne bi bil *absconditus*, še Bog? Ali ni ravno biblična vera tista, ki kliče človeka v neznanu deželo? Pomislimo le na Abrahamovo zgodbo. Tudi judovstvo pozna *skritega* Boga. Zato se zdi, da je Jonasovo vztrajanje na razumljivosti Boga manj v skladu z judovsko tradicijo kot z novodobnimi poskusi, da bi opravičili Boga zaradi zla v svetu.

## 5. Sklep: razumevanje Boga kot podlaga etike

Etika odgovornosti za prihodnost je pri Jonasu odvisna od osebne predstave Boga. Zaradi skrajnega izpraznjenja Boga se človeški svobodi pripisuje

<sup>60</sup> Za nazorno analizo nerešljivosti teodicejskega vprašanja glej: N. Hoerster, *Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems*, v: *Theologie und Philosophie* 60 (1985), 400-409.

<sup>61</sup> Prim. J. Kunstmann, *Theodizee. Vom theologischen Sinn einer unabschließbaren Frage*, v: *Evangelische Theologie* 59 (1999), 92-108, 106.

<sup>62</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 203.

absolutni značaj. Zato soglašamo z izjavo Müllerja: »Ta mit utemeljuje patos, s katerim Jonas govori o odgovornosti.«<sup>63</sup> Toda Jonas se zaveda, da s svojim mitom ne more današnjega človeka spodbuditi k odgovornemu delovanju, zato v *Principu odgovornosti* nikjer ne omenja svojega teološkega nazora.

Nenazadnje pa je tudi res, da si je težko predstavljati, da bi takšno razumevanje Boga poželo ravno veliko navdušenja pri ljudeh. Bog, ki sploh nima moči glede prihodnosti, ki ne nudi nobenega varstva in gotovosti, ki je povsem odvisen od človekovega delovanja, za postmoderne človeka ni ravno najbolj privlačen. Preveliko poudarjanje človeške svobode in odgovornosti, ki odseva iz Jonasovega razumevanja Boga, postane s tem kontraproduktivno. Za Jonasa samega – tega ne smemo izgubiti izpred oči – pa je ravno to razumevanje Boga postalo izvir njegovega neutrudljivega dela za nadaljevanje pustolovščine sveta.

---

<sup>63</sup> W. E. Müller, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Athenäum, Frankfurt 1988, 64.



Metod Benedik

## Der Laibacher Bischof Tomaž Hren (1597-1630) und seine nachtridentinischen Reformbestrebungen

**Povzetek:** *Ljubljanski škof Tomaž Hren (1597-1630) in njegova potridentinska reformna prizadevanja*

Ljubljanski škofje so se že kmalu po nastopu Martina Lutra začeli soočati s pojavom protestantizma na svojem področju. Proti njemu so nastopali v povezavi z nadvojvodi Notranje Avstrije. Najvidnejše mesto med njimi pripada Tomažu Hrenu (1597-1630), ki je proti protestantizmu deloval v skladu z nadvojvodo Ferdinandom, istočasno pa si prizadeval za prenovo katolištva v duhu tridentinskih smernic. S tem namenom je večkrat vizitiral župnije Ljubljanske škofije, ki je takrat bila sestavljena iz več otokov znotraj oglejskega patriarhata na Kranjskem, Štajerskem in Koroškem. Redno vsako leto je skliceval škofijsko sinodo v Gornjem Gradu; opozarjal je na napake in jih skušal odpravljati, sinode pa so služile tudi za »permanentno izobraževanje« duhovnikov in za njihovo duhovno poglobljanje. Novo življenje je vdihnil semenišču v Gornjem Gradu (Collegium Marianum). Čeprav se je nov način vzgoje in izobraževanja duhovniških kandidatov po tridentinskih smernicah le počasi uveljavljal, se je vendar začela postopno porajati nova, za pastoralno delo temeljiteje pripravljena duhovščina. Vsekakor je škof Hren s svojimi prizadevanji na različnih področjih veliko pripomogel, da je v Ljubljanski škofiji in širše na slovenskih tleh zaživela tridentinska prenova in da se je katolištvo na tem področju v 17. stoletju spet poglobilo.

*Ključne besede:* Tridentinski koncil, katoliška prenova, Tomaž Hren, kanonična vizitacija, škofijska sinoda, župnija, vzgoja duhovnikov, semenišče.

**Summary:** *Bishop of Ljubljana Thomas Hren (1597-1630) and his Post-Tridentine Reform Efforts*

Soon after the appearance of Martin Luther the bishops of Ljubljana had to face the phenomenon of protestantism. They stood up against it in connection with the Archdukes of Inner Austria. The most important of them was the bishop Thomas Hren (1597-1630), who acted against protestantism in accordance with Archduke Ferdinand and at the same time endeavoured to renew catholicism in the spirit of the Tridentine guidelines. With this intention in mind he frequently visited the parishes of the diocese of Ljubljana, which, at the time, consisted of several »islands« within the patriarchate of Aquileia in Carniola, Styria and Carinthia. Regularly every year he convoked the diocesan synod at Gornji Grad; he drew attention to the mistakes of the priests and tried to make them correct them, the synods also served as some kind of »permanent education« and spiritual retreats of the priests. He gave new life to the seminary at Gornji Grad (Collegium Marianum). Though the new way of educating the candidates for priesthood according to the Tridentine guidelines only slowly gained acceptance, a new clergy, who was better prepared for pastoral work, gradually began to appear. By his various endeavours bishop Hren certainly largely contributed to the Tridentine renewal in the diocese of Ljubljana and elsewhere in Slovenia and to catholicism in this area becoming deeper again in the 17th century.

*Key words:* Council of Trent, Catholic renewal, Thomas Hren, canonical visitation, diocesan synod, parish, education of priests, seminary.



Opus reformationis catholicae posttridentinae, initiatum ab episcopo Labacensi (Ljubljana) Janez Tavčar (1580-1597), magno cum zelo ab eius successore Thoma Hren (1597-1630) continuatum fuit. Ille episcopus per plus quam tria decennia ad renovationem religionis et vitae catholicae in sua dioecesi Labacensi assidue opus dedit. Compluries parrochias canonice visitavit. Apud residentiam suam Gornji Grad ab eius praedecessore fundatum seminarium secundum constitutiones tridentinas renovavit. Synodus dioecesanae, annuatim ab eo convocatae, efficientem partem in reformatione cleri habebant.

Das Erzbistum Laibach (Ljubljana, bis 1961 Bistum) zählt laut dem *Jahrbuch der Kirche in Slowenien für das Jahr 2000* 857.042 Einwohner, davon 643.596 Katholiken; die Erzdiözese ist in 305 Pfarreien eingeteilt und erstreckt sich auf einer Bodenfläche von 8.542 km<sup>2</sup> in Zentralslowenien, zwischen den Grenzen zu Österreich und zu Kroatien.<sup>1</sup> In den letzten zwei Jahrhunderten erlebten ihre Grenzen noch kleinere Veränderungen. Die geographische Ausdehnung wurde ihr durch die josephinischen Reformen zugeteilt und deckt sich im Grossen und Ganzen mit den Grenzen des Landes Krain. Seit ihrer Gründung 1461 (bestätigt durch Papst Pius II. am 6. September 1462) bis zu der damaligen Zeit sah sie wesentlich anders aus. Im Hintergrund spiegeln sich einige typische Umstände jener Zeit wider. Hinsichtlich der Kirchenverwaltung war das ganze slowenische Territorium südlich der Drau dem Patriarchat von Aquileja untergeordnet. Die weltliche Macht innerhalb des Patriarchats war jedoch geteilt: den friaulischen Teil beanspruchte für sich die Republik Venedig, im größten Teil der südslowenischen Länder waren aber die Habsburger weltliche Herren, die auf keinen Fall wünschten, dass die Patriarchen als Venedigs treue Untertanen bei der Ausübung ihrer Jurisdiktion den Einfluss der Venezianer in den österreichischen Ländern ausbreiten würden. Kaiser Friedrich nützte sein *ius reformandi* aus und gründete ein Bistum, das nach seiner Vorstellung den ganzen österreichischen Teil des Patriarchats umfassen sollte, also alle slowenischen Länder südlich der Drau außer dem Land Görz. Aquileja widersetzte sich diesem Plan mit aller Entschiedenheit. Die neue Diözese umfasste daher kein abgerundetes Territorium, sondern bestand aus einzelnen Pfarreien, in der Tat aus sechs Inseln in Krain, der Steiermark und Kärnten. Ihr wurde seltsamerweise sogar die Pfarrei des hl. Nikolaus bei Villach zugeteilt, also ein Territorium nördlich der Drau, auf dem Gebiet der Salzburger Jurisdiktion. Solche Zerstückelung, aber auch noch andere Gründe regten den Laibacher Bischof Karel Janez Herberstein (1772-1787) an, dass er sich mit allen Kräften für die Reform der Diözesangrenzen unter Joseph II. einsetzte. Seine Bemühungen waren von Erfolg begleitet.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Letopis Cerkve na Slovenskem 2000*, Ljubljana 2000, 121 f.

<sup>2</sup> F. M. Dolinar, *Oris zgodovinske podobe ljubljanske (nad)škofije*, In: *Tvoja in moja Cerkve*, Ljubljana 1982, 61 f.; J. Gruden, *Cerkvene razmere med Slovenci v XV. stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije*, Ljubljana 1908, 41-59.

Die Laibacher Bischöfe mussten sich alsbald mit der protestantischen Reformation auseinandersetzen. Krištof Ravbar (1488-1536) stellte bereits im Jahr 1525 fest, dass »die Prediger eine große Verwirrung im Lande hervorriefen, denn sie verursachen Zwistigkeiten und Unruhe«. <sup>3</sup> Um das Fortschreiten des Protestantismus einzudämmen, wurden in der Südsteiermark in den folgenden zwei Jahrzehnten zwei landesfürstliche Visitationen vorgenommen: in den Jahren 1544 und 1545 Visitation der Pfarreien und Klöster, 1561 aber noch einmal Visitation der Klöster und ähnlicher geistlicher Einrichtungen. In Ljubljana sammelten sich allmählich die Sympathisanten der Reformation um den Kanoniker und seit 1544 Domprediger Primož Trubar, <sup>4</sup> der immer offener im Geiste der Reformation wirkte. Bischof Urban Textor (1543-1558) erreichte bei König Ferdinand, dass dieser gegen Trubar Haftbefehl erließ. Trubar zog allerdings rechtzeitig nach Deutschland und verbreitete von dort aus die Ideen Luthers mit gedrucktem Wort. Textor gehört zu den ausgeprägtesten Persönlichkeiten der Reformationszeit an. Sein Kampf gegen die Reformation war scharf, aber immer auf die Sorge um die Erziehung, Ausbildung und Wissenschaft gerichtet. Mit seinen Ideen entwarf er ohne Zweifel die Hauptumrisse nicht nur der Gegenreformation, sondern auch und viel mehr der späteren katholischen Erneuerung. Die größten Erfolge in der Gegenreformation und in der späteren katholischen Erneuerung erreichte Textor dadurch, dass er als Hofprediger, Beichtvater und Pönitentiarius König Ferdinands I. (1531 König, 1556-64 Kaiser) wesentlichen Beitrag leistete, dass die Jesuiten sich in den österreichischen Ländern ansiedelten, und unmittelbar der Gründung der Jesuitenkollegien in Wien 1551 und in Prag beitrug, war aber auch Mitbegründer der Kollegien in Innsbruck und Ingolstadt. <sup>5</sup> In der Zeit von

<sup>3</sup> *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, Hg. von M. Benedik, Celje 1991, 118.

<sup>4</sup> Primož Trubar (1508-1586), Kanoniker im Dom zu Laibach, zweifellos die führende Persönlichkeit des slowenischen Protestantismus, nachher Prädikant in Rothenburg/Tauber, verfasste 1550 Katechismus in slowenischer Sprache und dazu ein Abecedarium, übersetzte das ganze Neue Testament und Psalmen in slowenische Sprache sowie mehrere Schriften Luthers und Melanchtons. Eine Persönlichkeit, die jedenfalls sehr wichtige Rolle spielt sowohl in der Kirchengeschichte wie auch in der Kulturgeschichte Sloweniens.

<sup>5</sup> P. Belič, *Prva tri desetletja Družbe Jezusove in Slovenci (1546-1569)*, In: *Zgodovinski časopis* 43 (1989), 201-220, 335-348, hier 205 f; L. Kovačič, *Prvi stiki Slovencev z jezuiti v Ignacijevem času*, In: *Redovništvo na Slovenskem* 3, Jezuiti, Ljubljana 1992, 70f. Die erhaltenen Briefe des Bischofs zeigen seine hohe Achtung gegenüber der Gesellschaft Jesu, in der er die wirksamste Kraft für die Erneuerung der Kirche und die Durchführung der katholischen Reform in den innerösterreichischen Ländern sah. In Wien lernte er P. Nikolaus Bobadila und später P. Claudius Jajus kennen. Die enge Verbundenheit des Bischofs mit den Jesuiten manifestierte sich schließlich durch die Tatsache, dass er gleich, als erster, nach der Gründung des Germanikums in Rom Alumnus aus seiner Diözese dorthin schickte. Vgl. F. M. Dolinar, *Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597-1704*, Dissertatio ad Doctoratum, Ljubljana 1976, 26.

Bischof Peter Seebach (1558-1568) beginnt in Ljubljana die unabhängige slowenische protestantische Kirche unter Primož Trubar als Superintendent zu wirken. Der Protestantismus wird in den folgenden Jahren noch stärker. Entschiedener tritt gegen ihn Bischof Janez Tavčar (1580-1597) auf. In Verbindung mit den Bischöfen von Brixen und Freising, die in Krain größere Landbesitze hatten, wendet er sich gegen die Protestanten und arbeitet ein Programm aus, das von seinem Nachfolger voll ins Leben umgesetzt werden sollte. Er führt eine Reihe von Visitationen durch, ruft alle Jahre die Synode der Diözesanpriester zusammen, schließt ins unmittelbare Erneuerungswerk auch Jesuiten und Kapuziner ein. Die Kapuziner haben dank seiner Vermittlung auch ihr Kloster in Görz gegründet, dem sehr schnell zahlreiche andere folgten.<sup>6</sup> Die Jesuiten kommen nach Ljubljana 1597 und bereits in diesem Jahr beginnen sie mit dem Unterricht in zwei Gymnasialklassen. Im Jahr 1589 gründet er in Gornji Grad (Oberburg) im Sinn der Trienter Konzilsbeschlüsse ein Priesterseminar, in dem künftige Priester der Laibacher Diözese studieren sollten.<sup>7</sup>

Unter den Bischöfen, die ausgesprochen mit dem Landesfürsten im Kampf gegen den Protestantismus zusammenarbeiten und sich zugleich in der katholischen Erneuerung laut den tridentischen Grundsätzen abzeichnen und auf diese Weise auf die Umstände in ganz Innerösterreich Einfluss ausüben, muss man allerdings Georg Stobäus von Palmburg, Bischof von Lavant (1584-1618) erwähnen. In einer umfangreichen Denkschrift vom 20. August 1598 legt er dem Grazer Erzherzog sein Programm für die Kirchenerneuerung vor, das von Ferdinand angenommen und in erster Linie durch die Bischöfe Martin Brenner von Seckau und Tomaž Hren von Ljubljana ausgeführt wird. Die Hauptpunkte des Stobäus' Programms lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: trotz dem Krieg mit den Türken und trotz anderen Bedenken muss mit der Glaubenserneuerung sofort angefangen werden; gegen die Andersgläubigen darf auf keinen Fall Waffe gebraucht werden (er widerspricht entschieden der Einführung der Inquisition, wie sie von dem Grazer Nuntius Portia vorgeschlagen wurde!), denn die Gewalt kann keinen wahren Erfolg haben; der Augsburger Grundsatz »*cuius*

<sup>6</sup> Vgl. M. Benedik, *Die Kapuziner in Slowenien 1600-1750*, Dissertationsarbeit, Roma 1973.

<sup>7</sup> Die Hauptprobleme, mit denen Bischof Tavčar bei seinen Visitationen der Diözese konfrontiert wurde, bestanden in der unwürdigen Lebensführung der Priester und dem unter den Adelligen und Bürgern stark verbreiteten Protestantismus. Materiell waren die Pfarreien damals verhältnismäßig gut ausgestattet und versorgt. Sein Bericht nach Rom über den Zustand in der Diözese im Jahre 1589 unterscheidet sich beträchtlich von seinem Visitationsprotokoll, in dem er uns ein weniger vollständiges Bild des geistlichen, religiösen und materiellen Stands der Diözese gibt. F. M. Dolinar, *Zapisi škofa Janeza Tavčarja o stanju v ljubljanski škofiji*, in: *Acta Ecclesiastica Sloveniae* 3 (1981) 47-79.

*regio, eius et religio*« aus dem Jahr 1555 muss vollständig zur Geltung gebracht werden: wer diesem Grundsatz sich nicht unterwerfen will, soll auswandern; die öffentlichen Auseinandersetzungen sollen vermieden werden, denn in der Regel führen sie in gegenseitige Anklagen und Rufmord; die Reform soll schrittweise und nicht in allen Ständen gleichzeitig eingeführt werden; zuerst sollen aus den Städten und Märkten die Prädikanten ausgetrieben werden.<sup>8</sup> Diese Grundsätze sind auch für Tomaž Hren der Ausgang seiner Tätigkeit, als er von Ferdinand zum Leiter der landesfürstlichen Religions-Reformationskommission für Krain bestimmt wird. Es soll dabei sogleich bemerkt werden, dass das Schwergewicht des Bischof-samtes Hrens in guten drei Jahrzehnten auf die positive Tätigkeit der Re-katholisierung und Belebung des praktischen Glaubenslebens nach den Richtlinien des Tridentinums und mit Hilfe seiner Anregungen ausgerichtet ist.

Die zentrale Persönlichkeit der nachtridentischen katholischen Erneuerung in der Laibacher Diözese ist zweifelsohne ihr neunter Bischof Tomaž Hren (1597-1630).

Sehen wir in kurzem Abriss sein *curriculum* an. Er wurde am 13. Nov. 1560 in Ljubljana geboren. Sein Vater Lenart, wohlhabender Stadtbürger, mehrmals Richter und Bürgermeister, war Anhänger des Protestantismus und im Jahr 1565 unter den Gesandten, die am Grazer Hof zugunsten Primož Trubar vermittelten, damit dieser im Heimatlande hätte bleiben dürfen. So empfing Tomaž in früher Jugend die Erziehung im Geiste des Protestantismus. Aber schon in seinem achten Lebensjahr stirbt sein Vater und er wird von seinem Onkel Gašper Žitnik, einem einflussreichen Professor in Wien, aufgenommen.<sup>9</sup> Er schickt den Neffen in die Abtei Admont (1569-1573), wo er sich endgültig für den katholischen Glauben entscheidet. Die Schulung setzt er bei den Jesuiten in Graz (1573-1579) fort, in der Zwischenzeit wird er Benefiziat der Kapelle in der Pfarrkirche in Celje. In Wien studiert er Philosophie (1573-1579) und will mit dem Jurastudium in Padua fortsetzen, letztlich wählt er den geistlichen Stand und wird im Jahr

<sup>8</sup> A. P. Hieronymus Lombardi SJ, *Georgii Stobaei de Palmburgo Epistolae ad diversos*, Vienna 1758, 13-17.

<sup>9</sup> Gašper Žitnik, Bruder Hrens Mutter Ursula, Doktor Juris, dozierte Ethik an der artistischen Fakultät in Wien, war 1567 ihr Dekan, 1569 Vorstand des Wiener Kollegs und seit 1570 bis zum Tode Hofrat in Graz. Im Jahre 1571 wurde er zum comes palatinus mit folgenden Befugnissen ernannt: Ernennung der Notare, Uneheliche für legitim zu erklären, Adoptionen zu bestätigen, Volljährigkeit bekannt zu machen. Žitnik hatte einen ersichtlichen Anteil bei der Bekämpfung des Protestantismus zur Zeit des Erzherzogs Karl, was den protestantischen Ständen nicht verborgen blieb und auch in den kirchlichen Kreisen konnte er einen starken Einfluss ausüben. Vom Erzherzog hoch geschätzt und mehrmals preisgekrönt. Vgl. *Slovenski biografski leksikon IV*, Ljubljana 1980-1991, 976.

1588 zum Priester geweiht. Im gleichen Jahr kehrt er als Kanoniker und Domprediger nach Ljubljana zurück; er übernimmt also die selbe Amtsstelle, die einst der führende slowenische Protestant Primož Trubar innehatte. Aus dieser Zeit sind seine Bemühungen um die Erneuerung einiger alter christlicher Bräuche zu nennen, die vom Protestantismus abgeschafft worden waren. In seinem Kalender erwähnt er ausdrücklich das Fest des Stadtpatrons, des hl. Georgs in der Kapelle des Laibacher Schlosses, das 1597, also nach 37 Jahren wiederum feierlich begangen wird. Nach dem Tod des Dekans Zamujen wird er 1596 zum Dekan des Laibacher Domkapitels ernannt. Bischof Tavčar empfahl ihn schon früher dem Erzherzog Ferdinand als seinen Nachfolger und als am 24. August 1597 Tavčar gestorben war, übernimmt Hren tatsächlich die Leitung der Laibacher Diözese. Wegen bössartiger Verleumdungen vonseiten des Grazer Nuntius' Hieronymus Portia und des Triester Bischofs Ursino de Bertis hat sich die Bestätigung in Rom sehr hinausgezogen.<sup>10</sup> Die Bischofsweihe konnte somit erst am 12.

<sup>10</sup> Mit der Ernennung Hrens zum Bischof von Laibach scheiterten die Pläne von beiden: Nuntius Portia, Bischof von kleiner Diözese Adria strebte die einkunftsreichere Diözese Triest an, Ursino de Bertis, Bischof von Triest behielt aber den Bischofsitz von Laibach im Auge. Nun sind ihre Pläne zunichte geworden. Seitens des Nuntius erhoben sich gegen Hren ekelhafte Verleumdungen, die auch seine Grazer Nachfolger Salvago und Paravicini weiterführten. De Bertis, vom Patriarchen zum bevollmächtigten Visitator in aquilejischen Pfarreien auf dem slowenischen Boden ernannt, versuchte dem Bischof Hren ständig Schwierigkeiten zu bereiten. In seinem Protokoll für Oktober 1611 schreibt Hren: »*Visitatio Patriarchalis per Reverendum Dominum Ursinum de Berthis, Episcopum Tergestinum, utpote Patriarchalem Vistitorem generalem hac estate per Carniolam utramque facta est, cui a Serenissimo Archiduce Ferdinando etc. adiuncti fuimus commissarii (scilicet ne quid clerus detrimenti, aut Serenissimus Dominus et Princeps noster praeiudicii suae pateretur auctoritatis. NB. Et haec commissio, si Visitator ad Styriam et Cilliensem comitatum perrexerit, una simulque continuabitur) ego et magnificus Dominus Josephus Panigoll, Vicedominus Carniolae, qui tamen aegritudine impeditus adesse non potuit. Et dictus Visitator Episcopus Tergestinus pro suo, quem semper erga Episcopos et hunc Labacensem Episcopatum gessit hostili affectu pravo et Furlanico (nam fieri Episcopus Labacensis post obitum Reverendissimi Joannis Tautsheri p.m. cupiebat ambitiosissime, at passus fuit repulsum, quam necdum potest decoquere) intulit gravia huic Dioecesi, contemptis praemonitionibus nostris per iudicia, tam in Carthusia Frydnicensi, ubi SS. Chrismatis Sacramentum, adductis ex Zirkhniza studio inidipsum hominibus contulit et duo Altaria consecravit. Item quoque in monasterio Fontis Mariae prope Landtstrass ...Occurimu ei atque resistimus in persona Crainburgi, nec ulla ratione ingredi templum parochiale minus celebrare permissimus.*« (NŠAL, *Volumen Primum Primi Protocolli Pontificalium*, 343). In seiner *Bemerkungen zur Apostolischen Visitation* im Jahre 1620/21 schreibt Hren im Protokoll: »*Ad eundem plane modum etiam Prima Apostolica Visitatio Anno 1607. & 1608. per Illustrissimum D. Joannem Bapt. Salvagum Epum Lunensem Sarzanensem etiam Nuntium Apostolicum, (nitente Hieronymo Comite Portia Episcopo Adriae, Sub Papa Clemente Octavo, Graetii Nuntio, eo quod repulsum ipse in Epatu Tergestino; et Ursinus Bertis in Labacensi obtinendo, passi fuissent, et exinde odio ac dolore illius repulsae, toto vitae suae tempore, in me ardebant) peracta fuit. In qua cum magnas Adver-*

September 1599 erfolgen. In den Jahren 1600-1603 leitete Hren nach Ferdinands Auftrag die landesfürstliche Religions-Reformationskommission für Krain. Zur gleichen Zeit setzte er sich ein, die Priester möglichst gut für die wirksame Pastoralarbeit zu befähigen, besonders für die echte Evangelienverkündigung. In diesem Sinne erreichte er in Rom, dass sechs seine Priester (es geht zweifelsohne um die Lehrer im Priesterseminar in Gornji Grad) die protestantische Bibelübersetzung von Dalmatin gebrauchen durften; diese Genehmigung erweiterte er nochmals im Jahr 1621.<sup>11</sup> Im Jahr 1605 brachte er das von seinem Vorgänger Tavčar gegründete Priesterseminar in Gornji Grad, Collegium Marianum, zurück ins Leben und gab ihm Sonderanweisungen. Gerade die Bemühungen Hrens um eine gute geistliche und intellektuelle Vorbereitung der Priesterkandidaten ist ein bezeichnender Zug seiner Erneuerungstätigkeit. Zu diesem Werk zieht er auch die Kapuziner an und im Jahr 1606 segnet er in Ljubljana den Grundstein für ihr Kloster, dem bald Klöster in anderen slowenischen Städten folgen.<sup>12</sup> In den Jahren 1614-1621 war er Statthalter in Graz, was ihn auf keinen Fall hinderte, immer wieder in sein Bistum zurückzukehren und sein Bischofsamt zu führen, was er sorgsam in seinem Protokoll verzeichnete. Sein gute drei Jahrzehnte dauerndes Bischofsamt in Ljubljana verlief ununterbrochen im Zeichen seines Einsatzes für die katholische Erneuerung; in diesen Einsatz war auch seine Tätigkeit als Statthalter in Interessen des ganzen Innerösterreichs eingeflochten. Schauen wir uns einige bezeichnende Bereiche seiner Tätigkeit an.

### Die Visitationen des Bischofs Hren

Das Konzil von Trient erwähnt mehrmals die Visitation als außerordentlich wirksames Mittel für die Kirchnerneuerung und die Vertiefung des religiösen Lebens. Die Visitation des Ordinarius dehnte es auf alle Kirchen- und Laienstiftungen (z.B. Bruderschaften) aus, die unmittelbar oder

---

sarii variasque tenderent insidias, in iis tandem deprehensi, victi ac prostrati contabuerunt. Atque sic ubi laqueum mihi interitumque procurare cupiebant, Coronam potius gloriae & laudis Capiti meo imposuere. Et sic mentitur iniquitas sibi. Sic eadem os suum oppilat. Et sic Invidus alterius rebus macrescit opiniis.« (NŠAL, *Volumen Secundum Primi Protocolli Pontificalium*, 263).

<sup>11</sup> Jurij Dalmatin, neben Primož Trubar einer der bekanntesten slowenischen Protestanten, übersetzte die gesamte Bibel in die slowenische Sprache. Sie erschien im Jahre 1584 in Tübingen. Zweifellos haben sich gerade durch die Bemühungen um ihre Verwendung seitens der katholischen Priester sehr viele Originaldrucke erhalten. Unter den aus Rom empfangenen Genehmigungen befindet sich mit dem Datum 12. Juni 1602 auch die folgende: »Item legendi libros haereticos pro sex meis sacerdotibus quos idoneos indicavero a S. Inquisitionis Officio Illmis. Dnis. Cardinalibus accepti« (NŠAL, Ljubljana, Listine 15).

<sup>12</sup> Vgl. M. Benedik, *Die Kapuziner*, s. Anm. 6.

nur mittelbar im religiösen Leben der Bevölkerung in der Diözese mitwirkten. Nach den Konzilsanweisungen sollten die Bischöfe wieder dies werden, was sie in der Tat sein müssen: unmittelbare und verantwortliche Seelsorger ihrer Diözesen. Diese und noch andere Hinweise, gerichtet an Bischöfe und Priester, bauten allmählich durch ihre Verwirklichung *die tridentische Kirche* auf.<sup>13</sup> Dabei sind die Visitationen der Bischöfe –Ordinarien bzw. ihrer Bevollmächtigten von den *apostolischen Visitationen* zu unterscheiden, die auf einem bestimmten Territorium im Auftrag des Apostolischen Stuhls durch die Nuntien oder die dazu bestimmten apostolischen Visitatoren durchgeführt wurden.

Sowohl die erste wie auch die zweite Visitationsart beginnen in der nachtridentischen Zeit auch auf dem slowenischen Boden sich zu behaupten. Es sollen nur einige von ihnen erwähnt werden! Auf Anlass Erzherzog Karls und im Auftrag Papst Pius' V. wurden im Jahre 1570 einige Habsburger Teile des aquilejischen Patriarchats (Friaul, Brda, Goriška) durch Jernej Portia, den Abt aus Mužac (Moggio Udinese), visitiert. In der Laibacher Diözese führt die regelmäßigen Visitationen nach den tridentischen Anweisungen bald nach seinem Antritt 1580 Bischof Janez Tavčar ein, einige Jahre später der Lavantiner Bischof Jurij Stobej in seiner und Martin Brenner, Bischof von Seckau, in seiner Diözese. Im Jahre 1593 wurden alle dem Patriarchat von Aquileja unterstellten slowenischen Länder durch den Patriarchen Francesco Barbaro visitiert, der darüber einen umfangreichen Bericht Papst Clemens VIII. schickte. So behaupteten sich die Visitationen schrittweise gegen Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts als sehr wichtiges Pastoralmittel nicht nur im Dienste der katholischen Kirchenerneuerung, sondern viel mehr als ihre geordnete, gestimmte und fruchtbare

<sup>13</sup> Sessio VII: »Beneficia ecclesiastica curata, quae cathedralis, collegiatis seu aliis ecclesiis vel monasteriis, beneficiis seu collegiis aut piis locis quibuscumque perpetuo unita et anexa reperiuntur, ab ordinariis locorum annis singulis visitentur, qui sollicitè providere procurent, ut per idoneos vicarios animarum curam laudabiliter exerceatur.« Sessio XXI: »Quaecumque in dioecesi ad Dei cultum spectant, ab ordinario diligenter curari atque iis, ubi oportet, provideri aequum est. Propterea commendata monasteria, etiam abbatiae, prioratus et praepositurae nuncupata ... ab episcopis, etiam tamquam apostolicae sedis delegatis, annis singulis visitentur.« Sessio XXII: »Episcopi, etiam tamquam sedis apostolicae delegati, in casibus a iure concessis omnium piarum dispositionum, tam in ultima voluntate, quam inter vivos, sint executores, habeant ius visitandi hospitalia, collegia quaecumque ac confraternitates laicorum, etiam quas scholas sive quocumque alio nomine vocant.« Sessio XXIV: »Episcopi propriam dioecesim per se ipsos aut, si legitime impediti fuerint, per suum generalem vicarium aut visitatorem, si quotannis totam propter eius latitudinem visitare non poterunt, saltem maiorem eius partem, ita tamen, ut tota biennio per se vel visitatores suos compleatur, visitare non praetermittant. Visitationum autem omnium istarum praecipuus sit scopus, sanam orthodoxam doctrinam, expulsis haeresibus, inducere, bonos mores tueri, pravos corrigere, populum cohortationibus et admonitionibus ad religionem, pacem innocentiamque accedere.« Vgl. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, 688, 731, 740, 762.

Tätigkeit unter der Leitung der Ortsbischöfe.<sup>14</sup> Es muss dabei bemerkt werden, dass die Visitationen nicht regelmäßig alle zwei Jahre, wie vom Konzil gefordert, durchgeführt wurden, sondern nur gelegentlich und mehrmals auch nur durch die Generalvikare oder andere bevollmächtigte Prälaten.

In der von France Baraga für die *Acta Ecclesiastica Sloveniae*, Nr. 19, zusammengestellten Übersicht des Archivnachlasses von Bischof Hren,<sup>15</sup> sind folgende Visitationen Hrens angeführt:

im Jahr 1600: Črna na Koroškem, Šmihel pri Pliberku (St. Michael ob Bleiburg) samt zwei Kuratkirchen, Šteben pri Globasnici (St. Stefan bei Globasnitz), Slovenj Gradec, Stari trg pri Slovenj Gradcu, Št. Janž pri Velenju und Št. Ilj pri Velenju;

im Jahr 1611: Šteben pri Globasnici, Šmihel pri Pliberku, Slovenj Gradec (Spittalkirche) und Stari trg pri Slovenj Gradcu;

im Jahr 1627: Šentjernej (die Visitation wurde von Propst Gašper Bobek und Kanoniker Tomaž Wuthalitz abgestattet), Žusem, Podčetrtek, Sv. Peter pod Svetimi gorami und Pilštanj;

im Jahr 1628: Vogrče (Rinkenberg);

im Jahr 1629: Šmihel pri Pliberku, Pliberk (Bleiburg), Črna na Koroškem.

Eine genauere Einsicht in die Mappe mit den Visitationsprotokollen im Laibacher Erzdiözesanarchiv<sup>16</sup> besagt, dass neben den angeführten sich noch andere Visitationsprotokolle erhalten haben. Es geht um folgende Visitationen:

im Jahr 1609: Šentjernej (vom Generalvikar Adam Sontner abgestattet, der in seiner Niederlegung neben der Pfarrkirche und den dortigen Umständen auch alle 24 Filialkirchen gut vorgestellt hat);

im Jahr 1611: Št. Ilj pri Velenju;

im Jahr 1624: Ig, Vrhnika, Polhov Gradec, Šentvid, Smlednik, Sora, Šmartno pod Šmarno goro, Vodice, Dob und Krašnja (die Visitationen ebenfalls durch Generalvikar Adam Sontner ausgeführt).

<sup>14</sup> Über den Apostolischen- und Diözesanvisitationen findet man manches in verschiedenen Sammelwerken, die die Kirche der nachtridentinischen Zeit behandeln. Dazu hat manches auch die *Acta Ecclesiastica Sloveniae* (AES), Publikation des Institutes für Kirchengeschichte in Laibach beigetragen: M. Benedik, *Instructio Sedis Apostolicae*, data die 13. aprilis 1592. In: AES 1 (1979), 16-41, mit einer kurzen Übersicht der Probleme, auf welche die Visitatoren besonders aufmerksam sein sollen wie auch mit Anweisungen den Visitatoren; J. Mlinarič, *Der Einsatz der Bischöfe von Seckau, Martin Brenner (1585-1615) und Jakob Eberlein (1615-1633) als Generalvikare der Erzbischöfe von Salzburg für die Erneuerung des katholischen Glaubens in der Steiermark nach den bischöflichen Berichten 1585-1614 und Visitationsprotokollen 1607, 1608 und 1617-1619*, in: AES 5 (1983), 9-225; A. Lavrič, *Visitatio generalis prima diaecesis Labacensis in Carniola 1631*, in: AES 12 (1990), 13-424; M. Benedik – A. Kralj, *Bischofsvisitationen von Thomas Hren 1597-1629 und Bericht an den Apostolischen Stuhl über den Zustand der Diözese 1607*, in: AES 20 (1998), 7-95.

<sup>15</sup> F. Baraga, *Arhivska zapuščina škofa Tomaža Hrena*, in: AES 20 (1998), 97-193.



Der einstige Diözesanarchivar Dr. Maks Miklavčič trug auf die Einbanddecke der erwähnten Mappe noch einige andere Visitationen ein, die sich heutzutage jedoch nicht mehr in der Sammlung befinden: 1610: Stari trg; 1614: Škale, Št. Janž, Št. Iļ pri Velenju, Šoštanj, Solčava, Luče, Ljubno und Ig; 1616: Braslovče mit allen Filialkirchen; 1620: Ig, Sora, Polhov Gradec, Šentvid, Šmartin pri Kranju, Naklo, Vodice, Smladnik, Skočidol, Dvor, Št. Rupert pri Beljaku (St. Rupert bei Villach) und Lipa (Lind ob Velden).

Die Art der Visitationstätigkeit Hrens wird noch durch seine Eintragungen in den Protokollen vervollständigt. Hier schildert er hauptsächlich seine Weihehandlungen, die Visitationen erwähnt er in der Regel nur nebenbei, denn diese nahm er vor bei einer Pontifikalhandlung in einem Ort, dem er in seinen Niederschriften größeres Interesse beimisst. Dabei ist zu bemerken, dass es in so manchem Fall nicht eindeutig ist, ob es sich um eine Bischofsvisitation oder nur um eine Tätigkeit im Rahmen der von ihm in Krain geleiteten Reformationskommission handle. Aus den Protokollen wollen wir hier nur diejenigen herausgreifen, von denen die oben genannten Quellen nichts wissen. Im Juli und August 1601 visitierte und reformierte er die Pfarreien des Archidiaconats Radovljica; er besuchte folgende Pfarreien bzw. Vikariate: Bela peč (Villa Bassa), Kranjska Gora, Jesenice, Srednja vas v Bohinju, Radovljica und Kropa. In der Fastenzeit des Jahres 1602 zog er mit der Reformationskommission nach Unterkrain, »um es von der Verderbtheit des lutherischen Ketzertums zu reinigen« und bei dieser Gelegenheit besuchte er Metlika, Šentjernej, Pleterje und Kostanjevica. Im August 1610 visitierte er Solčava, danach noch »den Pfarrer und die Pfarrei« in Luče und Ljubno. Im August 1614 nahm er Visitation vor und erteilte Firmung in einigen Pfarreien in Oberkrain »*usque ad terminos Carinthiae*« : Jesenice, Kranjska Gora, Dovje, Gorje und Radovljica. Im November des gleichen Jahres übte er Visitation in Ig und in den umliegenden Kirchen aus. Im Oktober 1624 visitierte er die Pfarreien Radovljica, Jesenice, Gorje, Bled, Podbrezje, Naklo, Šmartin, Kranj und Preddvor. Einige Pfarreien (die Namen verschweigt er) visitierten der Generalvikar Adam Sontner und der Diözesankanzler Jurij Planina. Wegen der Seuche in Kärnten und in der Steiermark konnte er in die Laibacher Pfarreien keiner Visitation unterziehen.<sup>17</sup>

Wenn wir die erhaltenen Visitationsprotokolle als auch nur die flüchtigen Erwähnungen der Visitationen in anderen Dokumenten betrachten, dürfen wir den Schluss ziehen, dass Hren seine Diözese nicht regelmäßig und systematisch visitierte. Es muss dabei jedoch bemerkt werden, dass das eine oder das andere Visitationsprotokoll verloren ging – Hren besaß nämlich kein besonderes Protokollbuch und die Niederschriften waren auf den

<sup>16</sup> NŠAL/ŠAL, Vizitacije.

<sup>17</sup> NŠAL, *Volumen Secundum Primi Protocolli Pontificalium*, 332.

Bögen verschiedenen Formats niedergeschrieben; außerdem muss es noch hingewiesen werden, dass der Bischof seine Besuche der einzelnen Ortschaften zusammen mit der Reformationskommission abstattet – diese Besuche sind nicht auf den Beginn seines Bischofsamts begrenzt, sondern reihen sich bis fast zu seinem Lebensende hinaus<sup>18</sup> – und sie als Visitationen ansieht, obwohl sie in der Tat keinen Charakter einer kanonischen Visitation innehaben. Die erhaltenen Protokolle sind kurze Zusammenfassung seiner Visitationen in Krain, der Steiermark und Kärnten, die als vereinzelte Inseln in diesen Ländern das Laibacher Bistum zusammenstellten. Wenn wir auf einer Seite feststellen, dass Hrens Protokolle kein systematisches Bild des Bistums darstellen, ist es andererseits zu berücksichtigen, dass die Darstellung dieser Pfarreien durch die Visitationen in allen drei Ländern eine gute Einsicht in die kirchlichen und religiösen Umstände dreier slowenischer Länder in der Zeitspanne von drei Jahrzehnten bietet. Was den inhaltlichen Überblick der Protokolle anbelangt, wollen wir zuerst bei den Pfarreien bzw. Vikariaten haltmachen, die in der Zeit des Hrens Bischofsamts zwei- oder sogar dreimal visitiert werden sollten.

Schauen wir uns einige typische Beispiele an.

In der Pfarrei Črna na Koroškem<sup>19</sup> hat Hren 2 Visitationen vorgenommen, und zwar in den Jahren 1600 und 1629. Er war in diesem Ort zuerst am 14. Juli 1600. In seinem Protokoll schreibt er, dass die Kirche des hl. Ožbalt (Oswald) einen schön ausgestatteten Hauptaltar im »Chor« hat, das hölzerne Untergestell sei jedoch sofern beschädigt, dass es eine Gefahr für den zelebrierenden Priester darstellt und muss unbedingt repariert werden. Weiter stehen in der Kirche drei Seitenaltäre: Altar Mariens, der hl. Katarina und des hl. Andreas in der Mitte. Für den Altar Mariens sorgt die Bruderschaft, die zwei Äcker, eine Wiese und etwas Geld besitzt. Der Tabernakel ist sauber, das Allerheiligste wird in einem Kelch aufbewahrt, denn die Kirche besitzt keine Monstranz, für die Krankenkommunion wird ein Sonderziborium gebraucht. Im steinernen Taufbecken wird das Taufwasser in einem Messingkessel aufbewahrt. Die Täuflinge pflegten bis dahin drei Paten zu haben, ab nun dürfen es nur zwei sein, was der Pfarrer bei der Predigt bekannt geben soll. Einzuführen ist die Taufmatrikel, in die die

<sup>18</sup> In seinem Protokoll gegen Ende des Jahres 1627 schreibt Hren: »Reformationis Caesareae commissionem per totum Adventum fructuose«, und im Jahre 1628: »Et insuper Reformationis negotium bene ac salubriter hucusque inceptum, Deo cooperante prosequuti sumus (1628).« In: AES 19 (1997), 419.

<sup>19</sup> Im Visitationsprotokoll steht »Visitatio Ecclesiae Parochialis S. Osbaldi in Schwarzenbach«. Ursprünglich war Črna die Filiale der Urfparrei St. Michael b. Bleiburg. Schon vor 1362 wurde sie ein selbständiges Vikariat und als solches im Jahre 1461 zusammen mit der Pfarrei St. Michael der neu gegründeten Diözese Laibach zugeteilt. Črna ist Pfarrei seit 1787. Vgl. Personalstand der Diözese Gurk in Kärnten 1913, Klagenfurt 1913, 88.

Neugetauften, ihre Eltern und Paten eingetragen werden.<sup>20</sup> Nach der Visitation, den 26. Januar 1629 schreibt der Bischof, die Kirche sei mehr oder weniger ordentlich. Das Allerheiligste wird immer noch in einem Kelch aufbewahrt; es soll ein Ziborium angeschafft und das Gefäßchen für das heilige Öl erneuert werden. Nach der Aussage des Mesners Jurij Škrjanc hat der Pfarrer Konkubine Marina, deren Kind vor einem Jahr bei der Kirche bestattet wurde. Der Pfarrer versprach, die Konkubine fortzuschicken und sie unter Drohung hoher Strafe nicht mehr zu beherbergen. Die Filialkirchen werden im Visitationsprotokoll nicht erwähnt.

In der Pfarrei Vrhnika, unweit von Ljubljana, hat Hren am 14. November 1624 Visitation vorgenommen. Mit der Kirche und ihrer Ausstattung scheint der Visitor ziemlich zufrieden zu sein: das Allerheiligste ist auf geeignete Weise aufbewahrt, alle acht Tage wird es neu geweiht, die Taufmatrikel liegt vor, fehlt aber das Trauungsbuch. Die Gefäße mit dem heiligen Öl sind sehr schmutzig. Der Visitor ermahnt den Pfarrer mit allem Ernst und auferlegt ihm die Busse: er soll, kniend vor dem Allerheiligsten, sieben Bußpsalme und Litanei beten. Wegen Glockenläuten herrscht in der Pfarrei eine besondere Sitte. Morgens läutet es zweimal Ave Maria: am ersten Geläut stehen Knechte und Mägde auf, am zweiten Hauswirte und Hausfrauen. Diese schlechte Gewohnheit muss aufgegeben werden und ähnlich wie in der ganzen Diözese sollen die Kirchenglocken morgens, mittags und abends ertönen und dabei sollen die Leute das Gebet Engel des Herrn beten. Alle drei Beschließer meinen, dass der Pfarrer Jakob Bergant und beide Kapläne ihr Amt ordentlich ausüben. Es kommt jedoch vor, dass mal zum Kirchenfest in der Pfarrkirche keine Messe gelesen wird, weil alle drei Priester in Filialkirchen – die sind nicht weniger als 25 – sich aufhalten. In der Pfarrei gibt es keine Kätzer. Die Krankensalbung wird nur selten gespendet, sie soll aber daher öfters in den Predigten behandelt werden. Der Pfarrer muss die Wirtschaftsangelegenheiten genauer regeln. Dem ersten Kaplan, der gerne in die Berge geht und danach noch ins Gasthaus einkehrt, wird es untersagt, der zweite Kaplan muss sich ernster dem Kasuistikstudium widmen.<sup>21</sup>

Aus allen erhaltenen Protokollen der Visitationen, die entweder durch Bischof Hren persönlich oder durch einen seiner Bevollmächtigten ausgeführt wurden, können wir einige gemeinsame Züge feststellen und sie folgendermaßen zusammenfassen: a) die Visitationen der Pfarreien in der Diözese verlaufen in dieser Zeit noch nicht so systematisch, wie man für

<sup>20</sup> Die Anweisung, die Pfarrer sollen die Tauf- und Trauungsmatrikeln (librum Baptizatorum et Copulatorum) einführen, findet man in den Visitationsberichten Hrens öfter. Die Pfarrei Črna hat die Taufmatrike im Jahre 1625 eingeführt. Ebd. 88.

<sup>21</sup> Im Jahre 1624 visitierte manche Pfarreien im Namen des Bischofs sein Generalvikar Adam Sontner. NŠAL/KAL, fasc. 43/9, Vizitacijski zapisnik Adama Sontnerja leta 1624.

etwas spätere Phase sagen kann; der Bischof hat durch seine kanonischen und andersartigen Besichtigungen seiner Pfarreien bzw. der einzelnen Diözesanterritorien dennoch eine gute Einsicht in den Stand der Diözese sowie in die seelsorgerische Tätigkeit der Priester; b) die Kirchen sind mit allem Nötigen für den Gottesdienst mehr oder weniger annehmbar ausgestattet, die Visitatoren bemerken mancherorts jedoch, dass die Pfarrer zu wenig für die Sauberkeit der Kirchen sorgen, zumal es um die liturgischen Geräte geht, die der Aufbewahrung des Allerheiligsten und der heiligen Öle dienen; c) die Priester sind für ihre Sendung größtenteils genügend ausgebildet, es gibt aber auch solche, die nicht mal die Grundwahrheiten kennen, vor allem was das Sakrament der Buße betrifft; in den meisten Pfarreien sind das römische Missale und der römische Katechismus im Gebrauch, Taufmatrikel und Trauungsbücher geführt; d) das Leben der Priester ist abwechslungsreich; die Visitatoren reden in ihren Niederschriften von Priestern, die vorbildlich für die Kirche sorgen, sich eifrig der Pastoralität widmen und persönlich tadellos leben, aber auch von solchen, denen große Mängel vorzuwerfen sind; es wird von mehreren Konkubinatfällen die Rede – das Konkubinat ist jedoch nicht so häufig, wie die einseitige Beschreibung der Umstände jener Zeit es haben möchte; e) die Gläubigen sammeln sich nicht nur zu regelmäßigem Gottesdienst, sondern treffen sich auch als Mitglieder der einzelnen Bruderschaften; die Priester regen sie an, regelmäßiger Sakramente (Bußsakrament, Kommunion, Krankensalbung) zu empfangen, aber auch an regelmäßigen und feststehenden Gebeten wie z. B. Engel des Herrn oder Gebeten fürs Gemeinwohl teilzunehmen.

Die Diözesansynoden sind für den Bischof Hren Grundlage der Restaurierungsbestrebungen in der Diözese. Sie sind Fortsetzung der Reformarbeit, die er mit Hilfe kanonischer Visitationen ausübt, wobei er den Religionsstand unter den Gläubigen und diszipliniere Fragen der Priester kennen lernt. Erkenntnisse und Probleme, die er während der Visitationen wahrnimmt, stellt er auf die Tagesordnung der Synodalversammlungen. In seinem Bericht über den Stand der Diözese schreibt er am 1. September 1616 an Papst Paul V.: »*Dioecesana Synodus singulis annis in residentia Episcopali 6. Febr., quae est festum S. Dorotheae Patronae celebratur, ex praescripto concilii.*«<sup>22</sup> Auch wenn aus allen Berichten, die Bischof Hren an die Päpste schreibt, wie auch aus den Abhandlungen der Erforscher seiner Werke hervorgeht, dass er Synoden alle Jahre einberief, haben sich Bestandteile der Materialien und der Beschlüsse nur weniger Synoden erhalten. Die Synoden finden bis 1621 ausschließlich in Gornji Grad statt, also

<sup>22</sup> ASV, Congregazione del Concilio, Relationes ad limina, Labacum (Labacensis); NŠAL/KAL, *Spisi*, f. 12/3 – 12/5, Hrenova poročila papežu Pavlu V. o razmerah v ljubljanski škofiji 1606-1608, 1616.

dem damaligen Zentrum der Laibacher Diözese, wo Bischof Hren residiert und auch sterben wird, ab diesem Jahr aber auch in Ljubljana, wo die Priester aus dem Krainer Teil der Diözese sich versammeln.

Die ältesten Synodalprotokolle<sup>23</sup> der Zeitepoche Hrens in der Sammlung *Sinode* stammen aus dem Jahr 1604 mit dem Titel *Constitutiones synodales pro clero et dioecesi Labacensi. Promulgatae, ut alias saepius, sic novissime in synodo annua Oberburgi habita 6. Feb. 1604 in festo S. Dorotheae Virginis et Martyris*. Für die Sachkenntnis der Werke und der Verdienste Hrens im Zusammenhang mit der Bewertung, die über ihn Nuntius Salvo<sup>24</sup> aussagte, erhält die Veröffentlichung dieser Beschlüsse noch mehr an Bedeutung. Der Nuntius in seinem Bericht über die Visitation aus dem Jahr 1607 erwähnt das Hrens ernsthafte Reformwerk überhaupt nicht. Im Vergleich mit anderen Synoden, die die alltäglichen Fragen des Kirchenlebens und der Priesterdisziplin behandeln, misst der slowenische Historiker Viktor Steska der Synode aus dem Jahr 1604 eine Umbruchsbedeutung bei und bezeichnet sie als »einen Grenzstein zwischen der älteren Epoche und der Neuzeit«. <sup>25</sup> Auf seiner XXIV. Sitzung definiert das Konzil von Trient den Sakramentalcharakter der christlichen Ehe und gibt das Reformdekret (cap. I. de ref.) *Tametsi* heraus, in dem die Bedingungen für die Gültigkeit der christlichen Ehe vorgeschrieben sind. Hinzugefügt war der Bescheid, dass das Dekret in allen Diözesen Gültigkeit habe, in denen es veröffentlicht wird. So manche Diözese tat es nicht, daher war in ihnen das Dekret nicht gültig; wo es aber veröffentlicht wurde, erhielt es Gesetzeskraft. Gemäß den Konzilsbeschlüssen sollten die Bischöfe das Dekret in allen Pfarreien bekanntmachen und zwar im ersten Jahr etliche Male, später aber je nach den Umständen. Das Dekret sollte dreißig Tage nach der ersten Verkündigung in derselben Pfarrei in Kraft treten. In der Laibacher Diözese wurde das Dekret erst durch den Bischof Tomaž Hren auf der Synode von Gornji Grad am 6. Februar 1604 bekannt gemacht. Dies geschah in lateinischer, deutscher und slowenischer Sprache. Die erhaltene Handschrift enthält die Verkündigung des Dekrets sowie den Grossteil des Konzilsdokuments.

Das Schriftstück über die Synode von Gornji Grad aus dem Jahr 1604 besteht aus drei Teilen: dem Vorwort, dem Dekret für den Klerus und der Veröffentlichung des Dekrets des Trienter Konzils über die Abschaffung

<sup>23</sup> Die gesammten noch erhaltenen Schriften über die Bischof Hrens Diözesansynoden veröffentlichte B. Kolar, *Sinode škofa Hrena*, in: AES 19 (1997), 441-478.

<sup>24</sup> Auf Nuntius Girolamo Porzia folgte in Graz 1606-1610 Giovanni Battista Salvo, Bischof von Luni-Sarzana in Ligurien, der anschließend an den Kaiserhof nach Prag kam. Vgl. J. Rainer, *Die Grazer Nuntiatuur (1580-1622)*, in: *Hrenov simpozij v Rimu*, Celje 1998, 53-65; F. Brancucci, *Giovanni Battista Salvo, vescovo di Sarzana (1590-1632)*, in: *Rivista di Storia per la Chiesa in Italia* 7 (1970), 69-87.

<sup>25</sup> V. Steska, *Tomaž Hren in gornjegrajska sinoda l. 1604*, in: *Čas* 6 (1912), 49-57, hier 49.

geheimer Trauungen. Das Vorwort ist lateinische Ansprache, die Hren seinen Priestern zudachte; der Bischof betont in ihm die Grundwahrheiten der christlichen Ehe und der Stellung der Priester im Leben der Kirche. Gott übergab der Kirche die Gesetze, die alle ihre Mitglieder gelten lassen müssen. Da die Priester Gottesdiener und Mitarbeiter der göttlichen Geheimnisse sind, müssen sie seinen Gläubigen Licht darstellen, sie führen und ihnen den rechten Weg zeigen, damit diese nicht auf einen falschen Weg geraten. Die Dekrete des Tridentinums, die von der Synode zusammengefasst werden, zeigen den Gläubigen, wie sie ihre Aufgaben zu erfüllen haben.

Die Synodaldekrete stellen den zweiten Teil dar. Sie sind vor allem der Geistlichkeit der Laibacher Diözese zugeordnet; durch ihre Verkündigung sind die 21 Vorschriften für alle zu Pflicht geworden.

1. Die Priester sollen wöchentlich oder zumindest monatlich zum Bußsakrament treten, um ihrem Volk mit reinen Herzen besser zu dienen.

2. Das Fest des hl. Nikolaus, des Schutzpatrons der Laibacher Diözese, soll in ganzer Diözese begangen werden. Sein Officium sollen sie achttägig verrichten. Auf gleiche Weise soll das Fest der Schutzheiligen Hermogenes' und Fortunats gefeiert werden.

3. Sie sollen das Brevier nach Möglichkeit jeden Tag nach römischem Ritus beten. Die Priester sind diesbezüglich unter Todsünde gebunden. Wer das Breviergebet unterlässt, muss anteilmäßige Strafe zahlen; seinen Verstoß muss er außerdem beichten. Nach Möglichkeit soll das römische Missale gebraucht werden.

4. Die Sünden, die dem Bischof vorbehalten sind, dürfen die Priester nicht lossprechen. Sie müssen darüber entweder den Archidiakonen oder den Kommissaren des Bischofs berichten. Es werden 14 dem Bischof vorbehaltene Sünden aufgezählt.<sup>26</sup>

5. Die Seelsorger selbst müssen predigen, Messe lesen, taufen, Buß- und andere Sakramente spenden. Dies können sie entweder nach römischem Ritualbuch oder aber nach der bisherigen Ordnung der Kirche von Aquileja verrichten. Nach der Predigt sollen die Priester den Reuensakt erwecken und dann von der Kanzel aus deutlich und langsam das Gebet für die christliche Kirche, das Vaterunser, den Engel des Herrn, Glaubensbekennt-

<sup>26</sup> Hi sunt autem casus Ordinario reservati: 1. Raptores virginum. 2. Incestuosi. 3. Qui parentes percusserit, aut graviorius contumeliis affecerint. 4. Qui infantes exposuerint. 5. Abutentes S.S. Eucharistia, S. Oleo, Chrismate, et sacris quibuscunque rebus ad veneficia. 6. Superstitionibus operam dantes. 7. Stateras, mensuras, pondera, monetasve adulterantes, vel iis adulteratis scienter utentes. 8. Coeuntes cum infidelibus, aut brutis, crimenque pessimum, id est, mollitiei committentes. 9. Periuri. 10. Oppressores filiorum. 11. Homicidae voluntarii. 12. Blasphemi in Deum servatorem nostrum Iesum Christum, B.V.M. et reliquos sanctos. 13. Tripudiantes in quadragesima. 14. Qui ante sacerdotalem copulationem, se mutuo cognoscant.

nis, zehn Gottes- und fünf Kirchengebote, sieben Sakramente, sieben Hauptsünden und sieben gute Werke des leiblichen und seelischen Erbarmens sprechen, so dass auch die Ungebildeten religiöse Grundkenntnisse sich aneignen.

6. Bei der Taufe können nur Pate und Patin stehen. Dem Volke muss der Priester wiederholt sagen, dass die Patenschaft ein Ehehindernis darstellt.

7. Jeder Pfarrer muss Taufbuch führen. In das Buch trägt er die Namen des Täuflings, des Täufers, der Paten, Ort und Zeit der Taufe ein. In das gleiche oder in ein ähnliches Buch muss er Trauungen einschreiben und zwar auf die Art und Weise, wie es vom Trienter Konzil auf seiner XXIV. Sitzung vorgeschrieben und es in der ganzen Diözese kundgetan wurde. Die Ehe darf nur nach drei, sonntags oder feiertags verlauteten Aufgeboten, geschlossen werden.

8. Weil es ans Licht kam, dass einige Priester, sowohl die Diözesan- wie auch Ordenspriester, sich so fern verirrt haben, dass sie den im Glauben wankelmütigen Laien den Kirchenvorschriften entgegen Kommunion austeilten unter beiden Gestalten und ganzer Menge von Beichtlingen Beichte abnahmen, schärft der Bischof bei strengster Strafe (Exkommunikation) ein, dass die Kommunion nur unter einer Gestalt ausgeteilt und das Bußsakrament nur den einzelnen Gläubigen gespendet werden darf.

9. Das Sakrament der Krankensalbung, das bis dahin vernachlässigt war, soll wiederum eingeführt werden. Die Priester sollen den Gläubigen die Gnaden erklären, die dieses Sakrament mitbringt. Das Lehrmaterial darüber ist in römischem Katechismus *Ad Parochos* zu finden; die Priester sollen sich den Katechismus samt dem *Romanum Sacerdotale* anschaffen und erlernen.

10. Bei Strafe von Amtsverlust müssen die Priester alle Konkubinen entlassen. Auch die weltliche Macht, wie Erzherzog Ferdinand bestimmt hatte, drohe ihnen mit Strafe und Beschämung. Die Priester sollen sich nicht mit dem Gedanken an den Umzug in eine andere Diözese befassen, denn das Dekret des Trienter Konzils verbietet den Übergang von einer zu anderer Diözese ohne ein Zeugnis des Ortsbischofs.

11. Das Gericht Gottes und die Strafe des Bischofs drohten allen, die Gasthäuser, Zecherei und Trinkerei nicht meiden; damit erregen sie nämlich Ärgernis sowohl für die Gläubigen wie auch für die Abtrünnigen.

12. Die Pfarrer dürfen nur diejenigen geistlichen Helfer haben, die vom Bischof für die Tätigkeit in der Diözese geprüft und bestätigt wurden. Diejenigen, die solches Zeugnis nicht ausweisen können, müssen sich spätestens innerhalb eines Monats entsprechendes Einvernehmen vom Bischof besorgen; dafür brauchen sie einen Empfehlungsbrief des Pfarrers, bei dem sie im Dienst sind, wenn sie aber von einer anderen Diözese herkommen, müssen sie sich einen Entlassungsschein des dortigen Bischofs beschaffen.

Aller Priester Aufgabe ist, dass sie die Bummelei der reisenden Priester (»*clerici vagi*«) und das Messelesen in den Kirchen ohne die Erlaubnis des Bischofs nicht zulassen. Die Priester werden zugleich eingeladen für die Ausbildung geeigneter Kandidaten zu sorgen, die dann vom Bischof in den kirchlichen Dienst gestellt werden.

13. Eine der Hauptsorgen sollte der Erhaltung von Kirchen und Pfarrhäusern gelten. Die liturgischen Geräte (Korporale und Ähnliches) müssen rein und geordnet sein, denn daraus entnimmt man, was für Beziehung zu Gott sie haben.

14. Die Priester müssen sorgsam achten, dass unter die Gläubigen nicht die verführerischen Wölfe – die Prädikanten – sich einschleichen. Falls es soweit kommt, müssen sie den Bischof verständigen, der für die entsprechenden Maßnahmen Unterstützung und Hilfe beim Landesfürst erreichen wird.

15. Mit nicht geringer Sorge müssen sie auf die häretischen Bücher aufmerksam sein. Wenn jemand sie besitzt, sie gelesen und verbreitet hat, sollen sie ihm entnommen und verbrannt werden. Wenn dabei Schwierigkeiten entstehen, verspricht ihm der Bischof seine und des Herzogs Hilfe.

16. Die Priester tragen auch dafür Sorge, dass jeden Morgen um sieben Uhr in allen Pfarr- und Filialkirchen zum Gebet geläutet wird, dass somit der Zorn Gottes besänftigt, Pest, Ketzerei, Hunger und die Türken – der schlimmste Feind des christlichen Namens – abgewandt werden und die Christen den Sieg erringen. Wenn im Sommer über den Krieg erzählt wird, müssen die Priester das Volk zum Empfang von Bußsakrament, Kommunion und zum brennenden Gebet ermuntern. Sie sollen ihrerseits mehrmals Messe lesen, um den Zorn Gottes zu stillen; sie sollen Prozessionen und andächtige Gebete veranlassen.

17. Bei schärfster Strafe ist ohne des Bischofs Erlaubnis untersagt, die Häretiker in der Kirche oder auf gesegnetem Gottesacker zu bestatten.

18. Der längste Artikel spricht von den Fällen, als die Mütter oder beide Eltern nachlässigerweise, wegen der Trunkenheit, unordentlichen Schlafens oder der Unaufmerksamkeit ihre Kinder ins eigene Bett mitnahmen und sie dabei erdrückten. Das Blut der Kinder schreit nicht nur in den Himmel, sondern verlangt Rache; diese wird auch die weltliche Macht treffen, wenn sie solche Ereignisse verbirgt. Daher auferlegt die Synode den Kuraten und Vikaren die strenge Pflicht, in den Predigten die Eltern, vor allem die Mütter und die Kindermädchen, davor oft zu ermahnen und zu warnen. Sie sollen ihnen verbieten die Säuglinge und kleine Kinder mit ins Bett mitzunehmen. Die Kinder gehören in die Wiege. Bei Nacht sollen sie den Bedürfnissen ihrer Kinder nachgehen. Als Beispiel echter mütterlicher Sorge wird Maria vorgestellt.

19. Die Priester sollen regelmäßig Steuer und andere Abgaben für die Erhaltung des Staates abführen, so dass die politische Macht nie das Vermögen des Gekreuzigten und der Armen abzunehmen brauchen wird.



20. Jeder muss das Urbarium seiner Kirche, Pfarrei oder seines Beneficiums anerkennen, so dass das Eigentum des Gekreuzigten im Diözesanarchiv vermerkt werden könne, vor allem wegen derjenigen, die die Kirche angreifen. Auf diese Weise wird man das Eigentum mit Hilfe des Rechts und unter Ehrenschutz des Erzherzogs, des Beschützers der Laibacher Diözese.

21. Die Priester sollen ihren Kirchengemeinden gute und gastfreundliche Hauswirte sein, ihr Haus und ihre Familie in frommer Weise führen, sie mit Worten und Vorbild lehren. Jesus, Haupt des Leibes der ganzen Kirche, arbeitete und lehrte zugleich. Wegen seiner Gnade und Güte sind die Priester nicht unter den Scheffel zu stellen, sondern auf den Leuchter der Kirche, damit sie Salz und Licht der Welt seien, so dass die Gläubigen von ihnen Ermahnungen, Vorbilde des Heils empfangen können, das Christus der Erlöser austeilt.

Nun folgt die Verkündigung des tridentinischen Dekrets *Tametsi*, dem zufolge alle geheimen Trauungen völlig abgeschafft seien. Bischof Hren betont in seiner Rede, mit der er das Dekret bekanntmachte, dessen Bedeutung und fordert die Priester auf, es mit allem Ernst zu befolgen. Schauen wir uns einige der Schwerpunkte seiner Rede an:

*Als wir nach Vorkehrung und Erbarmen Gottes ohne unsere Verdienste und Wünsche zu diesem allzu schwierigen Bischofsamt berufen worden sind, war unsere erste Sorge, den Stand unserer Diözese möglichst bald und mit eigenen Augen anzuschauen. Bei dieser Visitation, wollen wir hoffen, verbesserten wir vieles, in einigen Punkten schrieben wir die Art und Weise der Verbesserung vor. Auf der in Gornji Grad und in Ljubljana in unserer Residenz einberufenen Synode gaben wir nützliche und äußerst notwendige Bestimmungen für die ganze Diözese heraus und sie den damals anwesenden Priestern, die gemäß der Vorschrift des Trienter Konzils das katholische Glaubensbekenntnis in unsere Hände legten, bekanntmachten. Nun hoffen und wünschen wir, dass diese Bestimmungen von den Priestern und Gläubigen erfüllt werden. Es wurde damals nicht unnötigerweise bemerkt, es könne von Nutzen sein, das Dekret des hl. tridentinischen Konzils über die Abschaffung der geheimen Trauungen, die dasselbe Konzil aus wichtigen Gründen völlig aufhebt, sie als großes Übel in der Kirche für ungültig und Anlass des mancherlei Ärgernisses kundgibt ... Da unter andere Bitternisse der Laibacher Kirche auch die nicht erlaubten und geheimen Ehen sich einordnen, die einige, auf Vermögen und Verwandtschaft sich verlassend, ohne Gottes Furcht schließen und sie gegen unsere und unseres Konsistoriums Meinung böswillig befürworten, wollen wir sie für die Zukunft hemmen und verhindern, das Ärgernis aber ausrotten. Daher haben wir beschlossen das angeführte Dekret über die geheimen Eheschließungen vollkommen zu vollziehen und es in der Laibacher Diözese vollständig und unverletztbar durchzuführen ... Auf Grund dieser Tatsachen befehlen wir streng allen unseren Archidiakonen,*

*Dekanen, Pfarrern, Vikaren und Kuraten unter hl. Gehorsam das angegebene Dekret des hl. tridentinischen Konzils, das die geheimen Trauungen verbietet und sie als ungültig verkündigt, möglichst rasch in den Pfarrkirchen, wenn das Volk versammelt ist, bekannt zugeben. Ihr sollt es klar und deutlich verständlich machen, die Gläubigen aber belehren, wie die Ehe richtig und heilig geschlossen werde. Dies wiederholt, so dass auch die schlichten Leute die Heiligkeit dieses Sakraments gut erfassen können, das ab nun nicht geheim geschlossen wird, sondern öffentlich und geziemend in Gegenwart ihres Pfarrers oder des Priesters mit Erlaubnis des Pfarrers oder des Bischofs und dass all diejenigen als Ehebrecher anzusehen sind, die ihre erste insgeheim geheiratete Frau entlassen und mit einer anderen öffentlich Ehe schließen würden ... Die Gläubigen sollen sich ernsthaft mit dem Bußsakrament und der hl. Kommunion auf die Eheschließung vorbereiten, damit sie die Gnade des hl. Sakraments empfangen und von Gott gesegnet werden. Ferner müssen die Pfarrer und die Priester achten, dass die Ehen nicht ohne zwei oder drei Zeugen geschlossen werden und dass die Zeugen nicht ohne den Pfarrer der Eheschließung beiwohnen. Wenn aber jemand unbedacht-erweise oder unwissend gegen das erwähnte Dekret des hl. Konzils und dieser Bekanntmachung zuwider (Gott behüte es) geheim oder anders als befohlen die Ehe schließen und sie durch Vereinigung vollziehen würde, sei solche Eheschließung - neben unserer Strafe - ungültig und nichtig ... Allen oben Genannten befehlen und gebieten wir dies alles dem Volke richtig kundzutun und klarzumachen. Gegeben in unserer Bischofsresidenz in Gornji Grad am Fest der hl. Dorothea, Jungfrau und Martyrin, im Jahr 1604.<sup>27</sup>*

Nachstehend folgt das Dekret in lateinischer, deutscher und slowenischer Sprache.

Über die Synode aus dem Jahr 1606 sind in der Sammlung der Synodalschriften nur einige Bruchstücke erhalten, während der Grossteil – das lässt sich mit Gewissheit behaupten – verloren ging. Über den Verlauf der Synode des Jahres 1608 spricht nur das erhaltene Patent über ihre Einberufung.

In mehreren Beständen befinden sich Materialien für die Synode 1614. Das Ausfragensprotokoll vor der Synode ist auf Grund von 43 Fragen zusammengestellt, die vom Bischof jedem Teilnehmer gestellt wurden. Die Fragen beziehen sich auf folgende Bereiche: persönliches Leben der Priester (Konkubinatsproblem, Breviergebet); Pastoralitätigkeit der Priester (ob sie die nötigen liturgischen Bücher besitzen, wie sie den Gottesdienst verrichten, mit Gesang oder anders, ob sie regelmäßig predigen, wie sie Beichte abnehmen, ob sie in ihren Kirchen Religionsunterricht geben, bei Austeilung von Sakramenten den gleichen Ritus gebrauchen, ob sie das Sakrament

<sup>27</sup> Vollständige Ansprache Bischof Hrens in slowenischer Übersetzung findet sich bei V. Steska (s. Anm. 25), 53-54.

der Krankensalbung spenden, die Tauf- und Trauungsmatrikeln führen); Leben der Gläubigen (gibt es Ketzer in der Pfarrei, haben sie Ketzerbücher, ob alle Gläubigen im laufenden Jahr Kommunion empfangen haben, ob sie die Feier- und Fastenstage befolgen, ob die Verlobten vor der Eheschließung Sakramente empfangen). Erhalten blieben die Antworten einiger Priester, die entweder sehr genau oder nur summarisch die gestellten Fragen beantworteten. Schauen wir uns ein Beispiel an! Über den Pfarrer Blaž Pesepnik aus Rečica steht folgendes geschrieben: Konkubine hat er keine. Der Kelch und die Paramente sind sauber. Er besitzt ein slowenisches Evangelienbuch. Die geheimen Eheschließungen wurden für ungültig bekannt gemacht. Die Eheanwärter beichten und empfangen Kommunion. Hat kein *Matrimoniale*, doch aber *Missale*. Er hat auch kein Ordnungsbuch fürs Priesterleben. Brevier betet er regelmäßig. Tagsüber läutet er zu bestimmten Uhrzeiten, das Nachtgeläut unterlässt er. In der Pfarrei werden Feier- und Fastenstage befolgt. Bei der Taufe lässt er zwei Paten zu. Die Krankensalbung ist üblich. Die Kirche und drei Altäre sind eingeweiht. Der Pfarrer beichtete in der Adventszeit, ansonsten achtmal in diesem Jahr. Er liest Messe drei- bis viermal in der Woche. Jeden Monat *renovat Eucharistiam*. Bei der Messe hält er den römischen Ritus ein.<sup>28</sup>

Die Priesterbildung war eine der Kernfragen der nachtridentinischen katholischen Reform. In diesem Sinn hat das Trienter Konzil eine bedeutende Neuigkeit eingeführt, wenn es den Bischöfen befahl zu diesem Zweck Priesterseminarien zu gründen.<sup>29</sup> Bekannt sind zahlreiche Dokumente, die von der tridentinischen Erneuerung der Priestererziehung berichten, bekannt sind ebenso viele Bemühungen der Bischöfe und anderer Faktoren,

<sup>28</sup> Schauen wir uns ausserdem das Protokoll über den Pfarrer Pišhorn in lateinischem Originaltext an: Reverendus Dominus Gregorius Pishoren. Fatetur se non habere concubinam. Deinde haereticum habere in sua parochia nomine Maximiliano Plesh cum tota domo sua, item alium nomine Maximiliano Foitt, coniunx est autem catholica et bonae religionis. Tertius Daniel Pezhiguss cum coniuge hic vescuntur carnibus. Libris utuntur haereticis. Item domina quaedam provincialis vom Shaiier, in eodem haereseos morbo laborat et postillas privatim legit. Evangelium slavicum non habet. Cooperatorem non habet. Librum copulatorum non habet. De Pollingero nil certi potuit determinari.

<sup>29</sup> »Cum adolescentium aetas, nisi recte instituat, prona sit ad mundi voluptates sequendas ... sancta synodus statuit, ut singulae cathedrales, metropolitanae atque his maiores ecclesiae pro modo facultatum et dioecesis amplitudine certum puerorum ipsius civitatis et dioecesis, vel eius provinciae, si ibi non reperiatur, numerum in collegio, ad hoc prope ipsas ecclesias vel alio in loco convenienti, ab episcopo eligendo, alere ac religiose educare et ecclesiasticis disciplinis instituere teneantur ... Ut vero in eadem disciplina ecclesiastica commodius instituantur, tonsura statim atque habitu clericali semper utentur, grammatices, cantus, computi ecclesiastici aliarumque bonarum artium disciplinam discent; sacram Scripturam, libros ecclesiasticos, homilias sanctorum, atque sacramentorum tradendorum, maxime quae ad confessiones audiendas videbuntur opportuna, et rituum ac caeremoniarum formas ediscent.« Conciliorum oecumenicorum decreta (s. Anm. 13) hier 750.

die fest in diesen Bereich eingriffen. Auf die dringende Notwendigkeit guter Schulen in den Ländern Innerösterreichs, aus denen recht erzogene und gebildete Priester herkommen könnten, wies die Instruktion mit dem Datum 13. April 1592 hin, die der Bischof Girolamo Portia vor seinem Amtsantritt als Nuntius in Graz erhielt.<sup>30</sup> Das Laibacher Bistum besaß ein Bildungszentrum in der ehemaligen Abtei von Gornji Grad (diese wurde dem Bistum bei seiner Gründung 1461 zugeteilt), wo einige Priester auch auf verantwortungsvollere Ämter sich vorbereiteten. So entstand *via facti* das Collegium Marianum. Namentlich sind 76 Priester bekannt, die in den Jahren 1514-1615 das Kolleg bewohnten.<sup>31</sup> Etwas klareres Bild von diesem Kolleg erhält man aus einem Bericht des Bischofs Tavčar vom 27 Oktober 1589 an den Apostolischen Stuhl, wo geschrieben steht: »*In residentia vero mea Oberburgensi habeo idem praestantes sacerdotes quinque, ludimagistrum cum sexdecim scholaribus in seminario.*«<sup>32</sup> Dabei darf es nicht vergessen werden, dass immer auch ein Paar Priesterkandidaten an den Universitäten in Wien und anderswo, vor allem in Rom, studierten; nach der Gründung der Grazer Universität 1585, stiftete Tavčar an dieser Universität nicht weniger als neun Stipendien für seine eigenen Alumnen. Ziemlich gute Möglichkeiten bieten sich auch in den in dieser Zeit entstehenden Jesuitenkollegien an.

Dem Seminar in Gornji grad, dem Collegium Marianum, atmete das neue Leben der Bischof Hren ein, der 1605 für das Kolleg Sonderanweisungen vorbereitete. Er betont am Anfang das Ziel des Seminars: »dass die ins Seminar aufgenommenen Kleriker Gott unterstehen und ihm in Ehrfurcht, Gehorsam, Frömmigkeit und Hingabe zu Ehrerbietung verpflichtet dienen und in allen Kirchendiensten sich üben«. Die Alumnen warnt er vor Oberflächlichkeit, übermäßigem Feiern, Trinkerei und Aufsuchen ungeeigneter Plätze; sie sollen untereinander in Einheit und Frieden leben. Ihr Lebensprogramm im Kolleg besteht nach ihm aus Teilen: aus der persönlichen asketischen Erziehung einerseits und der praktischen Pastoralität andererseits. Er spricht zuerst vom Gebet. Die Priesterkandidaten müssen gründlich belehrt werden, dass das Brevier sorgfältig, langsam und genau

<sup>30</sup> M. Benedik, *Instrukcija papeža Klemena VIII. za obnovo katoliške vere na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem z dne 13. aprila 1592*, in: AES 1 (1979), 16-41, hier 31: »Rationes autem ineundae deinceps erunt quomodo et Catholicae scholae ubicumque fieri potest instituantur ac de ludimagistorum fide quam diligentissima habeatur inquisitio, tum vero si fieri ullo modo poterit ut in singulis saltem Provinciis Stiria, Carinthia et Carniola singula Patrum Societatis Jesu Collegia collocentur et Episcopi seminaria constituent atque interim tum illi Abbates unusquisque pro facultatum modo juvenes vel Graetziun vel ad vicinas alias Catholicas Academias mittant et alant.«

<sup>31</sup> I. Orožen, *Das Bistum und die Diözese Lavant II/1, Das Benediktiner-Stift Oberburg*, Maribor 1876, 76.

<sup>32</sup> S. Anm. 22.

zu beten ist. An die zweite Stelle reiht der Bischof die Vorbereitung vor der Messe und die Danksagung nach der Messe ein. Den Alumnen empfiehlt er »die Beichte an Sondertagen, an größeren Feiertagen und sogar wöchentlich bei einem guten und frommen Priester«. Im praktisch-pastoralen Teil spricht Hren zuerst über die Predigt, die vor allem auf ernsthafter und nüchterner Evangelienverkündigung beruhen soll. Die Predigt soll kurz und klar, das Wort deutlich und verständlich, dem Volke zum Ansporn sein. Mit der Predigt verbunden ist die Katechese. Der Bischof empfiehlt seinen Priestern neben dem kleinen Katechismus, den er selbst ins Slowenische übersetzte, dem Volk slowenische Lieder und Gebete beizubringen. Bei der Sakramentespendung sollen sie die Bräuche beachten, die in Gornji Grad geltend sind. Es geht offensichtlich um den Versuch, die Riten in ganzer Diözese zu vereinheitlichen, denn in ihr mischten sich immer noch die Einflüsse Aquilejas und Salzburgs. Sehr eingehend befasst er sich in seinen Anweisungen mit der Beichte; er fasst die Beichtpraxis und Kasuistik der damaligen Zeit kurz zusammen, woraus man genau schließen kann, mit welchen Fragen die Alumnen bei der Behandlung dieses Gegenstands beschäftigt waren. Der letzte Teil seiner Anweisungen ist der administrativen und wirtschaftlichen Leitung der Pfarrei gewidmet.<sup>33</sup>

Dass das Collegium Marianum in der Tat eine Bildungsanstalt war, bestätigt seine ziemlich reiche Bibliothek. Über sie und die Sorge Hrens für die Bücheranschaffung sprechen mehrere erhaltene Berichterstattungen. Im Jahr 1655 wird die Bibliothek vom Laibacher Generalvikar Filip Terpin, einem sehr gebildeten Mann, der jahrelang im Kolleg als Lehrer und Erzieher wirkte, genau inventarisiert. In seinem Katalog reihte er die Bücher in fünfzehn Gruppen ein: Bibel (15 Titel), Bibelauslegung (93 Titel), Kirchenväter (53 Titel), Kasuistik (39 Titel), Predigten (77 Titel), Dogmatik (31 Titel), Zivil- und Kirchenrecht (159 Titel), Polemik (159 Titel), Philosophie (55 Titel), Spiritualität (47 Titel), Kirchengeschichte (99 Titel), Profangeschichte (41 Titel), Humanistik (149 Titel), Medizin (19 Titel) und zuletzt die Bücher, die nicht mehr gebraucht werden (manche liturgische Bücher, 9 Titel). Es geht also um recht große Bibliothek sei es in Bezug auf ihre Bücherzahl wie auch auf ihre inhaltliche Vielfältigkeit; sie konnte zweifellos eine feste Grundlage für das Theologiestudium gemäß den Anweisungen des tridentinischen Konzils anbieten.<sup>34</sup>

Was für Früchte dieses Kolleg tatsächlich brachte, wie viele Priester also aus ihm hervorkamen, wird sehr anschaulich von den Hrens Niederschrif-

<sup>33</sup> Das vollständige Dokument in slowenischer Übersetzung veröffentlichte A. S. Snoj, *Vzgoja in izobraževanje duhovnikov v Hrenovem času*, in: *Hrenov simpozij v Rimu*, Celje 1998, 209-211.

<sup>34</sup> Vgl. F. M. Dolinar, *Problem vzgoje duhovnikov*, in: *Katholische Reform und Gegenreformation in Innerösterreich 1564-1628*, Klagenfurt – Ljubljana – Wien 1994, 99-111, hier 108.

ten im Diözesanprotokoll gezeigt, die in bestimmtem Masse auch auf ihre Bildung und Vorbereitung für die seelsorgerische Tätigkeit hinweisen.<sup>35</sup> Im Hinblick auf den früheren Stand bedeutet die Gründung und Wirkung des Kollegs eine große Änderung, wobei muss sofort hinzugefügt werden, dass derartige Vorbereitung der Priesterkandidaten sich nur schrittweise durchsetzte und dass sie zu der Hrens Zeit weit nicht alle Kandidaten umfasste. Die neuesten Untersuchungen zeigen, dass eine bedeutende Zahl von jungen Leuten an verschiedenen Fakultäten, vor allem in Wien, studierte; nach ihrer Rückkehr pflegten diese verantwortlichere Ämter in der Diözese zu übernehmen.<sup>36</sup> Der Grossteil der Priester, die in der Tat in der Seelsorge tätig waren, erhielten ihre Grundausbildung in irgendeiner einheimischen Schule, während sie die richtige theologische und pastorale Ausbildung von ihren einheimischen Priestern, die Ordensleute aber in ihren internen Ordensschulen empfangen. Was also die Bildung anbelangt, herrscht unter den Priestern ziemlich großer Gradunterschied.

Schauen wir uns einige konkrete Daten Hrens in seinen Protokollen an. Für die erste Zeitepoche seines Bischofsamtes (ernannt 1597, zum Bischof geweiht erst im September 1599) bis 1605, als im Lande die Gegenreformation- und Erneuerungstätigkeit ausdrücklich verflochten sind, spricht er von 131 Ordinandi (von der Tonsur aufwärts). Von diesen wurden zu Priestern geweiht 69 Kandidaten, was 52% von der Gesamtzahl ausmacht. Das ist allerdings ein großer Unterschied in Hinblick auf den früheren Zeitabschnitt zwischen 1577-1597, in dem nur 32% der Kandidaten Priester geworden sind. Das Verhältnis zwischen allen Ordinandi und jenen, die Priester geworden sind, hat sich auch später nicht wesentlich verändert. Dabei ist die Tatsache zu berücksichtigen, dass diese Zahlen sowohl die Laibacher Ordinandi wie auch jene aus anderen Diözesen und Ordensgemeinschaften enthalten. Die folgende Tabelle wird uns den Stand genau veranschaulichen.

---

<sup>35</sup> NŠAL/ŠAL, Škofijski protokoli. Vom ersten Volumen hat das Laibacher Diözesanarchiv nur eine Kopie; das Original befindet sich in der Bibliotheka metropolitana in Zagreb unter der Signatur MP 236. Der vollständige Text des Bischof Hrens Protokolls mit einem Kommentar wurde von M. Benedik veröffentlicht, *Iz protokolov ljubljanskih škofov*, in: AES 3 (1981), 7-45; AES 6 (1984), 7-90; AES 10 (1988), 7-159; AES 14 (1992), 7-57; AES 18 (1997), 177-442.

<sup>36</sup> L. Žnidaršič, *Duhovniki kranjskega dela ljubljanske škofije do tridentinskega koncila*, Dissertation, Ljubljana 1999; P. Simoniti, *Humanizem na Slovenskem*, Ljubljana 1979.

Das Jahr	Ljubljana*	andere Diözesen	Ordensmänner	Summe
1599			1	1
1600	7 (4)	3	4	14
1601	5 (3)	3	2	10
1602	6 (4)	3	1	10
1603	5 (2)	4	4	13
1604	5 (1)	1	7	13
1605	4 (3)	1	3	8
1606	8 (3)	8	8	24
1607	9 (3)	17	11	37
1608	8 (1)	7	6	21
1609	8 (3)	5	4	17
1610	3 (1)	3	6	12
1611	14 (6)	9	4	27
1612	8 (3)	16	3	27
1613	7 (4)	15	11	33
1614	4 (1)	8	7	19
1615	6 (2)	17	7	30
1616	4 (3)	3	2	9
1617	8 (3)	5	6	19
1618	2 (1)	5 (1)	5	12
1619	9 (5)	1 (1)	2	12
1620	10 (4)	1 (1)	5	16
1621	7 (3)	1		8
1622	4 (2)		4	8
1623	7 (2)	3 (1)	10	20
1624	14 (5)	1	9	24
1625	6 (2)	5	1	12
1626	2 (1)	2	4	8
1627	1	1	2	4
1628	5		6	11
1629	10 (2)		8	18
Summe	196 (70)	148 (4)	153	495

\* In den Klammern steht die Zahl der Alumnen, die sich aufs Priesteramt im Collegium Marianum in Gornji Grad vorbereitet haben.

Was die Geistlichkeit betrifft, hat sich die Lage unter dem Bischof Hren

bedeutend verbessert. In seinem Bericht an Rom über den Zustand der Diözese schrieb Hren 1616, er habe genügende Zahl der für die Pastoralarbeit gut befähigten Priester.<sup>37</sup> Sein Nachfolger, der einstige Triester Bischof Rinaldo Scarlichi (1630-1640), der in seinem Bericht an Rom des Jahres 1633 und noch mehr im Jahr 1638 sehr selbst lobend betont, wie gute und fähige Priester er habe, bestätigt damit vor allem die Früchte der mehr Jahrzehnte dauernden Bemühungen Hrens.<sup>38</sup> Es sieht so aus, dass trotz allem Einsatz Hrens möglichst viele Priesterkandidaten nach gut geplantem Programm im Seminar vorzubereiten, sich immerhin fast zwei Drittel von Kandidaten »privat« vorbereiten. Die Umstände aber beleuchten interessanterweise die Bemerkungen Hrens, die er oft anlässlich der Weihe der Neupriester niederschrieb. Schauen wir uns einige Beispiele an! Peter Strauss (1602) wurde wegen Vernachlässigung des Breviers zuerst abgelehnt, danach wurde er von Hren wegen Priestermangel dennoch geweiht – unter Versprechen, dass er sich bessern würde. Krištof Lobenstain (1604) studierte am Anfang bei den Jesuiten in Graz, sein Wissen blieb jedoch sehr lückenhaft. Hren weihte ihn unter der Bedingung, dass er ins Seminar geht und in gemeinsamem Gebet das Brevierbeten und Messelesen erlernt, bevor er Primiz feiert. Jurij Hainellius (1606), Alumne des Seminars, wohnte als Diakon über ein Jahr lang in Gornji Grad und war ein ausgezeichnete Musiker. Gregor Droffelius (1607), unzulänglichen Wissens, wurde auf Empfehlung des Pfarrers aus Slovenj Gradec und wegen großer Bedürfnisse der dortigen Kirche trotzdem geweiht. Jakob Strauss (1607) erreichte den Dokortitel aus Medizin und Physik in Wien, dann ging er ins Seminar. Jakob Kuster (1608), Alumne unzureichenden Wissens, zum Priester geweiht unter der Bedingung, dass er bis zum Pfingstfest kein Bußsakrament spende. Florijan Dornacher (1609) war drei Jahre lang im Seminar, wurde jedoch von der Examenskommission abgelehnt; als er angesichts der Patres Kapuziner versprach, sich zu verbessern, hat ihn der Bischof geweiht. Franc Magerle wurde in Graz bereits als Subdiakon zum *magister philosophiae et artium*, danach Alumne im Seminar, gleich nach der Primiz vertraute ihm Hren das Amt des Pfarrers und des bischöflichen Kommissars für Gornji Grad an.<sup>39</sup> Hren erwähnt also an erster Stelle das von den Examinatoren festgestellte Wissen der Kandidaten, in Sonderfällen spricht er auch von bestimmten Mängeln. Offensichtlich gab es in einigen großen Pfarreien nach

<sup>37</sup> »Clerus et multitudo sacerdotum pro tota dioecesi ad curam animarum prodit vigilantium, cum magno fructu et consolatione populi.« S. Anm. 22.

<sup>38</sup> »Reformatus clerus, quem ad normam prioris visitationis novae hoc anno visitatione reformatum reperimus, et quod defuisse visum est, exactis maioribus hisce festivitibus in dioecesana synodo restituumus. Tota dioecesi quoad fieri potuit, bonis provisa pastoribus unde reflorascit pietas.« Ebd.

<sup>39</sup> S. Anm. 35.



der Meinung der Pfarrer zu wenig Priester. Daher weiht Hren auf ihre Bitte hin auch die weniger vorbereiteten Kandidaten, die aber offenkundig für immer *sacerdotes simplices* bleiben. Der Dominikaner Sisto Carcano, seit 1614 Weihbischof von Gurk, der 1620/21 in der Laibacher Diözese die apostolische Visitation vornahm, stellte unter den einzelnen Priestern auch Fehler fest (zu bescheidenes Wissen, mangelnde Sorge für die liturgische Ausstattung, oberflächlicher Gottesdienst, Trunksucht, Konkubinat usw.). Im Vergleich mit der Geistlichkeit im Patriarchat von Aquileja, das immer noch über den Grossteil des slowenischen Territoriums südlich der Drau sich erstreckte, waren die Umstände in der Laibacher Diözese gar nicht so schlecht, was zweifellos und in erster Linie dem Bischof Hren zu verdanken ist.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> F. M. Dolinar, *Apostolski vizitaciji Ljubljanske škofije 1607/08 in 1620/21*, In: *Hrenov simpozij v Rimu*, Celje 1998, 133.

Slavko Krajnc

## Inkulturacija druge osnovne izdaje rimskega poročnega obrednika<sup>1</sup>

*Povzetek:* Obhajanje cerkvene poroke je »dogodek« in dejanje, ki je usmerjeno na posvetitev zakoncev ter na oblikovanje Cerkve in bogoslužja, ki zahteva dejavno sodelovanje vseh, ki prisostvujejo obredu. Razprava je sad inkulturacijskih posegov v Rimski poročni obred, s katerimi smo dali novemu rimskemu poročnemu obredniku pečat slovenske duše, kulture in običajev. Ob teološko-liturgični razlagi in ovrednotenju novih obrednih sestavin, kot so kratki nagovori in molitve, obred spomina svetega krsta in litanij svetnikov, obred blagoslova in prižiganja poročne sveče, obred poroke vpricho laika, blagoslov »šentjanževega vina« in v dodatku obred zaroke ter obred obhajanja obletnic poroke, so v razpravi nakazane tudi nadaljnje možnosti prilagoditev. Skratka, novi Rimski poročni obrednik, ki je že v izvorniku bogatejši od predhodnega, bodisi v predhodnih navodilih kot tudi obrednih besedilih, je postal s slovenskimi običaji »slovenski obrednik«, ki bo bogatil našo kulturo in jo širil povsod, kjer ga bomo uporabljali.

*Ključne besede:* inkulturacija bogoslužja, obredniki in obredi, poroka, zakrament svetega zakona, zaroka, obletnice porok.

*Summary:* ***Inculturation of the Second Basic Edition of the Roman Ritual of Marriage***

The celebration of church marriage is an »event« and an act directed towards the consecration of the married couple and the creation of a liturgy requiring an active cooperation of everybody present. The treatise describes the inculturation interventions in the Roman Ritual of Marriage, which have given the Roman Ritual a seal of Slovenian soul, culture and customs. It gives a theological-liturgical explanation and evaluation of the new ritual components such as short addresses and prayers, the remembrance of baptism, the Litany of the Saints, the blessing and lighting of the wedding candle, the marriage ritual before a lay person, the blessing of the »wine of St. John« and, in the appendix, an engagement ritual and the celebration of wedding anniversaries. The treatise also points to further possibilities of adapting. Thus, the new Roman Ritual of Marriage, which is richer than the preceding one in its preliminary instructions as well as in its ritual texts, has become, by the introduction of Slovenian customs, a »Slovenian ritual« that will enrich Slovenian culture and spread it to all places where it will be used.

*Key words:* inculturation of liturgy, rituals and rites, marriage, the sacrament of the holy matrimony, engagement, wedding anniversaries.

Obhajanje cerkvene poroke je »dogodek« in dejanje, ki je usmerjeno na posvetitev zakoncev, oblikovanje Cerkve in doživetje Boga v bogoslužju.

---

<sup>1</sup> Članek je sad raziskovalnega dela v sklopu aplikativnega raziskovalnega projekta z naslovom: *Analiza slovenskih pokoncilskih obrednikov in priprava novih št. L6-6057-0170*, ki ga je financiral MŠZŠ, Trg OF 13, Ljubljana. Šifra voditelja 18871.

Zato zahteva dejavno sodelovanje vseh, ki prisostvujejo obredu. To ni dialog med duhovnikom in novoporočencema ali med duhovnikom in organistom, ampak skupno slovesno liturgično obhajanje. Cerkevna poroka ne more biti zgolj neka ceremonija, ki dobi svojo juridično barvo ali sad socioloških in kulturnih vplivov, niti obred didaktično-pedagoškega ali katehetskega značaja. Obhajanje svetega zakona pomeni integriranje skrivnosti v kultno dejanje, hkrati pa tudi integriranje našega življenja v kultno dejanje s pomočjo skrivnosti.

Liturgično obhajanje poroke je predvsem »epifanija« Boga, predstavitev zaveze med Kristusom in Cerkvijo ter razodetje Božjih milosti z namenom, da podeli obhajancem zakramenta nadnaravno življenje. Zato je velikega pomena tako daljna kot bližnja priprava na poroko, še posebej pa samo obhajanje zakramenta.

Leta 1969 je izšla prva osnovna izdaja poročnega obreda »Ordo celebrandi Matrimonium«, ki je bila prevedena v slovenščino leta 1970 in prilagojena z majhnimi slovenskimi posebnostmi. Po enaindvajsetih letih, to je 19. marca 1990, pa je izšla druga osnovna izdaja ali »*Editio typica altera*«, ki se od prve razlikuje tako po vsebinskih kot tudi obrednih sestavinah. Tako prva kot druga izdaja latinskega izvirnika želi biti le podlaga ali model za lasten obred določene pokrajine ali naroda (prim. B 77). Te možnosti smo se držali tudi mi in tako obogatili latinski izvirnik s slovenskimi običaji. S tem smo dobili slovensko izdajo poročnega obrednika, ki ga je Slovenska škofovska konferenca predložila Kongregaciji za bogoslužje dne 6. decembra 2004 in ga je le-ta potrdila dne 17. junija 2005.<sup>2</sup> S tem dnem je novi obrednik nadomestil prejšnjega na dokončen in obvezujoč način.

Ne gre le za prevod Rimskega obrednika, ampak za obrednik, ki je v veliki meri prilagojen slovenskim razmeram. Z vidika inkulturacije smo se namreč držali vodila, da je treba dati obredniku pečat slovenske duše, kulture in običajev. Zato se slovenska izdaja, na primer za razliko od hrvaške, razlikuje po mnogih novih sestavinah in običajih, kot bomo videli v razpravi, ki sledi.

## 1. Liturgični poudarki v predhodnih navodilih

Nova predhodna navodila so za razliko od prejšnjih veliko bolj obsežna. Medtem ko so prejšnja vsebovala le 18 točk, jih imajo nova 44. V njih je podan nauk zakramenta svetega zakona, upoštevajoč pastoralne zahteve in zakonitosti liturgičnega obhajanja. Razdeljena so na 4 poglavja, ki obravnavajo obhajanje zakramenta svetega zakona s teološkega, duhovnega, pastoralnega in liturgičnega vidika.

---

<sup>2</sup> Prim. pismo Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov, Prot. N. 2462/03/L z dne 17. junija 2005, v: *Rimski obrednik. Sveti zakon. Poročni obred*, Ljubljana 2005, str. 5.

Prvo poglavje govori o pomembnosti in dostojanstvenosti zakramenta svetega zakona. V enajstih točkah nam na podlagi konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes* in apostolskega pisma o družini *Familiaris consortio* papeža Janeza Pavla II. predstavi teološke in svetopisemske osnove poroke s poudarkom na zakramentalnem in epikletičnem značaju obhajanja. Prav slednji je v novem obredu povsem nov.

Drugo poglavje, ki nosi naslov *Dolžnosti in službe*, je prav tako novo in ima pravni značaj. V šestnajstih točkah (12-27) spregovori o nujni pripravi na zakon (priložnost nove evangelizacije), o pogojih za sklenitev krščanskega zakona, o posebnih primerih, ko je eden od zaročencev katoličan, drugi nekatoličan, katehumen ali nekristjan, o voditelju bogoslužja in o kraju poroke. V zvezi s tem citira ZCP kan. 1115, ki pravi, da naj se poroke obhajajo v župniji, kjer ima vsaj en zaročenec domovališče.<sup>3</sup>

Tretje poglavje nam najprej v petih točkah (28-32) spregovori o bližnji pripravi na obhajanje poroke s poudarkom, naj bo poroka ob udeležbi župnijskega občestva, med mašo in če je mogoče, z več zaročenci hkrati. Da je občestveni vidik zelo pomemben, razodeva tudi navodilo, da se lahko obhaja poroka tudi med nedeljskim bogoslužjem. Ob tem je pomembno tudi to, da naj župnik izbere svetopisemska besedila skupaj z zaročenci in ne po svoji zamisli. Isto velja tudi za obliko medsebojne privolitve, obrazec za blagoslov prstanov in blagoslov novoporočencev, namene prošelj vernikov in pesmi. Glede pesmi posebej poudarja, naj izražajo vero Cerkve, to pomeni, da ne moremo izbirati pesmi kar tako, kot na primer popevke Dan ljubezni ali kaj podobnega, ampak le tiste »svete pesmi«, ki povzdigujejo srca k Bogu. Navodilo pa tudi ne opusti pomembnega opozorila, da je treba upoštevati pomen psalmov z odpevom, ki jih ni dovoljeno opustiti. Po teh poudarkih o pripravi na poročno slavje sledi v šestih točkah (33-38) opisan obred poroke med mašo in obred poroke brez maše. Omenjen je tudi obred poroke med katoličanom in krščenim nekatoličanom ter obred poroke med katoličanom in katehumenom ali nekristjanom, ko je treba upoštevati različice, ki so predvidene za te primere.

Četrto poglavje, ki nosi naslov *Prilagoditve, za katere poskrbijo Škofovske konference*, povzema prejšnja predhodna navodila in pokaže na to, kar izhaja iz rimskega obreda in kaj je značilno za lastni pokrajinski ali narodni obred. Edini pogoj, ki se zahteva za lastni obred, je navzočnost voditelja obreda, ki vpraša in sprejme privolitev zaročencev ter jim podeli poročni blagoslov. Vse ostalo lahko škofovska konferenca prilagodi. Ob tem

<sup>3</sup> Danes se pogosto pojavlja želja obhajati poroko v naravi, na ladji ali na domu. O tem je rečeno v Zakoniku cerkvenega prava naslednje: »Zakon med katoličanoma ali med katoličanom in krščenim nekatoličanom naj se sklene v župnijski cerkvi; v drugi cerkvi ali kapeli ga je mogoče skleniti z dovoljenjem krajevnega ordinarija ali župnika. Poroko na drugem primernem kraju lahko dovoli krajevni ordinarij. Poroka med katoličanom in nekrščenim je lahko v cerkvi ali na drugem primernem kraju« (ZCP kan. 1118).

je rečeno, da mora lastni obrednik imeti tudi na začetku *Predhodna navodila*, ki jim je mogoče dodati še opise prilagoditev. Tega smo se tudi mi držali in dodali naslednje točke:

44 a. Od binkošti naprej je Sveti Duh tisti, ki po zakramentalnih znamenjih svoje Cerkve uresničuje posvečenje. Ker gre tudi pri zakramentu svetega zakona za posvetitev novoporočencev za določeno službo, lahko voditelj bogoslužja po vprašanjih pred privolitvijo moli litanije svetnikov.

44 b. Ker je sveti krst temelj krščanskega življenja in vrata, ki odpro dostop k drugim zakramentom, lahko voditelj bogoslužja, če se zdi primerno, po križu in pozdravu povabi navzoče k obredu spomina na krst. To lahko stori v primeru poroke z mašo, kot tudi poroke brez maše.

44 c. Sveča ima v bogoslužju globok pomen, saj predstavlja Kristusa, ki je rekel: »Jaz sem luč sveta!« Z zakramentom svetega zakona se krščanska zakonca na poseben način združita s Kristusom in postaneta eno. V znamenje te povezanosti in skupnega darovanja v ljubezni lahko novoporočenca po »prošnji po obhajilu« prineseta na oltar poročno svečo. Po tem ko jo duhovnik blagoslovi, jo novoporočenca prižgeta ob velikonočni sveči ali oltarnih svečah in postavita na oltar.

44 č. Po prastarem izročilu lahko duhovnik (če se zdi primerno) po »prošnji po obhajilu« in blagoslovu sveče blagoslovi poročno oziroma »šentjanževo vino« in kliče Božjega blagoslova na svate, ki bodo to vino pili, da bodo deležni dušnega in telesnega zdravja in brez konca slavili Boga, delivca vseh milosti.

Iz navedenega je razvidno, da pri novem poročnem obredniku ne gre za nov obred, ampak le za dopolnitev rimskega obreda s slovenskimi običaji, ki imajo nekateri že stoletno tradicijo, drugi pa so sad novejših pastoralnih zahtev.

## 2. Notranji ustroj poročnega obrednika

Druga izdaja poročnega obrednika se razlikuje od prve po večjem teološkem poudarku bodisi v navodilih kot tudi v liturgičnih besedilih. Velik poudarek je bil dan že sami strukturi, naslovom in podnaslovom, ki dajejo obredu večjo jasnost in preglednost. Tudi sama navadila so jasnejša, na primer način pristopa k oltarju, izbira maše in svetopisemskih odlomkov. Novi obrednik se razlikuje tudi po novem obredu poroke vpričo laika<sup>4</sup> in po raznih obredih, ki so v dodatku obrednika.

<sup>4</sup> Četudi v Sloveniji ne moremo predvideti takšne pastoralne potrebe, smo obred vstavili v obrednik in to zaradi celovitosti samega obrednika, medtem ko se Italijanski škofovski konferenci ni zdelo umestno vstaviti obreda poroke v pričo laika v obrednik *Rito del Matrimonio*, Roma 2004.

## 2.1 Poroka z mašo

Ker so vsi zakramenti povezani s Kristusovo velikonočno skrivnostjo, Cerkev postavlja obred poroke med mašo za prvo in osnovno obliko poročnega slavlja. To odločno poudarja že Konstitucija o bogoslužju, ki pravi: »Poroka naj se redno obhaja med mašo po prebranem evangeliju in pridigi, pred »prošnjami vernikov za vse potrebe« (B 78). Seveda to ne pomeni, da je poroka brez maše manj vredna ali »skrajšana oblika« obhajanja, saj je tudi ta vključena v besedno bogoslužje in s tem postavljena v širše dojetanje zgodovine odrešenja. Edini razlog za obhajanje poroke brez maše je lahko pastoralni, to je upoštevanje različnih okoliščin glede vere novoporočencev in skupnosti, na primer, če se novoporočenca odločita, da ne bosta prejela zakramenta svete spovedi in obhajila ter podobno.

### 2.1.1 Začetni obredi

Z obredom sprejema zaročencev pri cerkvenih vratih in s spremljanjem do oltarja voditelj bogoslužja skupaj s spremstvom ministrantov počasti novoporočenca in jima pokaže, da je zakrament svetega zakona velik Božji dar, ki ga Bog daje Cerkvi, da ga zelo ceni in da ga je treba obhajati z veliko pobožnostjo. Nekateri duhovniki ne vidijo vrednosti v tem sprejemu in čakajo zaročence kar pri oltarju, drugi pa gredo k cerkvenim vratom kar sami, brez spremstva strežnikov.

Navodilo pravi, da naj »duhovnik sprejme zaročenca in ju prijazno pozdravi ter pove, da se Cerkev skupno z njima veseli« (PO 45). Da bi duhovnik slovesno sprejemal novoporočence in ne imel težav pri tem pozdravu, se nam je zdelo umestno, da vstavimo v obrednik primer pozdrava, četudi ga ni v Rimskem obredniku. Ta se glasi takole:

Draga zaročenca I. in I.

V imenu vsega župnijskega občestva vaju prisrčno pozdravljam na pragu svetišča naše župnijske cerkve. Kakor je nekoč Bog z zavezo ljubezni in zvestobe prišel svojemu ljudstvu naproti, tako prihaja Kristus tudi vama naproti z zakramentom svetega zakona. Zato bodita zmeraj priči Božje ljubezni v današnjem svetu. Naj bo naš slovesni pristop k oltarju znamenje veselja in naše vere v Božjo navzočnost.

Vsekakor je pomembno, da so svatje zbrani v cerkvi in ne zunaj. Namreč vloga občestva je, da sprejme novoporočenca in ne, da jima sledi po njunem vstopu k oltarju. Navodila svetujejo, naj spremlja vstop zaročencev v cerkev vstopna pesem.

Ker bi lahko duhovnik spregledal navodilo, da se začne obred s križem in pozdravom, smo vstavili iz Rimskega misala na začetek obreda besede križa in pozdrava. Nato nam novi obred, za razliko od prejšnjega, ponuja

dva kratka nagovora, naslovljena na zbrano občestvo, s katerima duhovnik uvede navzoče v bogoslužje. Prvi nagovor je naslovljen na vse občestvo:

Dragi bratje in sestre, polni veselja smo prišli v Gospodovo hišo. Spremljamo I. in I. na dan, ko nameravata ustanoviti svojo družino. Zanju je ta trenutek posebnega pomena. Zato jima kot prijatelji stojmo ob strani s čutečim srcem in bratsko molitvijo. Besedi, ki nam jo Bog danes govori, skupaj z njima pozorno prisluhnimo. Nato s sveto Cerkvijo, po našem Gospodu Jezusu Kristusu Boga Očeta ponižno prosimo, naj ta svoja služabnika, ki se hočeta poročiti, dobrotljivo sprejme, blagoslovi in za vedno združi v eno.

Drugi nagovor je naslovljen na zaročenca in je prošnja k Bogu za zaročenca:

I. in I., Cerkev se veseli z vama, in vaju skupaj s starši, sorodniki in prijatelji velikodušno sprejema na dan, ko hočeta vpričo Boga, našega Očeta, ustanoviti skupnost za vse življenje. Gospod naj vaju usliši na dan vajinega veselja. Pošlje naj vama pomoč iz nebes in naj vaju varuje. Podeli naj vama, kar si želita in spolni naj vse vajine prošnje.

V latinskem izvorniku poročnega obrednika je v navodilu rečeno, da se na začetku poročne maše skupno kesanje izpusti. Ker pa že sam Rimski misal predvidi namesto skupnega kesanja za nedelje spomin na krst, in sicer z blagoslovom vode in kropljenjem zbranega občestva, smo po zgledu italijanskih prilagoditev poročnega obrednika<sup>5</sup> oblikovali kratek obred spomina svetega krsta, ki je dan na izbiro in se lahko vključi v mašo po duhovnikovih pozdravnih besedah, predvsem pa v poročni obred brez maše, kjer je vključen pod št. 88a. Če ga opustimo, sledi duhovnikovim pozdravnim besedam Glavna prošnja ali še prej Slava, če je nedelja ali praznik.<sup>6</sup> Gre za obred, ki povezuje zakrament svetega zakona z zakramentom svetega krsta kot temeljem krščanskega življenja in služenja. Namen obreda je krepitev krstne zavesti. Zgodovinsko gledano pa najdemo temelje za omenjen obred spomina na krst že v predkoncilskem poročnem obredu, ki je vseboval obred kropljenja zaročencev na cerkvenem pragu.

## 2.1.2 Besedno bogoslužje

Peto poglavje novega obrednika ustreza četrtemu poglavju prejšnjega obrednika in prinaša svetopisemske odlomke, ki jih je v novem obredniku nekoliko več. Ob primerjanju z italijanskim obrednikom se mi zdi velika škoda, da nismo vključili v novo izdajo več svetopisemskih odlomkov in tako vključili poroko v širši okvir zgodovine odrešenja, kot so to storili Italijani.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Prim. Conferenza Episcopale Italiana, *Rito del Matrimonio*, Roma 2004, št. 51-57.

<sup>6</sup> Podobno kot besede križa in pozdrava smo tudi tukaj vstavili opozorilo na Slavo in Glavno prošnjo, četudi tega ni omenjenega v latinskem izvorniku.

<sup>7</sup> Če primerjamo novo izdajo obrednika s prejšnjo, vidimo, da je bilo vključenih le malo novih svetopisemskih odlomkov: v obrednik iz leta 1969 je bilo odlomkov iz Stare zaveze

Navodilo pravi, da so lahko trije svetopisemski odlomki, od katerih naj bo vsaj eden tak, ki izrecno govori o svetem zakonu. Ti odlomki so označeni z zvezdico in jih je 7 iz Stare zaveze, 2 iz Nove zaveze in 3 iz evangelijev.<sup>8</sup> Na žalost so označene z zvezdico le številke na začetku vseh odlomkov, tako da jih bodo morali duhovniki sami označiti v obredniku pred samim besedilom. Glede besednega bogoslužja prinaša obrednik novost, da vključi v sam potek obreda vse komponente besednega bogoslužja. Nevarno je, da bi duhovniki brez priprave zmeraj izbirali le predložene odlomke.

Slovesnost in pomembnost Božje besede lahko povzdigne že samo sodelovanje zaročencev pri branju berila ali psalma. Toda glede tega so liturgiki različnega mnenja. Nekateri pravijo, da se ob tem dogodku oznanja Božja beseda predvsem novoporočencema, ki sta jo izbrala skupaj z duhovnikom za moto svojega skupnega življenja, drugi pa, kar se mi zdi pravilneje, menijo, da je sodelovanje zaročencev pri branju Božje besede njuno zgovornejše sporočilo zbranemu občestvu in da je zato prav, da ustaljeni bralci prepustijo to službo njima, ali vsaj enemu izmed njiju, saj je to bogoslužje namenjeno prav njima. Lahko pa se ta služba prepusti njunim sorodnikom.<sup>9</sup>

Da bi duhovniki ne uporabljali tematskih pridig brez navezanosti na prebrano svetopisemske odlomke, razlaga navodilo, da naj »po evangeliju duhovnik v homiliji na podlagi svetega besedila razlaga skrivnost krščanskega zakona, vzvišenost zakonske ljubezni, milost zakramenta in naloge zakoncev. Pri tem naj upošteva različne razmere navzočih ljudi.«<sup>10</sup> Navodilo želi tudi opozoriti, naj ne bo homilija samo prijetno govoričenje o ljubezni, polno maziljenih fraz, ampak naj ima izhodišče v razodeti Božji besedi.

---

8, v novem jih je 9; iz Nove zaveze 10 odlomkov, v novem jih je 14; psalmov z odpevi po berilu je bilo 7, v novem enako; aleluja in vrstica pred evangelijem 4, v novem enako; Evangelijev 10, v novem enako. To pomeni, da je bilo v prvi izdaji obrednika 39 odlomkov, v novi izdaji pa jih je 44. Če to primerjamo z italijanskim obrednikom, vidimo, da so Italijani podvojili svetopisemske odlomke, saj se nahaja v njihovi novi izdaji poročnega obrednika *Rito del Matrimonio*, kar 107 svetopisemskih besedil.

<sup>8</sup> 1 Mz 1, 26-28.31a – Bog je ustvaril moža in ženo; 1 Mz 2, 18-24 – Žena ima z možem isto naravo; 1 Mz 24, 48-51. 58-67 – poroka Izaka in Rebeke; Tob 7, 6-14 – poroka Tobija in Sare; Tob 8, 4b-8 – molitev novoporočencev; Prg 31, 10-13. 19-20. 30-31 – vrednost vsakdanjega dela; Sir 26, 1-4. 16-21 – žena razveseljuje domačo hišo; Ef 5, 2a. 21-33 – skrivnost krščanskega zakona; 1 Pt 3, 1-9 – sloga in mir v krščanski družini; Mt 19, 3-6 – kar je Bog združil, tega naj človek ne loči; Mt 22, 35-40.

<sup>9</sup> Adolf Adam pravi, da mora berila pred evangelijem brati kak član svatbene družbe in ne zaročenca (A. Adam, *Smisel in podoba zakramentov*, Celje 1979, 162). Nasprotnega mnenja pa je na primer Luigi della Torre, ki sicer poudarja, da mora biti bralec dobro pripravljen, vendar izmed bralcev ne smemo izključiti samih zaročencev, za katere se obhaja bogoslužje (L. d. Torre, *Il Matrimonio rito e catechesi*, Milano 1990, 81).

<sup>10</sup> Prim. *Poročni obrednik* št. 57. Navodilo ni nobena novost, saj se nahaja že v prejšnjem obredniku pod št. 22. V italijanskem obredniku sledi po prebranem evangeliju zanimiva opomba, v kateri je rečeno, da lahko duhovnik ali diakon, potem ko je prebral



Poročna homilija mora biti oznanjevanje skrivnostne zaveze med Bogom in človekom. In krščanski zakonci so poklicani, da jo uresničijo.

### 2.1.3 Poročni obred

Poročni obred se začne z ustaljenim kratkim nagovorom zaročencema oziroma z uvodom v vprašanja o svobodi, zvestobi ter sprejetju in vzgoji otrok. Uvod v ta vprašanja, prevzet iz prejšnje izdaje obrednika, govori o ljubezni, ki je že med novoporočencema in jo bo Bog vpričo služabnika Cerkve in njenega občestva s svetim pečatom potrdil. Nato ju spomni na posvetitev, ki sta je bila deležna že pri krstu in ki jo bosta sedaj še obogatila z zakramentom svetega zakona.

Kot prejšnja, tako tudi nova izdaja obrednika ne prinaša odgovora zaročencev na zastavljena vprašanja, četudi je v navodilu rečeno, da naj vsak osebno nanje odgovori. Zdi se mi škoda, da smo to prezrli, saj bi tudi ti odgovori dali obredu večjo jasnost.<sup>11</sup>

Potem ko zaročenca obljubita pred občestvom, da si bosta prizadevala za zvestobo in sprejem ter vzgojo otrok in da svobodno sklepata zakon, sledijo litanije svetnikov, ki jih duhovnik moli in s tem nakaže, da je obhajanje zakramenta svetega zakona, podobno kot pri krstu, zakramentu svetega reda in pri polaganju zaobljub, posvetitev. Gre za povabilo svetnikov na slovesnost obhajanja svetega zakona in prošnjo, naj posredujejo pri Bogu za milosti, ki sta jih novoporočenca posebej potrebna. So zelo kratke in omenjajo svetnike, ki so vezani na slovensko cerkveno pokrajino. Posebej važno je, da omenimo zavetnika ženina in neveste ter cerkve in župnije poročnega slavja. So tipična molitev rimskega liturgičnega izročila in poudarjajo eklesiološki značaj obhajanja. »Novoporočenca nista osamljena popotnika, ampak člana skupnosti - Cerkve, ki ima svoje korenine v času in ki bo našla svojo polno zrelost v večnosti.«<sup>12</sup>

Glede na slovensko liturgično tradicijo litanije niso nekaj novega v poročnem obredu, saj jih najdemo že v Slomškovem poročnem obredniku *Mnemosynon slavicum*.<sup>13</sup> Za razliko od italijanskega novega obrednika, ki združi litanije s prošnjami vernikov in so zato na koncu poročnega obreda, smo jih mi postavili pred privolitev, podobno kot Slomšek. Na tak način so

---

evangelij in poljubil evangelijsko knjigo, nese omenjeno knjigo tudi novoporočencema, da tudi onadva izkažeta čast Kristusu, ki nam je govoril s svojo besedo, s tem da knjigo poljubita (prim. *Rito del Matrimonio, n. d.*, str. 38 oziroma št. 63).

<sup>11</sup> V italijanski poročni obrednik so ne le vstavili ustrezne odgovore, ampak so dodali tudi novo formulo v obliki izjave, da sta novoporočenca prišla k sklenitvi svetega zakona svobodno in z obljubo sprejeti otroke in jih vzgajati v nauku Kristusa in Cerkve (prim. *Rito del Matrimonio, n. d.*, št. 69).

<sup>12</sup> M. Barba, *Il rito del Matrimonio. Tra Editio typica altera e Nuova edizione Italiana*, v: RL 91/6 (2004), 982.

<sup>13</sup> A. M. Slomšek, *Mnemosynon slavicum*, Celovec 1840, 40-41.

litanije, vrh tega da so »*oratio fidelium*«, v vlogi epikleze za posvetitev zakoncev. Duhovnik jih sklene s preprosto sklepno prošnjo k nebeškemu Očetu za milost življenja v Bogu.

Epikletični in posvetilni značaj, ki ga razodevajo litanije, je izpostavljen že v okrožnici papeža Pija XI. v *Casti connubii*, kjer je rečeno, da »naj se zakonci nenehno zavedajo, da so za službe in dostojanstvo svojega stanu na poseben način posvečeni in utrjeni z zakramentom, katerega moč je učinkovita; in čeprav ne vtisne neizbrisnega znamenja, ostane za večno.«<sup>14</sup> Četudi so s teološkega in liturgičnega vidika litanije pomembni del poročnega obreda, niso obvezne, ampak duhovniku dane na izbiro.

Središčni del poročnega obreda je izjava privolitve, ki je nespremenjena glede na prejšnjo izdajo obrednika.<sup>15</sup> Njena posebna teološka in pastoralna vrednost se kaže v njeni religiozni nevtralnosti. Novoporočenca se sprejemata in se zavezujeta kot takšna, kot moški in ženska, torej brez direktnega sklicevanja na krščansko vero. Da pa je to dejanje sprejeto in doživeto kot dejanje vere, je razvidno iz celotnega konteksta obhajanja, kot tudi iz vloge duhovnika in njegovih besed. Vloga duhovnika sicer ni konstitutivnega značaja za zakrament, ampak je postavitveni element privolitev zaročencev.

Novi obred prinaša ob dosedanjih besedah sprejema privolitve še novo besedilo s svetopisemsko razlago svetega zakona, saj pravi: »Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov, Bog, ki je v raji združil Adama in Evo, naj to vajino privolitev, ki sta jo izrazila vpričo Cerkve, v Kristusu potrdi in blagoslovi. Kar je Bog združil, tega naj človek ne loči.«

Nobeno izmed besedil sprejema privolitve ne predvideva vzklika amen, kot je bilo doslej, pač pa sledi novi vzklik »Slavimo Gospoda«, ki mu ljudstvo odgovori z besedami »Bogu hvala« in ki ga lahko zamenjamo s kakšnim drugim vzklikom. Kot primer smo navedli vzklik »Bogu čast in hvala vekomaj«. Vzklik »Slavimo Gospoda« z odgovorom ljudstva je vzklik veselja in zahvale Bogu za dar zakramenta svetega zakona. Ker pa ima ta vzklik tudi značaj sklepa bogoslužja, bi bil primernejši, če bi ga postavili pred prošnje vernikov oziroma na mesto po izročitvi prstanov.<sup>16</sup>

Ohranili smo dosedanjo liturgično kretnjo ovijanja sklenjenih rok novoporočencev s štolo, ki izvira iz salzburške in oglejske tradicije, kamor je nekoč spadalo slovensko ozemlje.<sup>17</sup> Omenjena kretnja popestri slovesnost in ji daje ton resnosti in odgovornosti. Pri tem je treba paziti, da sta no-

<sup>14</sup> »*Meminerint assidue, se ad sui status officia et dignitatem peculiari veluti consecratos et roboratos esse Sacramento, cuius efficax virtus, quamquam characterem non imprimit, perpetuo tamen perseverat.*« Pij XI., *Casti connubii*, v: AAS 22 (1930), 583; prim. GS 48).

<sup>15</sup> Kot v latinski tako smo tudi v slovenski izdaji ohranili možnost privolitve s postavljanjem vprašanj novoporočencema, hkrati pa smo v navodilu ohranili besede, da jih lahko voditelj tudi vika (prim. št. 63). Italijanska izdaja novega obrednika pa prinaša še eno novo varianto privolitve v obliki vprašanj (prim. *Rito del Matrimonio*, n. d., št. 73, str. 44).

<sup>16</sup> Prim. *Rito del Matrimonio*, n. d., št. 80, str. 48.

voporočenca obrnjena drug proti drugemu in ne k duhovniku, da lahko občestvo to znamenje tudi vidi. K temu nas spodbuja tudi navodilo, ki pravi, da je treba poskrbeti, »da bodo mogli verniki z gledanjem in s srcem pravilno sodelovati in da bodo dobro videli in slišali« (RMu 311).

Novi latinski obred ne prinaša novosti glede blagoslovnih molitev prstanov. Ker je bila v prejšnji slovenski izdaji le ena, in to najkrajša, blagoslovna molitev prstanov v samem obredu, medtem ko sta bile ostali dve na koncu obrednika in so jih zato duhovniki le redko uporabljali, smo sedaj prenesli še eno blagoslovno molitev v sam obred, da bo lahko duhovnik izbral zdaj eno, zdaj drugo molitev.<sup>18</sup> Je pa pomenljivo, da so besede, ki spremljajo izročitev prstanov, obogatene z besedami »V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.«<sup>19</sup> Tako je Cerkev z novim dodatkom naredila že tretji korak k obogatitvi besed, ki spremljajo izročitev prstanov. Namreč, pred koncilom je duhovnik izročil prstana in povabil novoporočenca z besedami: »Vzemita prstana, ki naj vaju spominjata zvestobe«. Nato sta vlogo izročitve prstanov drug drugemu prevzela novoporočenca sama in si jih izročila z besedami topline ter pristne človeške predanosti in ljubezni: »Sprejmi ta prstan v znamenje moje ljubezni in zvestobe«. V novem obredu pa so te besede dobile teološki poudarek, saj so jim dodane besede: V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.«<sup>20</sup>

Novi obrednik daje možnost, da po izročitvi prstanov zbrano občestvo zapoje primerno pesem, s katero občestvo pritrdi pomembnemu dejanju novoporočencev. Nato so prošnje vernikov, vendar le v primeru, če duhovnik po vprašanjih pred privolitvijo ni molil litanij svetnikov.<sup>21</sup> V prejšnji slovenski izdaji je lahko sledil blagoslov »šentjanževega vina«. Ker pa so duhovniki večkrat puščali blagoslovljeno vino med mašo kar na oltarju in mnogi verniki niso vedeli, katero vino je blagoslovljeno in katero posvečeno, smo prenesli blagoslov poročnega oziroma »šentjanževega vina« na konec maše, in sicer po prošnji po obhajilu. Sicer pa velja za vsako mašo, da se ob morebitnih simbolnih darovih, ki jih prinesemo na oltar, le-ti odložijo pred oltar ali pa na za to posebej pripravljen prostor.

Ker je v mnogih slovenskih župnijah že dolgo v navadi blagoslov poročne sveče, smo ga vključili v darovanjski obred, vendar ga Kongregacija za

<sup>17</sup> Franc Ušeničnik je zapisal, da je navada ovijanja rok s stolo že v oglejskem obredniku iz leta 1495 (prim. F. Ušeničnik, *Obrednik oglejske Cerkve v ljubljanski škofiji*, v: *BV* 4 (1924), 20-21).

<sup>18</sup> Italijanska izdaja obrednika prinaša tudi novo molitev, ki ob razlagi prstana v luči zvestobe poudarja blagoslov in posvetitev ljubezni novoporočencev (prim. *Rito del Matrimonio*, n. d., št. 76, 46).

<sup>19</sup> V primeru, da gre za poroko z nekrščenim ali nekrščeno, se le te izpustijo, kot predvideva obred v četrtem poglavju obrednika.

<sup>20</sup> Dodatek »V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha« se nahaja v vseh obredih. Edino pri obredu poroke katoličana z nekrščenim ali s katehumenom ima pred omenjenimi besedami kratko opozorilo »Če je kristjan, lahko doda«.

bogoslužje in disciplino zakramentov ni odobrila, ampak naročila, da naj se tudi ta blagoslov opravi po prošnji po obhajilu.

Novi obrednik prinaša spomin ženina in neveste ne le za prvo evharistično molitev, kot je bilo v dosedanjem obredniku, ampak tudi za drugo in tretjo, kar se nahaja že v slovenski izdaji Rimskega misala.<sup>22</sup> Ta vključitev je izrednega pomena, da novoporočenca bolje začutita, da se obhaja ta daritev predvsem za njiju in z njima. To ni katerakoli maša, ampak njuna poročna maša.

Četudi bi bilo zaradi celovitosti poročnega obreda bolje, da bi poročni blagoslov sledil izročitvi prstanov, smo ga ohranili na ustaljenem mestu, po molitvi očenaša. K postavitvi poročnega blagoslova med mašo po očenašu je narekovala razlaga Cerkve, s katero je želela poudariti povezanost zakramenta svetega zakona z evharistijo, saj je evharistija »vir in hkrati vrhunec« vseh liturgičnih obhajanj (prim. B 10). Ker gre za častljivo molitev, v kateri kličemo Božji blagoslov nad nevesto in ženina, predvidi novi obrednik kot osnovno varianto, da jo duhovnik poje.<sup>23</sup> Pri tem naj se obrne k novoporočencema, ki naj stopita bliže k oltarju, ali, če je bolj primerno, ostaneta na svojem mestu in poklekmeta.

Blagoslovne molitve novoporočencev so v novem obredu obogatene s prošnjo k Svetemu Duhu, ki daje celotni blagoslovni molitvi posvetilni značaj. Ti epikletični deli molitve so: »Pošlji jima milost Svetega Duha. S tvojo ljubeznijo, ki je razlita v njunih srcih, naj si ostaneta zvesta v zakonski zvezi« (prim. št. 74 in 105); »Moč tvojega Svetega Duha naj razžari njuna srca« (št. 172); »Prosimo te, blagoslovi ta dva novoporočenca I. in I. ter vlij v njuni srca moč Svetega Duha« (št. 242).

Ob ustaljenih treh blagoslovnih molitvah novoporočencev, ki se nahajajo sedaj pod št. 74, 105, 242, 244, imamo v novem obredniku še dve za primer, ko je voditelj bogoslužja laik (prim. št. 140 in 173). Ker je blagoslov novoporočencev slovesna molitev, ki naj bi jo duhovnik vedno pel, je v novem obredniku najprej s koralnim napevom in šele nato brez napeva. Toda v

<sup>21</sup> Latinski izvornik prinaša nove prošnje vernikov v dodatku pod št. 251 in 252, h katerim smo dodali še druge oblike iz dosedanjega obrednika (prim. novi obrednik št. 253-258). To je privedlo do tega, da se v slovenski izdaji številke posameznih delov obrednika po številki 253 ne ujemajo več s številkami rimskega izvornika. Iz praktičnih razlogov se nam je zdelo koristno posnemati prejšnji obrednik in vstaviti vsaj eno obliko prošenj v št. 69 in 103.

<sup>22</sup> Prim. novi poročni obrednik št. 237-239; *Rimski misal*, Ljubljana 1992, 398. 407. 412.

<sup>23</sup> Da je poročni blagoslov izrednega pomena, nam razodevajo že svetopisemske besede: »Gospod je rekel Abram: 'Pojdi iz svoje dežele, iz svoje rodbine in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo bom pokazal. Iz tebe bom naredil velik narod, blagoslovil te bom in naredil tvoje ime veliko, da bo v blagoslov. Blagoslovil bom tiste, ki te bodo blagoslovljali, in prekel tiste, ki te bodo preklinjali, in v tebi bodo blagoslovljeni vsi rodovi zemlje'« (1 Mz 12, 1-3). Iz tega sledi, da blagoslov prinaša rodovitnost, ki je tudi eden od glavnih namenov svetega zakona.

slovenski izdaji smo besedilo blagoslova novoporočencev, opremljeno z gregorijanskim napevom, zaradi nepredvidenih okoliščin vstavili šele v dodatek, na koncu obrednika, kar pa ne sme duhovnikov odvrniti od želje Cerkve, da bi to molitev duhovnik vselej pel.

V novem obredniku je navodilo po blagoslovu novoporočencev jasnejše od prejšnjega obrednika, saj pove, da se izpusti molitev »Gospod Jezus Kristus«, in se takoj moli »Gospodov mir bodi vedno z vami«.

Za razliko od prejšnjega navodila, ki predvidi obhajilo pod obema podobama le za novoporočenca, je v novem obredniku rečeno, da lahko prejmejo obhajilo pod obema podobama tudi starši, priči, sorodniki in prijatelji (prim. št. 75).

Sledi blagoslov poročne sveče. Obred je dan na izbiro. Sveča ima v bogoslužju globok pomen, saj predstavlja Kristusa, ki je rekel: »Jaz sem luč sveta!« Z zakramentom svetega zakona se krščanska zakonca na poseben način združita s Kristusom in postaneta eno. V znamenje te povezanosti in skupnega darovanja v ljubezni lahko novoporočenca po »prošnji po obhajilu« prineseta na oltar poročno svečo. Potem ko jo duhovnik blagoslovi, jo novoporočenca prižgeta ob velikonočni sveči ali oltarnih svečah in postavita na oltar. Po maši jo vzameta s seboj na dom (prim. št. 76, 106).

Blagoslovu poročne sveče lahko sledi blagoslov poročnega oziroma »šentjanževega vina«, kot ga poznamo že dolga stoletja. Izvira iz prastarega izročila Cerkve, ki ga opisuje že rimski *Ordines* iz srednjega veka. Kristjane je namreč skupno zakonsko življenje obvezovalo, da morata mož in žena jesti skupaj pri isti mizi. To je Cerkev želela poudariti tudi v poročnem obredu. Zato je po poročnem obredu duhovnik blagoslovil kruh in vino ter ga izročil novoporočencema, da sta ga v Gospodovem imenu skupaj zaužila. Od 17. stoletja naprej pa se je ohranil v nemških deželah in v deželah Avstro-Ogrske samo še običaj blagoslova vina, ki je zaradi evangeljskega odlomka iz Janezovega evangelija dobilo ime »šentjanževo vino«.<sup>24</sup>

Prav je, da duhovnik razloži pomen tega blagoslova v duhu blagoslovne molitve, ki med drugim pravi, »da bodo verni svatje, ki ga bodo pili, prejeli dušno in telesno zdravje in brez konca slavili tebe, delivca vseh milosti.« Ko po maši nazdravimo novoporočencema, jima s tem zaželimo veselje in srečo, hkrati pa pokažemo, da smo ena družina, ki skupaj obhaja in se skupaj veseli.

Po sklepnem blagoslovu novoporočencev in vseh navzočih obrednik svetuje pesem in opozori na dolžnost podpisati zapisnik, kar se lahko stori

<sup>24</sup> Novoporočenca sta morala piti iz iste čaše ali kozarca. Ta običaj je duhovnik razložil z naslednjimi besedami: »Kakor pijeta iz ene čaše, tako naj poslej delita med seboj čašo radosti in čašo žalosti, srečo in nesrečo« (prim. F. Ušeničnik, *Katoliška liturgika*, Ljubljana 1945, 501-502). Tako je navada, da prinesejo v cerkev zaboj steklenic vina in plastične kozarce za vsakega svata, v nasprotju z omenjenim običajem in njegovim simbolnim sporočilom.

v zakristiji, pisarni ali vpričo ljudstva, vendar nikakor ne na oltarju.<sup>25</sup> Iz povedanega je razvidno, da je podpis poročnega zapisnika sicer pomembna stvar, vendar le z juridičnega vidika, ne pa z liturgičnega. Ob tem pa želi navodilo opozoriti duhovnike, da oltar ni pisarniška ali katerakoli miza, ampak miza evharistije in tako znamenje Kristusa, ki daruje, se daruje in se nam daje v duhovno hrano.

## 2.2 Poroka brez maše

V drugem poglavju obrednika se nahaja poročni obred brez maše oziroma »sine Missa«.<sup>26</sup> Omenjeni izraz smo ohranili tudi v slovenskem prevodu, vendar se mi zdi, da bi bilo z liturgičnega vidika boljše, če bi uporabili izraz »obhajanje poroke z besednim bogoslužjem«, kot so to storili Italijani.<sup>27</sup> Druga posebnost glede izrazoslovja pa je, da obred ne uporablja izraza »sacerdos« oziroma duhovnik, ampak »minister« oziroma voditelj bogoslužja, ki vključuje tako duhovnika kot diakona, ki sta služabnika Cerkve.

Podobno kot v poročnem obredu z mašo smo tudi tukaj vstavili slovenske prilagoditve, kot so: uvodni pozdrav zaročencev pri cerkvenih vratih; besede, ki spremljajo znamenje križa in pozdravni vzklik »Milost našega Gospoda ...«; obred spomina svetega krsta; litanije svetnikov; krettno ovijanja sklenjenih rok s stolo; blagoslov in prižiganje poročne sveče ter blagoslov poročnega oziroma »šentjanževega vina«. Se pa obred poroke brez maše razlikuje od obreda poroke med mašo z naslednjimi posebnostmi: da prinaša pred besednim bogoslužjem »oratio«, podobno mašni glavni prošnji; drugačen uvod v blagoslovno molitev novoporočencev ter obhajilni obred s sklepno molitvijo.

## 2.3 Poroka vpričo laika

Gre za povsem novo poglavje, ki je bilo sestavljeno na podlagi določila Zakonika cerkvenega prava, ki pravi, da »lahko krajevni škof, kjer ni duhovnikov ne diakonov, na priporočilo škofovske konference in ko dobi dovoljenje svetega sedeža, pooblasti za prisostvovanje poroki tudi laike« (kan. 1112). Ker omenjeni kanon predvideva povsem drugačne pastoralne razmere, kot so v Sloveniji in ga zato ne bomo uporabljali, smo ga vendarle vključili v obrednik, ne da bi mu dodali slovenske sestavine poročnega obreda.

<sup>25</sup> Prim. novi poročni obrednik št. 78, 117, 151, 178.

<sup>26</sup> Poroka brez maše je le, kadar jo zahtevajo posebne pastoralne okoliščine. Je pa poroka brez maše obvezna, ko jo obhajata katoličan in nekatoliški kristjan. V tem primeru lahko izda dovoljenje za poroko z mašo le krajevni ordinarij (prim. *Predhodna navodila* št. 36).

<sup>27</sup> Prim. *Rito del Matrimonio nella celebrazione della Parola*, v: *Rito del Matrimonio*, n. d., 63-91. Tudi Hrvati so se dobesedno držali latinskega izvornika in prevedli *Red slavljenja ženidbe bez mise*, v: *Red slavljenja ženidbe*, Zagreb 1997, 37-53.

Besedila in navodila upoštevajo poseben položaj laika in mu natančno določajo mesto, kretnje in besedila. Ob tem je rečeno, da mora imeti laik od škofa pooblastilo, da sme opraviti službo voditelja poročnega obreda (št. 119). To isto ponovi sam voditelj v uvodu v poročni obred, ko pravi: »Draga zaročenca, prišla sta v cerkev, da bo Gospod Bog s svetim pečatom potrdil vajino voljo skleniti zakon vpričo mene, ki me je škof za to pooblastil ...« (št. 127).

Ni predviden slovesni sprejem novoporočencev pri cerkvenih vratih. Vse se opravi v cerkvi. Namesto homilije lahko voditelj pove spodbudne besede ali bere homilijo, ki jo je odobril ali določil škof ali župnik (št. 125).

Za razliko od ostalih obredov vidimo tukaj dodatne uvodne besede pred postavljanjem vprašanj o svobodnosti, zvestobi, sprejetju in vzgoji otrok: »I. in I., Božja beseda nam je razodela skrivnost svetega zakona in vzvišenost zakonske ljubezni. Vpričo Cerkve sedaj izrazite svoj namen« (št. 128).

Pri blagoslovu prstanov voditelj laik ne naredi znamenja križa, lahko pa pokropi prstana z blagoslovljeno vodo (št. 134). Nova sta tudi uvod v Očenaš (št. 138) in blagoslov novoporočencev (št. 140), ki je v obliki prošnje in klicanja Svetega Duha nad vodo ter odgovora Hvaljen bodi Bog, kot se nahaja pri krstu otrok.<sup>28</sup> Predvideno je obhajilo in tako celotni obhajilni obred (št. 141-148). Nato voditelj laik moli prošnjo po obhajilu in se na koncu prekriža z besedami: »Bog naj nas napolni z veseljem in upanjem v verovanju. Kristusov mir naj kraljuje v naših srcih. Sveti Duh naj nas obdari s svojimi darovi« (št. 150 in 176).

## 2.4 Poroka katoličana z nekrščenim ali s katehumenom

Poroko katoličana z nekrščenim ali s katehumenom lahko obhajamo samo po posebnem dovoljenju ordinarija. Četudi gre za posebno sveto dejanje, ne moremo govoriti o zakramentu, saj je zakrament svetega zakona le med krščenimi.<sup>29</sup> Zato se tudi obred nekoliko razlikuje od drugih.<sup>30</sup>

Iz praktičnih razlogov tudi temu obredu nismo dodali »slovenskega poročnega proprija«, kar pa ne pomeni, da voditelj bogoslužja ne sme vključiti posameznih slovenskih posebnosti. Gre za podoben obred, ki ga ima-

<sup>28</sup> Prim. *Rimski obrednik. Sveti krst. Krščevanje otrok*, Ljubljana 1970, št. 223, 93-95.

<sup>29</sup> Prim. Janez Pavel II., ap. pismo *Familiaris consortio*, 13.

<sup>30</sup> Dogmatična konstitucija o Cerkvi jasno opredeli omenjene subjekte, ko pravi: »V družbo Cerkve se popolnoma včlenijo tisti, ki, obdarjeni s Svetim Duhom, sprejemajo v celoti njeno ureditev in vsa odrešenijsko-zveličavna sredstva, katera so v njej postavljena, in se v isti vidni organizaciji z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva ter občestva povezujejo s Kristusom, ki Cerkev vodi po papežu in škofih ... Katehumene, ki po nagibanju Svetega Duha z jasno izraženo voljo želijo, da bi bili včlenjeni v Cerkev, ta želja sama povezuje s Cerkvijo; in že jih mati Cerkev kot svoje objema z ljubeznijo in skrbnostjo« (C 14). Nekrščen pa je tisti, ki ni član Cerkve in se nahaja v stanju nevernika (prim. ZCP kan. 96; 204).

mo že v prejšnjem obredniku v tretjem poglavju. Voditelj obreda je lahko duhovnik ali diakon, če pa je laik, mora upoštevati določene prilagoditve. Posebej je upoštevan posebni položaj katehumenov, kar je razvidno že iz samega naslova obreda *Ordo celebrandi Matrimonium inter partem catholicam et partem catechumenam vel non christianam*.<sup>31</sup>

Pozdravne besede ob sprejemu novoporočencev izražajo krščansko vero, hkrati pa izražajo spoštovanje do neverujočih, saj pravijo: »Za verujoče je Bog studenec ljubezni in zvestobe ...« (št. 154). Če okoliščine svetujejo, se lahko izpusti blagoslov in izročitev prstanov. Pri izročitvi prstanov se dodajo, v primeru, da gre za krščene, besede »V imenu Očeta in ...« drugače se te besede izpustijo (št. 167). V uvodu v Očenaš so povabljeni k molitvi samotisti, ki verujejo, ne da bi žalili nekristjane, saj pravi: »Boga Očeta ... naj tisti, ki smo kristjani, prosimo ...« (št.170). Predvideni sta dve obliki blagoslovne molitve novoporočencev, tako da jo lahko moli duhovnik (št. 172) ali laik (št. 173). Dana je tudi možnost, da se blagoslov novoporočencev povsem izpusti (št. 174). V takšnem primeru lahko voditelj moli preprosto sklepno molitev, ki je vzeta iz *Veronskega zakramentarija*.<sup>32</sup> Za sklepni blagoslov sta spet predvideni dve besedili: blagoslovna molitev, če je voditelj duhovnik, in molitev v obliki prošnje, če je voditelj laik (št. 175-176).

### 3. Razna besedila za poroko in poročno mašo

Peto poglavje obrednika z naslovom *Razna besedila za poroko in poročno mašo* prinaša biblična in evhološka mašna besedila na izbiro. Najprej je 44 svetopisemskih odlomkov, nato sledi še šest glavnih mašnih prošenj, od katerih sta dve novi (št. 223-228), dve blagoslovni molitvi prstanov (št. 229-230), tri prošnje nad darovi (št. 231-233), trije hvalospevi (234-236), trije odlomki spomina novoporočencev v prvih treh evharističnih molitvah, dve blagoslovni molitvi novoporočencev (št. 240-244), tri prošnje po obhajilu (št. 245-247) in tri oblike sklepnega blagoslova (št. 248-250).

Vsa ta besedila »na izbiro« omogočajo duhovniku, da po svoji presoji in v luči danih okoliščin izbere najprimernejša, hkrati pa ga opozarjajo, da se je treba na vsako obhajanje predhodno dobro pripraviti.

<sup>31</sup> Po naročilu Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov smo v navodilu v št. 152 izpustili prevod besed »... sive duo catechumeni inter se, sive catechumenus cum parte non christiana ...« (prim. Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum, Prot. N. 2462/03/L z dne 5. novembra 2004, naslovljeno na predsednika Slovenske škofovske konference mons. Franca Krambergerja). V istem dopisu nam je bilo naročeno, da se obred blagoslova poročne sveče in prižiganje le-te prenese iz predvidenega mesta pri darovanju na mesto po prošnji po obhajilu.

<sup>32</sup> Prim. L. C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense*, Roma 1978, št. 1109, 140.



#### 4. Dodatki v poročnem obredniku

Novi poročni obrednik prinaša, za razliko od prejšnjega, še dodatek, v katerem so: a) dve novi obliki prošenj vernikov za vse potrebe (št. 251-252), katerim smo dodali še šest oblik prošenj iz prejšnjega obrednika;<sup>33</sup> b) obred blagoslova zaročencev (št. 259-277); c) obred blagoslova zakoncev med mašo ob obletnici poroke (278-291) in č) blagoslov novoporočencev z gregorijanskim napevom (št. 292).

##### 4.1 Blagoslov zaročencev - zaroka

Cerkev je že v prvih stoletjih krščanstva sprejela rimske poročne obrede, katerih prvi del je bila zaroka. Navadno so jo obhajali v družinskem krogu. Sestavljena je bila iz treh delov: izročitve prstana in dogovorjene dote nevesti ter poljuba.<sup>34</sup>

Blagoslov zaročencev se nahaja že v knjigi Blagoslovi.<sup>35</sup> Ker pa po svoji naravi spada k poročnim slavljem, so ga z novo izdajo poročnega obrednika vključili tudi v poročni obrednik.

Praksa obhajanja obreda zaroke je zelo različna, od tega, da si bodoča zaročenca le v ozkem krogu ljudi ali celo sama obljubita rast v medsebojnem spoštovanju na svoji poti ter prosita zanjo Božjega spremstva, do obhajanja zaroke skupaj z obema družinama ... Namen zaroke je nakazan že v predgovoru voditelja, ko omenjeni prosi Boga, naj zaročenca blagoslovi, da »ob prošnjah vernih dozorita za sklenitev svetega zakona«. Ker je »zaroka med kristjani za obe družini poseben dogodek«, naj se obhaja s posebnim obredom in s skupno molitvijo za Božji blagoslov.<sup>36</sup> Če je navzoč duhovnik ali diakon, je primerno, da on vodi obred, drugače naj ga vodi eden od staršev. V obredniku so jasno nakazana besedila za primer, ko obred vodi duhovnik ali diakon in drugačna, ko ga vodi laik. Prav tako so označena znamenja in kretnje, ki pripadajo duhovniku in diakonu, ter druga, ki pripadajo laiku. Posebnost glede na voditelja bogoslužja je zaznamovana tudi v blagoslovni molitvi zaročencev, ki jo lahko opravi laik, duhovnik oziroma diakon ali eden od staršev.

<sup>33</sup> Prim. *Sveti zakon. Poroka*, Ljubljana 1970, 56-61 in so v novem poročnem obredniku pod št. 253-258.

<sup>34</sup> V evhologiju vzhodne Cerkve je pglavitni obred pri zaroki izročitev prstanov. Duhovnik izroči ženinu zlat prstan in nato nevesti srebrn prstan. S tem da dobi ženin zlat in nevesta srebrn prstan, so želeli poudariti prednost, ki jo ima mož nad ženo (prim. F. Ušeničnik, *n. d.*, 502).

<sup>35</sup> Prim. *Blagoslovi*, Ljubljana 1989, 145-151. Iz praktičnih in vsebinskih razlogov smo iz obreda iz knjige *Blagoslovi* prenesli nekatera besedila, kot so: uvodni nagovor voditelja bogoslužja, prošnje vernikov, ki so prilagojene, molitev, ki jo lahko namesto prošenj molita zaročenca, blagoslovno molitev prstanov ter sklepne blagoslovne molitve.

<sup>36</sup> Prim. *Predhodna navodila Poročnega obrednika*, Ljubljana 2005, št. 259, 115.

Navodila še posebej poudarjajo, da naj se vsi navzoči jasno zavedajo, da ne gre za poročni obred. Tudi v nagovoru naj voditelj svetopisemsko besedilo razloži tako, da zaročenca dojameta smisel obljube in jo lahko pravilno razlikujeta od zakramenta svetega zakona. Njegova naloga pa je tudi ta, da razloži smisel opravila in razliko med zaroko in poroko. Četudi besedila in navodila posebej izpostavijo pomen občestva, ki prosi za zaročenca, je prav v teh navodilih posebej poudarjeno, da se obred nikoli ne sme obhajati skupaj z mašo, s čimer se znova poudari drugačnost zaročnega in poročnega obreda oziroma drugačnost zakramentalna od zakramenta.

S tem, da je obred zaroke dodan v Poročni obrednik, je čutiti, da želi Cerkev znova spodbuditi kristjane, naj skupno pot priprave na zakon doživljajo kot čas spoznavanja in prizadevanja za krščanske vrednote. Poroka je pomemben dogodek v življenju, je temelj in izhodišče družinskega življenja. K njegovemu ovrednotenju v času priprave na obhajanje zakramenta svetega zakona pa nam lahko pomaga tudi obhajanje zaroke, ki ni le prošnja za blagoslov, ampak odločitev za poglobljeno pripravo na obhajanje zakramenta svetega zakona. Če še ni navade obhajati zaroko, bi bilo dobro, da bi jo duhovniki vključili v neposredno pripravo na poroko. Ker zaročni prstani niso obvezni, bo toliko lažje zaročencema razumeti, da zaroka ni le znamenje zunanje pripadnosti zaročencev drug drugemu, ampak potrditev volje, da se bosta zaročenca z odgovornostjo pripravila na zakrament svetega zakona in ustanovitve lastne družine.

Vsekakor je zaročni blagoslov pomembno dejanje na poti do zakramenta svetega zakona. Zanj lahko prosita, ko sta fant in dekle sama pri sebi razločila, da je poroka njuna življenjska pot in ko sta po obdobju preverjanja spoznala, da želita drug z drugim hoditi po poti skupnega življenja. Ta čas je ugoden za razvoj vere v njiju, saj fant in dekle, ki se ljubita, izkustveno doživljata bistvo ljubezenskega odnosa, katerega pravzor je odnos do Boga. Z obljubo spoštovanja in skupne rasti je zaroka naravnana na razmišljanje o zakramentu svetega zakona. Zato ne sme biti razumljena zgolj kot naznanilo skorajšnje poroke, ampak tudi kot zahvala za Božjo previdnost, ki je zaročenca pripeljala skupaj in kot prošnja za Božji blagoslov na nadaljnji poti.

## **4.2 Obred blagoslova zakoncev med mašo ob obletnici poroke**

Kakor je potrebna dobra priprava na poroko in nato slovesno obhajanje poroke, tako je tudi hvalevredno, da se skupaj z zakonci ob obletnicah poroke slovesno zahvalimo Bogu za vse darove, ki so jih bili deležni zakonci in njihove družine, in prosimo Boga, naj jim bo še naprej naklonjen. Zakonce lahko blagoslovimo med mašo ali izven nje kot pri samostojnem bogoslužnem opravilu. Obred opravi duhovnik.

Obred, ki ga prinaša nova izdaja poročnega obrednika, smo obogatili z nekaterimi molitvenimi obrazci in s prošnjami vernikov, ki so vzete iz knjige *Blagoslovi*.<sup>37</sup> Sestavljen je iz obnove obljube, ki jo vsak posebej izreče, nato pa se skupaj zahvalita Bogu, da jima je stal ob strani tako v težkih kot prijetnih dnevih zakonskega življenja in prosita za milost medsebojne ljubezni tudi za naprej. To obljubo duhovnik potrdi s posebno molitvijo. Lahko sledi blagoslov novih prstanov ter prošnje vernikov, medtem ko je po Očenašu blagoslovna molitev jubilentov, podobna poročnemu blagoslovu. Po prošnji po obhajilu lahko duhovnik blagoslovi tudi »šentjanževo vino« in jima po maši nazdravi.

### 5. Glasbene sestavine poročnega slavlja<sup>38</sup>

Obhajanje cerkvene poroke tvori za večino župnijskih občestev enega izmed »zahtevnejših« liturgičnih obhajanj, in sicer zaradi različne sestave občestva, različnega sodelovanja vernikov, motivov, s katerimi se odločijo za krščanski obred in družbenih okoliščin. Pesem in glasba tvorita čudovito podlago in kras obhajanja. Je pa nevarno, da iz poroke, še posebej pesem solistov in instrumentalna glasba, naredita »spektakel«. Da se temu izognemo, je treba upoštevati najprej to, da je cerkvena pesem integralni del slovesnega bogoslužja. To pomeni, da ni preprosto okras ali dodatek za večjo slovesnost in sijaj. Pesem mora biti v sozvočju z besedo, znamenji in trenutki tišine. Bogoslužna pesem, naj bo še tako preprosta, povzdiguje s svojim napevom in glasbo skrivnost, ki se obhaja. Le takšna pesem more spreminjati srca; spodbuja k povezanosti občestva in omogoča dejavno sodelovanje pri bogoslužju. Pesem, ki je integralni del bogoslužja, deluje na dva načina: kot umetnost in kot liturgično dejanje. Njen cilj je »Božja slava in posvečevanje ljudi«. Zato lahko govorimo bolj kot o pomembnosti o potrebnosti cerkvene pesmi v poročnem slavlju.

Upoštevati je treba tudi, da mora biti vsaka pesem ali glasba integrirana v obred. V poročni obred ni dovoljeno vključevati katerekoli pesmi, ampak le tisto, ki omogoča globlje razumevanje obreda, krepi vero in omogoča »zavestno, pobožno in dejavno sodelovanje vseh navzočih« (B 48). Zato mora biti pesem harmonično vključena v bogoslužni obred. To predpostavlja s strani glasbenikov in novoporočencev določeno poznavanje obreda in njegovega pomena ter s strani duhovnikov dolžnost, da skupaj z organistom izberejo pevske sestavine obreda. Kako naj organisti poznajo vse možnosti, ki so v skladu z obredom, če jim duhovnik ne razloži obreda? Pesem in glasba sta del celote. Napak bi bilo, če bi to vlogo zaupali zgolj glasbenikom,

<sup>37</sup> Prim. *Blagoslov zakoncev*, v: *Rimski obrednik. Blagoslovi*, Ljubljana 1989, 137-145.

<sup>38</sup> Prim. M. Baldacci, *Cantare il rito del matrimonio*, v: *Rivista pastorale liturgica*, št. 247 (2004), 65-68.

kot da gre za manj pomembno stvar, to je zgolj za okras in za tipično tehnično stvar. Pesem in glasba sta del obreda. Ne bi bilo prav, da bi bogoslužje in glasbeni deli šli vzporedno vsak svojo pot. Bolj kot peti in igrati med poročnim obredom je treba peti in igrati poročni obred in to na tak način, da bodo v ospredju tiste pesmi, ki so lastne obredu. To so vstopna pesem, slava (če je predvidena), psalm, aleluja, vzkliki, litanije svetnikov, vzkliki med evharistično molitvijo (svet, skrivnost vere, amen), Jagnje Božje in pesem med obhajilom. Vsako uvajanje posvetnih pesmi v poročni obred bi pomenilo spreminjanje bogoslužja v šege in navade.

## 6. Predvideni glasbeni deli poročnega obreda med mašo

a) Vstopna pesem (št. 46, 50). Vstopna pesem spremlja zaročenca in duhovnika s strežniki od cerkvenih vhodnih vrat do oltarja. Takšen slovesen sprejem in procesija do oltarja nam govori, da smo občestvo romarjev, ki stopa k »Božjemu oltarju, k Bogu veselja moje radosti« (Ps 43 /42/ ,4). V primeru pa, ko duhovnik iz tehtnih razlogov opusti slovesni sprejem, se pesem poje med prihajanjem duhovnika iz zakristije do oltarja. Ker gre za pesem in ne preludij, bi bilo prav, da bi dajali prednost pesmi, še posebej, ko gre za poroko z mašo. Njen namen je ustvariti ozračje molitve, uvesti v skrivnost poročnega slavlja in vključiti vse občestvo v dejavno sodelovanje.

b) Slava (št. 54). Slava je že po tisočletni tradiciji znamenje posebno slovesnega bogoslužja in kot taka vedno navzoča ob praznikih. Zato jo lahko vključimo tudi v poročno bogoslužje izven adventnega in postnega časa. Je prastara in častitljiva hvalnica, s katero Cerkev, zbrana v Svetem Duhu, slavi in prosi Boga Očeta in Jagnje. Ker gre za angelski spev in hvalospjev Sveti Trojici, besedila ne smemo nadomestiti z drugim.

c) Spev z odpevom. V Predhodnih navodilih obrednika je rečeno: »Upoštevati je treba pomen psalmov z odpevom med besednim bogoslužjem.«<sup>39</sup> S tem navodilom daje tudi poročni obrednik velik simbolni in glasbeni pomen psalmistu, ki opravlja pomembno liturgično službo v poročnem slavlju. Ker so psalmi navdihnjena Božja beseda, jih tudi pri poročnem bogoslužju, naj bo z mašo ali brez nje, ni dovoljeno zamenjati z nesvetopisemskim besedilom ali opustiti.<sup>40</sup>

č) Litanije svetnikov. Navodilo pravi: »Če se zdi primerno, so lahko po vprašanjih pred privolitvijo litanije svetnikov« (št. 60 a). Ker so že po svoji naravi pesem, jih lahko pojemo tudi v poročnem bogoslužju, podobno kot to storimo pri posvetitvah ali krstnem bogoslužju velikonočne vigilije.

<sup>39</sup> Prim. *Predhodna navodila* št. 30 v: *Sveti zakon. Poročni obred*, Ljubljana 2005, 13.

<sup>40</sup> Prim. S. Krajnc, *Vloga psalma in služba psalmista v bogoslužju*, v: J. Nežič (ur.), *Sodelavci pri bogoslužju*, Ljubljana 2003, 38-45.

d) Hvalna pesem po izročitvi prstanov. Namesto darovanjske pesmi je zaradi možnosti, da novoporočenca prineseta na oltar kruh in vino, bolj primerna sveta tihota. Kljub temu pa novi obred svetuje, da naj po izročitvi prstanov »vse občestvo zapoje primerno hvalno pesem« (št. 68). Poudarek je na hvalni pesmi, to je pesmi, ki povečuje skrivnost podeljenega zakramenta. Nato pa je rečeno, »da naj vse občestvo poje«, kar pomeni, da je tu manj primerno, da poje solist Ave Marijo. Gotovo bo to navodilo nov izziv za skladatelje, da pripravijo ustrezne »hvalne pesmi«, ki bodo opevale dar zakramenta svetega zakona.

e) Evharistično bogoslužje. Tu se je treba držati ustaljenih liturgičnih navodil. Pevske sestavine so predvsem: pesem »svet«, odgovor vzkliku »Skrivnost vere«, vzklik »amen«, s katerim pritrdimo evharistični molitvi, ter Očenaš.

f) Blagoslov novoporočencev. Blagoslov novoporočencev je po prastari navadi po Očenašu. Latinski novi obrednik prinaša v vsakem obredu poročni blagoslov z notnim zapisom, s čimer želi Cerkev poudariti, da je osnovna oblika te molitve pesem in ne recitirana molitev. Na žalost se za razliko od izvirnika v slovenski izdaji nahaja šele v dodatku IV.

g) Obhajilna pesem. Četudi je poročno bogoslužje nekaj posebnega, mora biti obhajilna pesem vedno evharistične vsebine in ne katerekoli. Pesem mora opevati skrivnost trenutnega liturgičnega obhajanja. Ne moremo deliti obhajila in hkrati s pesmijo uvajati v ta evharistični trenutek neke nove teme, sprejemati Kristusa in istočasno čestitati novoporočencema ali jima želeli zdravja in razumevanja. Pesem mora biti v službi bogoslužja!

h) Sklepna pesem. Že zgoraj smo omenili, da pesem »Ave Maria« ni vezana na evharistično bogoslužje. Rimski obred svete maše ne predvideva sklepne pesmi, ki bi bila sestavni del bogoslužja. Zato je lahko po bogoslužju katerakoli sveta pesem. To je lahko vsaka Marijina pesem ali kakšna druga, ki ni vezana na bogoslužje. Tu lahko najdejo svoj prostor Ave Marija (Schubert, Gounod ...), Marija skoz' življenje in druge. Lahko pa je na koncu tudi kakšen preludij ali druga glasba, še posebej če sledi bogoslužju nazdravljanje novoporočencem z blagoslovljenim »šentjanževim vinom« in podpisovanje poročnih listin na posebni mizici, za to pripravljene v prezbitariju.

Skratka, »pesmi naj bodo primerne poročnemu obredu in naj izražajo vero Cerkve.«<sup>41</sup> Zato se je treba izogibati vključevanju posvetne glasbe v poročno slavlje. Prav tako ni dovoljeno, da med evharistično molitvijo ali pri samem poročnem obredu organist spremlja bogoslužje s poltim preludijem, še manj pa, da mora občestvo namesto pesmi poslušati posneto glasbo. Vsekakor pa se nam novi poročni obrednik predstavlja kot nova spodbuda skladateljem, da pripravijo primerne pesmi, ki bodo tako z

<sup>41</sup> Prim. *Predhodna navodila št. 30 v: Sveti zakon. Poročni obred*, Ljubljana 2005, 13.

liturgičnega kot z glasbenega vidika primerne poročnemu bogoslužju in ne poročnemu veseljačenju.

### Sklep

Namen novih obrednih sestavin poročnega obrednika je v tem, da spodbudijo tako novoporočence kot voditelja bogoslužja in zbrano občestvo h globljemu duhovnemu razumevanju zakramenta in dolžnosti, ki izhajajo iz njega. Osrednja tema obreda je posvečenje novoporočencev v blagor zakoncev in skupnosti.

Novoporočenca prevzemata nase dolžnost zvestobe, rodovitnosti, svetosti in pričevanja. Kakor občestvo kot tako predstavlja Kristusa na zemlji, tako predstavlja sveti zakon Kristusovo dogajanje med ljudmi. Krščanski zakon postane oznanjevanje Kristusove ljubezni do ljudi: v medsebojni ljubezni zakoncev, v njunem medsebojnem služenju in žrtvah, v njunem prenašanju in odpuščanju, v njuni zvestobi do smrti in podobno.

Bog je veličino zakona, ki se manifestira v podarjanju ljubezni med sozakoncema in posredovanju človeškega življenja ter vzgajanju, sprejel v Kristusovo odrešenjsko delo in tako je zakon postal učinkovito znamenje tega odrešenja.<sup>42</sup> Zatorej obhajanje poroke ni le pravno dejanje, ampak dogodek odrešenjske zgodovine. Da pa bi bila bolj vidna povezava med poročnim obredom in velikonočno skrivnostjo, je obhajanje zakramenta vključeno v evharistično slavlje, s katerim tvori najveličastnejšo obliko obhajanja poroke. Evharistična daritev namreč ponavzočuje zavezo ljubezni med Kristusom in Cerkvijo, ki je bila zapečaten s Kristusovo krvjo na križu. V tej daritvi nove in večne zaveze najdejo krščanski zakonci studenec, iz katerega izvira njihova zakonska zaveza in se v njem notranje oblikuje ter oživlja.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Prim. W. Kasper, *Za globlje umevanje krščanskega zakona*, Ljubljana 1987, 27.

<sup>43</sup> Prim. Janez Pavel II., ap. pismo *Familiaris consortio*, 16.



Marjan Turnšek

## **Blaženi škof Anton Martin Slomšek in razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju**

*Povzetek:* Ob 150-letnici razglasitve dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju (8. 12. 2004) je aktualnost teološko-zgodovinske raziskave o dogajanju ob tem dogodku na naših tleh še večja. Raziskava je osredotočena na pastoralno in teološko delovanje blaženega Antona Martina Slomška, ki je v tistem času vodil lavantinsko škofijo in kot škof tudi tvorno sodeloval s papežem Pijem IX. pri pripravi razglasitve. S pomočjo originalnih arhivskih dokumentov, nekaterih do sedaj še neobjavljenih, je v treh sklopih prikazano obdobje priprave dogmatične opredelitve, sledi prikaz samega dogajanja okoli razglasitve in Slomškova teološko izčrpna ter katehetsko nazorna razglasitev in obrazložitev dogme v pastirskem pismu ter slovesni pridigi. Prikazane so tudi Slomškove pastoralne smernice, ki jih je izpeljal iz razglašene verske resnice. Iz dokumentov je tudi razvidna sorazmerna zadržanost lavantinske duhovščine do razglasitve nove dogme. Slomškovo teološko udejstvovanje je bilo pomembno tudi zato, ker je s svojim izjemnim čutom za slovenski jezik pionirsko pomembno soustvarjal slovensko teološko izrazoslovje, saj je do takrat bilo komaj kaj slovenske teološke literature.

*Ključne besede:* Marijino brezmadežno spočetje, blaženi Anton Martin Slomšek, Pij IX., razglasitev dogme, lavantinska škofija, slovensko teološko izrazoslovje.

*Summary:* **Blessed Bishop Anton Martin Slomšek and the Promulgation of the Dogm of Mary's Immaculate Conception**

In connection with the 150th anniversary of the promulgation of the dogm of Mary's Immaculate Conception (8 December 2004) it has become even more topical to research, from a theological-historical point of view, the surrounding events that took place in Slovenia. The treatise is centred on the pastoral and theological activity of the blessed Anton Martin Slomšek, who was the bishop of Lavant at the time and also co-operated with pope Pius IX at the preparation of the promulgation. By the use of original documents from the archives, some of them had not been published before, there are described the period of the preparation of the dogmatic definition, the events surrounding the promulgation itself and Slomšek's theologically exhaustive and catechetically explicit promulgation and explanation of the dogm in a pastoral letter and a festive sermon. Slomšek's pastoral guidelines based on the promulgated religious truth are shown as well. It is also evident from the documents that the clergy of the diocese of Lavant was rather reserved about the promulgation of the new dogm. Slomšek's theological activity was also important because he had an exceptional feeling for the Slovenian language and was a pioneering co-creator of Slovenian theological terminology since up to then there had been scarcely any Slovenian theological literature at all.

*Key words:* Mary's Immaculate Conception, blessed Anton Martin Slomšek, Pius IX, promulgation of the dogm, diocese of Lavant, Slovenian theological terminology.



## Uvod

8. decembra 2004 je minilo sto petdeset let od razglasitve dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju. V razpravi želimo odstreti nekaj zgodovinskega zagrinjala nad dogajanjem v lavantinski škofiji, ko jo je vodil blaženi škof Anton Martin Slomšek. V teološko-zgodovinsko raziskavo bomo zajeli obdobje priprave na razglasitev dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju (1848-1854) in poskušali odkriti duha, s katerim so to pripravo na razglasitev in samo razglasitev sprejeli v lavantinski škofiji. Ta duh verjetno ni bil bistveno drugačen kot v širšem slovenskem in avstrijskem prostoru. V razpravi so tudi prvič objavljeni Slomškovi dokumenti, povezani s samim postopkom za razglasitev dogme, predvsem dopisovanje s papežem in nuncijem na Dunaju. Na ta način bo postal bolj poznan še en odtenek zgodovine Cerkve in teologije na Slovenskem. Gre za čas, ki je izredno pomemben za nastajanje slovenske teološke terminologije.

### 1. Dogajanje v času priprave na razglasitev v letu 1854

Škof Slomšek se je tega izjemnega dogodka zelo razveselil. Kot škof je na tvoren način tudi sam sodeloval pri nastajanju te dogme, saj je papež Pij IX. leta 1849 poslal o tej zadevi vsem škofom pismo *Ubi primum* z vprašalnikom in želel slišati mnenje celotnega svetovnega episkopata glede predmeta dogme, ki jo je želel razglasiti. Tudi ob tej priliki se je razkrilo, da je bila takšna praksa v Cerkvi prisotna že pred prvim vatikanskim koncilom, kjer je bila definirana dogma o papeževi nezmotnosti. Papež Pij IX. je še pred pismom škofom, 1. junija 1848, ustanovil teološko komisijo, da je temeljito preiskala to vprašanje. Poglejmo najprej, kaj je papež Pij IX. sploh želel od škofov v pismu, ki jim ga je napisal 2. februarja 1849 leta v Cajeti, kjer je bil v izgnanstvu, in ga je dobil tudi lavantinski škof.<sup>1</sup> Po daljši predstavitvi same problematike vere v Marijino brezmadežno spočetje se papež obrne na škofe s prošnjo, da bi po svojih škofijah pričeli z javno molitvijo za resnično razsvetljenje Svetega Duha pri tej zadevi. Nadalje je papeža zanimalo, kakšno je že obstoječe češčenje Marijinega brezmadežnega spočetja med klerom in vernim ljudstvom ter kako goreča je želja, da bi se ta resnica razglasila.<sup>2</sup> V pridigi, ki jo je Slomšek imel 25. marca 1855 ob razglasitvi

<sup>1</sup> Pismo se nahaja v Arhivu Mariborske škofije, fond Slomšek (od zdaj naprej AMŠ - SI) XXVII-A-7.

<sup>2</sup> Papež dobesedno piše: »*Quamobrem has Vobis, Venerabiles Fratres, scribimus Litteras, quibus egregiam vestram pietatem, atque episcopalem sollicitudinem magnopere excitamus, Vobisque etiam, atque etiam inculcamos, ut quisque vestrum pro suo arbitrio, atque prudentia in propria Dioecesi publicas preces indicendas, ac peragendas curet, quo clementissimus luminum Pater Nos superna divini sui Spiritus luce perfundere, numine afflare dignetur, ut in tanti momenti re illud consilium suscipere valeamus, quod ad ma-*

dogme v svoji škofiji, je svoje sodelovanje sam takole potrdil: »Vsi škofje katoliškega sveta so o tem leta 1849 dali svoje mnenje, tudi jaz, in po potrebi pripravi je zdaj sveti oče Pij IX., razsvetljen od Svetega Duha, na podlagi zaklada vere ob prisotnosti dvesto škofov dosedanje pobožno mnenje razglasil za nauk vere.«<sup>3</sup> Če sledimo dogodkom, odkrijemo v arhivu mariborske škofije osnutek odgovora, ki ga je Slomšek pripravil in ga poslal papežu. Na kratak in jasen način pozitivno odgovarja na zastavljena vprašanja, čeprav kritično presoja znamenja časa. Dokument je gotovo vreden, da ga v celoti predstavimo, saj izraža marsikakšno podrobnost o situaciji v tistem času. Dokument do sedaj še ni bil objavljen in ni bil dostopen širši javnosti.<sup>4</sup> Pismo se glasi:

*jorem tum sancti sui Nominis gloriam, tum Beatissimae Virginis laudem, tum militantis Ecclesiae utilitatem possit pertinere. Optamus autem vehementer, ut majore, qua fieri potest, celeritate Nobis significare velitis, qua devotione vester Clerus, populusque fidelis erga Immaculatae Virginis Conceptionem sit animatus, et quo desiderio flagret, ut ejusmodi res ab Apostolica Sede decernatur, atque in primis noscere vel maxime cupimus quid Vos ipsi, Venerabiles Fratres, pro eximia vestra sapientia de re ipsa sentiatis quidque exoptetis.*«

<sup>3</sup> Pridiga se nahaja v AMŠ - SI XIII-B-4.

<sup>4</sup> Glej AMŠ - SI XXVII-A-7; izvirno latinsko besedilo se glasi:

*Beatissime Pater!*

*In medio calamitatum, quibus visitavit Te Sanctissime Pater Dominus ex alto, ut denuo probaret veritatem promissionis portas inferi non praevalituras adversus Ecclesiam super Apostolicae Petrae fundamento solidatam Sanctitas Tua curare haud praetermittit, quae in salutem Ecclesiae militantis, in honorem quoque triumphatis conferre possunt.*

*Hujus sollicitudinis insigne pignus orbi christiano Apostolicae Sanctitatis Tuae literae dato Cajetae die 2. Februarii a. c. praebent. In hisce a me quoque indignissimo servo Sanctitas Tua expetiit 'ut majore qua fieri potest, celeritate Tibi Beatissime Pater significare velim, qua devotione Clerus meus, Populusque fideli erga Immaculatae Virginis Conceptionem sit animatus, et quo desiderio flagret, ut ejusmodi res ab Apostolica Sede decernatur, atque in primis quid ego ipse hac de re sentiam atque exoptem'.*

*Tum filiali obedientia tum pastorali sollicitudine compulsus pro modulo virium mearum ad haec sequentibus respondere officii mei esse duco:*

*Populo fideli dioecesis mihi commissae tam firma de Immaculata Beatae Mariae Virginis Conceptione inest persuasio, ut non solum contraria assertionem gravissime offenderetur, sed etiam magnopere miraretur si nunc demum illis ceu dogma credendum proponeretur quod dogmatis instar hucusque, domestica institutione edocti, credebant, crescentique de anno in annum fervore venerabantur. Clerus hujus dioecesis pro pietate quam erga Beatissimam Deiparam alit, et in animis fidelium piis sodalitiis aliisque opportunis mediis fovet, libenter acquiescit decreto Ss. Concilii Tridentini sess. 5. quum eodem tum pietati erga Beatissimam Coeli Reginam satisfiat, tum cavillationibus abloquentium porta occludatur. Eadem vero pietate et veneratione ductus timet, ne in moderno animorum aestu, et Sanctissima ad ima detrudendi pruritu, si Immaculata Conceptio Beatae Mariae Virginis modo ceu Dogma credendum proponeretur, inimici Ss. Ecclesiae hanc declarationem seu ansam animos fidelium irritandi arriperent fluctuantesque in fide in semitam perversionis seducerent. Quod me attinet, sincere fateor, me convictum de Sanctitatis Tuae sapientia, solerti, quid temporum adjuncta exigant, circumspectione animarum zelo, divini cultus et sanctorum venerationis promovendae fervore, consiliiis*

»Sveti Oče!

Sredi nesreč, s katerimi Vas je, sveti oče, obiskal Gospod z višave, da bi zno-va potrdil resnico obljube, da peklena vrata ne bodo premagala Cerkve, trdno postavljene na temelj apostolske skale, Vaša svetost tako rekoč ni opustila ničesar, kar bi moglo še prispevati blagru vojskujoče se Cerkve ali tudi časti zmagoslavne Cerkve.

O tej skrbi daje znatno pričevanje krščanskemu svetu Apostolsko pismo Vaše svetosti, napisano v Cajeti dne 2. februarja tekočega leta. V tem pismu je Vaša svetost zaprosila tudi mene, nevrednega služabnika Vaše Svetosti, 'naj Vam, sveti oče, čim hitreje sporočim, kakšno pobožnost goji moja duhovščina in verno ljudstvo do brezmadežnega spočetja Device ter kako gori od plameneče želje, da bi o tej stvari apostolski sedež odločil, predvsem pa kaj jaz sam o tej stvari sodim in želim'.

Tako s sinovsko pokorščino kakor tudi s pastoralno skrbjo spodbujen imam za svojo dolžnost, da po svojih močeh odgovorim naslednje:

V vernem ljudstvu meni zaupane škofije je tako trdno zasidrano prepričanje o brezmadežnem spočetju Blažene Device Marije, da ga ne bi samo globoko prizadelo in užalilo, če bi kdo trdil nasprotno, marveč bi se tudi zelo začudilo, če bi mu šele sedaj predložili to dogmo, ki jo je treba v veri sprejeti. To resnico so namreč že do sedaj naši verniki, poučeni po domači hišni šoli, verjeli kot dogmo in jo iz leta v leto z naraščajočo se gorečnostjo častili. Duhovščina te škofije iz pobožnosti, ki jo goji do preblažene Bogorodice in ki jo v dušah vernikov z bogoljubnimi združenji ter drugimi primernimi sredstvi pospešuje, rade volje soglaša z odlokom 5. seje tridentinskega vesoljnega cerkvenega zbora. S tem zadosti pobožnosti do Preblažene nebeške Kraljice, hkrati pa se zapro vrata zbadljivim norčevanjem ugovarjajočih. Duhovščina, ki jo navdaja ista pobožnost in češčenje, se po pravici boji, da bodo v sodobnem vrenju in pohotnem kipenju duš najsvetejše reči zdrknile najnižje, če se brezmadežno spočetje Blažene Device Marije šele sedaj predloži v verovanje kot dogma. Sovražniki svete Cerkve bi namreč to slovesno razglasitev pograbili kot povod, da bi razburkali duše vernikov, omahujoče v veri pa bi zapeljali na pot sprijene pokvarjenosti.

Kar se pa mene tiče, odkritosrčno priznam, da sem popolnoma prepričan o modrosti Vaše svetosti, o Vašem preudarnem upoštevanju okoliščin, ki jih zahteva čas, o Vaši gorečnosti za duše in o vašem vnetem pospeševanju bogoslužja in češčenja svetnikov. Potemtakem brezskrbno soglašam s sklepi Vaše svetosti in z izreki apostolskega sedeža.

Vaši svetosti bom vedno izkazoval sinovsko pokorščino.

Ko poljubljam noge Vaše svetosti, ostajam svetega očeta

Vdani sin

+ Anton Martin  
škof lavantinski«

Na začetku odgovora, ko omenja, da se papež nahaja »sredi nesreč«, takoj prepoznamo Slomškovo pozornost do papeža, ki je moral leta 1848 v pregnanstvo in je bival v Cajeti do leta 1850. Slomšek nato povsem odkritosrčno opiše pomisleke svoje duhovščine, ki si očitno ni preveč želela razglasitve te dogme, v bojazni, da bi jo sovražniki Cerkve, pod tem z lahkoto prepoznamo liberalne struje, zlorabili. S tem zelo jasno nakaže, kako je nekajletno vrenje z vrhom v prevratno revolucionarnem letu 1848 pustilo za Cerkev in vero zelo negativne posledice v mentaliteti ljudi. V tej bojazni je v marsičem mogoče zaslutiti podobnost z našim časom, ko mediji nasprotujejo Cerkvi in smešijo kristjanom najbolj svete stvari. Po drugi strani pa je čutiti v podtonu tudi nekakšno bojazen, da bi verniki to napak razumeli, kakor da so jih duhovniki do sedaj učili ta nauk in jih vodili v z njim povezane pobožnosti nekako bolj samovoljno in ne v povezanosti s papežem. Slomšek se sklicuje na določbo pete seje tridentinskega vesoljnega cerkvenega zbora (1546), ki se je v okviru nauka o izvirnem grehu posredno izrekel tudi o Marijini brezmadežnosti takole: »Toda ta sveti zbor izjavlja: Nikakor ni njegov namen, vključiti v ta odlok, kjer je govor o izvirnem grehu, blaženo in brezmadežno Devico ter božjo Mater Marijo.«<sup>5</sup> Ob tem se je lavantinska duhovščina spraševala, čemu je še potrebno posebej razglašati dogmo, ki je posredno že razglašena. Slomšek se nekako tiho pridruži temu mnenju, a s sinovsko vdanostjo že v naprej sprejme končno papeževo odločitev kot pravilno in modro, saj se zaveda, da ima papež pred seboj potrebe in koristi vesoljne Cerkve in ne le lavantinskih razmer.

Kaj se je v lavantinski škofiji glede te zadeve dogajalo v naslednjih štirih letih, je težko slediti. Gotovo je škof Slomšek poskušal uresničevati papeževo željo po molitvi za razsvetljenje Svetega Duha. Morda najdemo droben odmev papeževe prošnje za molitev ob koncu Slomškovega postnega pastirskega pisma za leto 1850, ko je vernike pozval takole: »Pomnite v svojih molitvah svetega očeta papeža Pija IX., škofov in svojih dušnih pastirjev, naj nam Bog pravo modrost, pa tudi srčnost da, čredo Jezusovo skrbno pasti in obvarovati vseh sedanjih hudobij in zmot.«<sup>6</sup> V tem obdobju je močno vzpodbujal ustanavljanje različnih bratovščin, ki so med drugim imele tudi molitveno poslanstvo, velikokrat pa je tudi v svojih pastirskih listih goreče pozival k molitvi za papeža in po njegovem namenu. Sklepamo pa lahko, da se ni preveč obremenjeval s tem vprašanjem, saj so bila to zanj izredno truda polna in plodna leta na različnih področjih, hkrati pa zaznamovana tudi z začetkom hude bolezni (1851). Tako je v polnem pastoralnem zaletu pričakal dokončno papeževo odločitev o tej zadevi.

<sup>5</sup> A. Strle, *Vera Cerkve: Dokumenti cerkvenega učiteljstva*, Mohorjeva družba, Celje 1997, št. 358.

<sup>6</sup> M. Lendovšek (ur.), *Ant. Mart. Slomška Zbrani spisi, peta knjiga: Pastirski listi*, Kattoliško tiskovno društvo v Mariboru, Maribor 1890, 46.

## 2. Dogajanje ob razglasitvi dogme

Škof Slomšek se razglasitve dogme 8. decembra 1854 ni udeležil, čeprav je papež škofe povabil v Rim. K temu je pripomogla prav gotovo napredujoča bolezen pa še dva velika projekta je imel v teku: že vrsto let je pripravljajl premestitev škofijskega sedeža v Maribor in reorganizacijo škofijskih meja, kar je bilo izredno obsežno in težavno delo, v službi vesoljni Cerkvi pa se je istočasno pripravljajl tudi na sistematično vizitacijo večine benediktinskih opatij na ozemlju monarhije. Slomšek je vsekakor vedel za datum razglasitve dogme, 8. december 1854, uradni dokument pa je dobil z nunciature na Dunaju slab mesec po dogodku, 7. januarja 1855.<sup>7</sup> Poleg spremnega nuncijskega pisma je prejel papeževo apostolsko pismo o Brezmadežnem spočetju Device Marije v latinskem originalu in nemškem prevodu ter papežev govor kardinalom na tajnem konzistoriju 1. decembra 1854, kjer jim je predstavil mnenje teologov in škofov vsega sveta ter še enkrat postavil vso zadevo pred kardinale.<sup>8</sup> Ti dokumenti so bili Slomšku bogat vir za drugi korak razglasitve nove dogme, ki ga je v svoji škofiji moral narediti sam. Iz njegovega odgovora nunciju, napisanega 26. januarja 1855, se že čuti njegova dolžnost in zavzetost, da to tudi na primerno slovesen način stori. Takole mu odgovarja:

»Preodlični in presvetli gospod!

*S tem potrjujem, da sem s hvaležnim srcem prejel papeževo pismo, datirano VI. dne pred decembrskimi idami<sup>9</sup> leta 1854. Tako je z apostolsko oblastjo kot katoliška dogma definiran nauk o brezmadežnem spočetju Blažene Device Marije; hkrati sem prejel nagovor, ki ga je o tej resnici imel papež 1. decembra 1854. Moja dolžnost sedaj bo, kar najbolj mogoče slovesno priobčiti zaupanim mi vernikom v škofiji prej omenjeno papeževo razglasitev, in sicer v čim večjo Božjo slavo, v čast preblažene Device Marije, brez vsakega madeža spočete, in v zveličanje duš.*

Naj Vaša očetovska eminenta blagovoli sprejeti izraze mojega posebnega spoštovanja, s katerim ostanem vdan Vaši eminenti.

Pri Sv. Andreju v Labotski dolini,  
dne 26. januarja 1855«<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Glej AMŠ - SI XXVII-A-40.

<sup>8</sup> »Postquam singulari certe animi Nostri gaudio tum ex commemoratae peculiaris Congregationis suffragiis, tum ex omnium fere Episcoporum responsis, atque ex eorumdem Theologorum votis intelleximus, hanc definitionem a Nobis summopere expostulari, Apostolicarum Litterarum exemplar conficiendum, Vobisque communicandum esse mandavimus. Itaque post haec omnia hodierno die de hac gravissima re, dum divini luminis opem demississime imploramus, vestras quoque sententias, servato a Praedecessoribus Nostris more, perlibentur exquirimus. Placet ne igitur Vobis, ut dogmaticum de Immaculata beatissimae Virginis Mariae Conceptione proferamus decretum? HABITIS OMNIBUS SUFFRAGIIS PONTIFEX HAEC ADIECIT.«

<sup>9</sup> Decembrske ide so 13. decembra. Šesti dan pred njimi je prav 8. december.

<sup>10</sup> Slomškov osnutek dokumenta se nahaja v AMŠ - SI XXVII-A-40 in se v originalu glasi:

Škof Slomšek v odgovoru v skopem telegrafskem slogu sprejme na znanje, da je nova dogma razglašena in da je sedaj njegova dolžnost, da jo čim slovesneje razglasi tudi v lastni škofiji. Iz samega postopanja pri izvajanju te naloge pa ni razvidno, da bi imel pri tem kakšne težave ali pomisleke. Očitno je papeževo odločitev res sprejel z vsem srcem in na sebi lasten originalen način izvedel slovesno razglasitev v dveh dejanjih: najprej je mojstrsko izlil objavo in razlago nove dogme v pastirsko pismo, ki je izšlo z datumom 28. februar 1855<sup>11</sup>, nato pa še v retorično mojstrovino »*Praznični govor ob priložnosti razglasitve verske resnice o brezmadežnem spočetju Marije*«, ki ga je imel na praznik Gospodovega razglašanja Mariji, 25. marca 1855, v cerkvi Loretske Matere Božje v Šent Andražu v nemškem jeziku.<sup>12</sup> V uvodu pridige se čuti njegov zanos ob pomenu tega potrjenega veselega oznanila katoliške Cerkve za vse Marijine častilce sveta, »ki ga jaz danes razglašam v imenu najvišjega pastirja in namestnika Jezusa Kristusa na Zemlji, papeža Pija IX.«. Na osnovi obeh dokumentov bomo prikazali Slomškovo sintezo razlage tega takrat na novo definiranega, a sicer že tradicionalnega nauka Cerkve.

### 3. Slomškov teološko vsebinski prikaz nove dogme

Kot dober poznavalec dogmatičnega nauka Cerkve škof Slomšek najprej slikovito predstavi teološki princip razvoja dogem, ki ga postavi za okvir novi verski resnici. S tem je gotovo želel preprečiti neljube posledice v vernikih, ki jih je omenil v odgovoru na papeževo pismo. Preprosto in učinkovito je s prisposodobami razložil ta razvoj, ki ne prinaša nekaj povsem novega, ampak poglobi razumevanje določenih potez razodetega nauka. V pastirskem pismu kakor tudi v pridigi je najprej na kratko opisal vse štiri posebne

---

Eminentissime ac Illustre Domine.

Pontificias Litteras VI. Idas Decembris 1854, quibus doctrina de Imaculata B. Mariae V. Conceptione qua Dogma Catholicum Auctoritate apostolica definitur, unacum Allocatione a summo Pontifice die 1. Decemb. 1854 hac de re halcita, me accepisse grato animo hisce contestor. Mearum partium erit declarationem supra laudatam fidelibus dioecesis mihi concreditis qua par est solemnitate publicare, et quidem ea ratione, qua major Dei gloria, Beatissima Maria Virginis ab omni labe conceptae honor, ac animarum salus augeatur.

*Dignetur Paternitas Tua Eminentissima harum contestationum peculiaris observantiae sensus comprobare, quibuscum permaneo Eminentiae.*

Ad St. Andream in Valle Lavantina die 26. Januarii 1855

Prevod obeh dokumentov iz latinščine je pripravil mons. dr. Jožef Smej, mariborski pomožni škof.

<sup>11</sup> Pastirsko pismo najdemo v AMŠ-SI XXVIII-B-1; pa tudi v M. Lendovšek (ur.), *n. d.*, 184-189.

<sup>12</sup> Glej AMŠ - SI XIII-B-4: *Fest-Rede bei der Gelegenheit der Verkündigung des Glaubenssatzes der unbefleckten Empfängnis Mariae. Die Herrlichkeiten Mariae.*

prednosti in odlike Device Marije, kot jih katoliška vera izpoveduje: Marijino božje materinstvo, njeno vedno devištvo, njeno brezgrešnost vse življenje in njeno brezmadežno spočetje.

»Preljubi! Veselo novico vam oznanjam, ki bo večno slovela – slovela v čast in hvalo Bogu in Mariji pa tudi nam, vernim Marijinim otrokom v tolažbo – slavno novico, ki si jo živo v srce zapišite!«, tako je z zanosom pričel to slovesno oznanilo v pastirskem listu. Kot imeniten govornik in katehet je poskušal ves nauk o Mariji ljudem razložiti s prisposodbo cvetice. Kristus je to nebeško cvetico na njivo svete Cerkve vsadil, kjer se počasi razcveta, cvetni list za listom, v sebi pa že od vsega začetka nosi celotno skrivnost vere. Po takšni poti so se v Cerkvi odkrile štiri posebnosti Device Marije. V pridigi pa je izhajal iz druge podobe, namreč hiše, ki je okrašena primerno svojemu gospodarju: knezu, kralju ... najlepše pa je gotovo okrašena božja hiša. Ta hiša je ves svet, milijoni zvezd in nešteto rož jo krasi (ideja je vzeta iz psalmov); zelo dragocen je bil tudi Jeruzalemski tempelj s skrinjo zaveze. »Najbolj odličen tempelj, najlepše prebivališče, si je pa Bog sam pripravil v Mariji, od katere sijaja še sonce obledi; Bog Oče sam je po sodelovanju Svetega Duha svojemu edinorojenemu Sinu pripravil prebivališče« (pridiga). V Marijinem naročju je Beseda Meso postala in med nami prebivala. »To prebivališče, Marijino srce, je Bog okrasil z vsemi krepostmi angelov in ljudi, pred vsem drugim pa s štirimi prednostmi, prav kot je vladarjeva krona obogatena s tolikimi dragocenimi kamni, ki se jih tako človek kot angel razveseli.« Nato opisuje posamezne venčne liste razcvetajočega se cveta nauka o Mariji, oziroma opisuje posamezne »dragocene perle« v Marijini kroni kreposti. V pastirskem listu pa isto resnico predstavi še drugače: »Prvi list verskega nauka o Mariji je, da je Marija Božja Mati, kajti rodila je Jezusa, Boga in človeka, kar so prvi kristjani od nekdaj verovali.« Zaradi krive vere, ki je tajila Marijino božje materinstvo, so ta nauk slovesno razglasili na efeškem koncilu leta 431. »Drugi list je Marijino vedno devištvo, ki si ga je Marija posebej izvolila, ko je postala Mati Božjega Sina.« Ta nauk izpoveduje vero v Marijino devištvo pred porodom, med njim in po njem. V pridigi pa to »drugo rožo med Marijinimi prednostmi in odlikami« predstavi kot enkratno in neponovljivo združitev materinstva in devištva ter pove, da je nauk o tem prvič uradno potrdil papež Siricius v Rimu leta 390.

»Tretji list verskega nauka cvetlice Marije je, da je Marija tako sveta bila, da tudi najmanjšega greha ni storila, niti takšnega, v kakršnega popolnoma nedolžne duše iz človeške slabosti navadno padejo« (pastirski list). Nam ljudem kljub krstu ostane korenina poželjivosti, ki sama sicer ni greh, a v greh nagiba. Za Marijo pa Cerkev že ves čas veruje, da se je ohranila čista tudi pred vsakim malim grehom ali slabostjo. V pridigi predstavi isto vsebino kot »tretjo dragoceno perlo v Marijini kroni kreposti« in jo opredeli kot »veliko svetost in moralno čistost«, ki so jo škofje in cerkveni učitelji razglasili že v 16. stoletju.

S to kratko razlago treh resnic naše vere o Mariji je imenitno uvedel svojo razglasitev in pouk o četrti, od papeža pravkar razglašeni verski resnici. »Četrty prelepi list cvetice Marije se je tako rekoč šele v naših dneh prav povsem razcvetel, namreč nauk: da je Marija brez vsega madeža izvirnega greha spočeta« (pastirski list). Slomšek razlaga nauk o »četrtem dragocenem kamnu v kroni Marijinih odlik« (pridiga) s tem, da si najsvetejši Božji Sin ne bi izbral bivanja pod Marijinim srcem, če bi tam našel najmanjšo sled izvirnega greha in bi Marija bila vsaj kak trenutek v hudičevi oblasti. Marija je torej tista izvoljena žena, katere sad, Jezus, je kači glavo strl, njen simbol je že iz patristične dobe Mojzesov goreči grm, ki je gorel, a ni zgorel. Zato jo je nadangel Gabrijel pozdravil »milosti polna« in jo je evangelist Janez v videnju videl kot »ženo obdano s soncem«, z luno pod nogami in z vencem dvanajstih zvezd okoli glave, ženo, ki ji peklenski zmaj ni mogel škodovati. »Sveta Cerkev imenuje Marijo lilijo med trnjem, kakor nevesto v Visoki pesmi vso lepo in brez madeža. Ali ni to visoko počaščenje Marije z ozirom na zasluženje njene-ga Božjega Sina vernikom jasno kazalo, da je Marija po posebni milosti vse-mogočnosti božje brez vsakega madeža izvirnega greha spočeta bila?« (pastirski list). V pridigi zelo plastično postavi to versko resnico v kontekst izvirnega greha, ki je po enem človeku prišel na svet in po grehu smrt (prim. Rim 5,12); kot »uničujoča poplava« se je razlil na vse Adamove potomce in jih potegnil v smrt. Marija pa je kot naša druga Mati »rodila na svet Življenje«. Na njo naobrača poleg biblične podobe Mojzesovega gorečega grma še simbola skrinje zaveze ob prehodu čez Jordan in končno tudi podobe žene iz Janezovega Razodetja, ki ji »peklenski zmaj« ne more škodovati. Za Brezmadežno navede škof Slomšek še naslednje nazive: »izbrana hčerka svetega Očeta«, »vredna mati« Božjega Sina in »brezmadežna nevesta« Svetega Duha. S tem poimenovanjem postavi vse dogajanje okoli Marije v trinitarično perspektivo, kar je teološko gledano za takratni čas zelo napredno pojmovanje.

V pridigi je Slomšek nakazal še zadnji, neposredni povod, ki je papeža Pija IX. dokončno nagnil, da je pričel s pripravami. Slomšek pridiga, da se je v zadnjem času v Franciji razširilo češčenje Marije kot Pribežališča grešnikov in Pomoč kristjanov v podobi milostnih žarkov (čudodelna svetinja Brezmadežne) – ob tem se je povečalo število čudežev na Marijino priproš-njo, kar je izredno povečalo število prošenj papežu, da bi tako razširjeno verovanje razglasil za versko resnico.

V pastirskem pismu škof Slomšek po razlagi vsebine predstavi tudi rast češčenja te skrivnosti, ki so ga zapovedali papeži na osnovi ljudskega vero-vanja. Omenja papeža Siksta IV. in Pija V., ki sta odobrila sveto mašo in brevir v čast Marije Brezmadežne, papeže Inocenca XII., Klemena XI. in Bendikta XIV., ki so postavili zapovedan praznik 8. decembra skupaj z osmi-no. Tako Slomšek pokaže, kako se je praznik v Katoliški cerkvi počasi, a z gotovostjo razcvetel. Pojasni pa tudi, da je z razglasitvijo dogme bilo konec preprirov med »učeniimi možmi« (teologi), saj je bilo poslej jasno, da kdor



ne izpoveduje vere v Marijino brezmadežno spočetje, »tudi pravoveren kristjan biti ne more«.

Slomšek vernikom na kratko predstavi tudi samo praznično dogajanje v Rimu ob razglasitvi dogme (tako v pastirskem pismu kakor v pridigi), kjer je ob slovesnosti bilo 54 kardinalov, 1 patriarh, 42 nadškofov, 98 škofov, veliko število mašnikov in »brezštevilne množice vernega ljudstva«; takšne slovesnosti v Rimu menda že dvesto let ni bilo (pastirski list). In da bi se temu slavju pridružili, vzpodbuja tudi vernike svoje škofije in jim v pastoralnem listu zagotavlja: »To skrivnost verovati, bo naše zasluženje toliko pomnožilo, kolikor trdneje bomo verovali; in za kolikor se bo med nami povzdigovala slava Marije, za toliko bo rasla moč Marijine priprošnje za vsakega kristjana posebej in za vesoljno krščanstvo sploh, ki posebno v sedanjih nevarnostih Marijinega varstva potrebuje, da bi se ljudstvo v prepad nevere in krive vere ne pogreznilo. To je sveti namen naše matere katoliške Cerkve ob tem slovesnem oznanilu.«

#### 4. Pastoralne vzpodbude

V drugem delu pridige pa bolj na dolgo razvije misli, ki jih je v pastirskem pismu samo na kratko naštel, ko je želel pokazati, kaj iz te razglasitve dogme izhaja kot »naše dolžnosti do Marije«. V pismu našteje tri dolžnosti, v pridigi pa doda še četrto, kar že kaže nek razvoj misli o Marijinem brezmadežnem spočetju pri Slomšku samem. Tudi te naloge razvije s pomočjo prisposodbe cvetlice, katere listi zahtevajo vsak sebi lastno nego.

1.) To versko resnico smo najprej dolžni »trdno in brez dvomov verovati«. Kdor bi drugače učil, bi doživel »brodolom svoje katoliške vere in postal krivoverec«. Po razglasitvi smo vsi dolžni biti iste misli glede tega, končati vse razprave o tem vprašanju in vsi pridigarji katoliškega sveta morajo od sedaj enako učiti vse vernike. In pribije: »Brez vere se ni mogoče Bogu dopasti – tudi brez vere v Marijino brezmadežno spočetje ne.«

2.) Druga dolžnost do Marije je: »To, kar v srcu verujemo, z usti tudi odprto priznamo, tudi če zaradi tega trpimo.« Kot Marijini otroci smo dolžni sprejeti nase tudi »sramotenje freigeister-jev«. »Slab bi bil sin ali hči, ki se ne bi zavzela za svojega očeta ali mater, še slabši pa bi bil mlačen kristjan, podoben nememu psu, ki bi tiho gledal brezvernega človeka, ko bi ta zarival trn v srce katoliške vere, Cerkve.«

3.) Naša »sladka dolžnost« je tudi, otroško se veseliti in povečati češčenje brezmadežnega spočetja Device Marije, naše Matere, kar vodi tudi v prepričanje, da to sveto telo po smrti ni strohnelo, ampak je takoj postalo deležno večnega življenja po veličastnem vnebovzetju. Veseliti se je treba ob pogledu na novi dragoceni kamen, ki še povečuje sijaj njene krone. Zato ji bomo v litanijah dodatno vzklikali: »Marija, brez madeža izvirnega greha spočeta, prosi za nas!«

4.) Četrto dolžnost pa Slomšek imenuje tudi tolažbo, saj jo opredeli kot »dolžnost, da se bomo še z večjim zaupanjem v vsemogočno Marijino priprošnjo« zatekali k njej v potrebah, še posebej je to izzvenelo tolažilno v takratnem »pritiskajočem« času, kot ga je sam zaznaval. Posebej je v pridigi vzpodbudil k vstopu v Bratovščino presvetega in brezmadežnega srca Marijinega, duhovnike pa nagovarjal k razvijanju češčenja po župnijah. Za mladenke in mladeniče, ki so bili vedno posebna Slomškova skrb, naj se ustanovi Bratovščina Marije brezmadežne Device, da bodo v njej pod Marijinim varstvom cvele »lilije nedolžnosti«. S tem bodo dušni pastirji veliko pomagali mladim, da jim kasneje ne bo treba objokovati izgube nedolžnosti. Kajti za Slomška je Marijino življenje ogledalo, v katerem zremo, kaj nam je storiti in kaj opustiti. »S češčenjem Marije raste blagoslov v vsaki župniji, v vsaki hiši,« pravi lavantinski škof. Tudi staršem naroča: »Očetje in matere! Učite svoje otroke in služinčad Marijo prav po otroško častiti; pazite skrbno, da bodo vam podložni trikrat na dan angelov pozdrav skrbno molili, Marijo počastili in učlovečenje Božjega Sina molili. Vpišite svoje sinove in hčere v pobožne Marijine družbe in bodo naše veselje v našem življenju. S prenovljenim češčenjem Marije se bo pomladilo s sadovi tudi Kraljestvo milosti.« Brez pretiravanja lahko ugotovimo, da je ta Marijin častilec polagal v dogajanje ob razglasitvi dogme neverjetno smeje praktične pastoralne smernice in naročila.

Slovesno pridigo pa je Slomšek sklenil kar s pesniškim sklepom:

»Zato veseli se, Marija, ti nebes Kraljica,  
veselite se z nami angeli in Božji svetniki,  
vriskajte verni Marijini otroci na zemlji!

V novem sijaju se nam je prikazala  
naša ljuba Gospa (Žena) in Mati Marija,  
ki niti trenutek ni bila,  
ona, brez madeža spočeta,  
pod Satanovo oblastjo.

Zato se z novim zaupanjem zatecimo pod njeno mogočno zavetje in  
varstvo, izročimo ji svoje potrebe,  
ampak bodimo tudi njeni dobri otroci!

Zato bodi slavljenja in češčenja presveta Trojica  
Za vse izredne milosti, s katerimi si okrasila Marijo za naše odrešenje.  
Tebe želimo v Mariji večno slaviti in častiti!

In ti, sveta Devica brez madeža izvirnega greha spočeta,  
ki pri Bogu vse premoreš,  
prosi za nas, uboge grešnike,  
zdaj in v uri naše smrti!

Amen!«<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Nemški original se glasi:  
Schluß.

## Sklep

Blaženi škof Anton Martin Slomšek je svojo nalogo ob papeževi razglasitvi dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju zelo resno in vestno opravil. Dokumenti odkrivajo zelo zanimivo in morda nekoliko presenetljivo podrobnost, da kler lavantinske škofije ni bil preveč navdušen nad samo razglasitvijo in je imel kar nekaj pomislekov, ki jih je škof Slomšek brez olepševanja posredoval papežu. Ko je do razglasitve prišlo, pa so s škofom na čelu zelo pastoralno aktivno izkoristili dano priložnost in ponudili ljudem več praktičnih možnosti, da bi iz te resnice zraslo tudi prenovljeno versko življenje. Posebno mesto pri tem so imele razne bratovščine, ki so zelo neposredno, globoko trajno posegle v versko življenje posameznikov in celih družin. Na ta način je škof skupaj s svojimi duhovniki pokazal veliko mero zrelosti, saj so najprej odgovorno povedali svoje pomisleke, nato pa spet odgovorno sprejeli papeževo odločitev in jo obrnili v korist ljudi. Nenazadnje pa je škof Slomšek tudi ob tej priliki spet razvil svoje teološke, ne samo pastoralne, sposobnosti in v temeljiti teološki analizi ter razlagi nove verske resnice iskal in tudi našel primerno slovensko teološko izrazoslovje, ki ga do takrat praktično še ni bilo. Zato ga lahko štejemo tudi med pionirje slovenske teološke terminologije.

Sklenimo s Slomškovimi besedami iz pastirskega pisma in mislijo, kjer strne v čudovit vzdevek »lepa Mati čiste ljubezni« vse Marijine odlike: »Veselijo se dobri otroci visoke časti svoje matere, veselimo se tolike visokosti in Marijine slave tudi mi, kristjani; saj je Marija naša preljuba Mati, lepa Mati čiste ljubezni ... Lepše in bolj živo ko bomo Marijo častili in ji prav po otroško služili, obilnejše milosti bomo po Marijinih prošnjah dobili. Bogu bodi torej večna čast in hvala za vse, in slava Mariji prečisti Devici brez vsakega madeža spočeti vekomaj. Amen.«

---

a/ Freue dich darum, Maria, du Königin des Himmels, frohlockt mit uns ihr Engel und Heiligen Gottes, jubelt ihr gläubigen Kinder Mariens auf Erden in einem neuen Glanze der Herrlichkeit erscheint uns unsere liebste Frau und Mutter Maria, denn nicht einen Augenblick war sie, ohne Mackel empfangen, unter der Macht des Satans.

b/ O laßt uns darum mit neuem Vertrauen unter ihren mächtigen Schutz und Schirm fliehen, ihr unsere Nöten anempfehlen, aber auch ihre gute Kinder sein.

c/ Sei darum hochgelobt und gepriesen die allerheiligste Dreifaltigkeit für alle ausserordentlichen Gnaden Vorzüge, mit denen du Maria zu unserem Heile ausgeziert. – Dich wollen wir in Maria loben und preisen ewiglich. – Und du heilige Jungfrau ohne Mackel der Erbsünde empfangen, die du alles bei Gott vermagst, bitte für uns arme Sünder jetzt und in der Stunde unseres Absterbens. Amen.

Barbara Simonič

## Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti

*Povzetek:* Temeljna dimenzija človekovega bivanja je njegova vpetost v odnose, v katerih se zgradijo temelji za njegovo dojetje sebe, drugih ter sveta okoli sebe. Čustvena dinamika odnosov s pomembnimi drugimi (v otroštvu so to ponavadi starši) določa tudi osnovo za prevzemanje ali zavračanje določenih vrednot. Ena izmed temeljnih vrednot človeka je tudi njegova vernost, odnos z Bogom, ki pa je milost. Vendar gre za odnos, na katerega je prav tako mogoče gledati skozi zaznamovanost s preteklimi odnosi. Način vzpostavljanja in vzdrževanja odnosa ter značilnosti tega odnosa vsaj delno temelji na preteklih odnosih, kjer je posameznik doživljal neko globino in stik ter so bili pomembni za njegovo preživetje. Bowlbyeva teorija o navezanosti razlaga biopsihološki ustroj človekove psihične strukture, tako da razume navezanost kot prvi korak pri utrjevanju pomembnih odnosov v prihodnosti in/ali osnovo za povezovanje in ohranjanje stika z drugimi. Kvaliteta navezanosti (varna ali ne-varna navezanost) na starše v otroštvu je pogosto podlaga za kasnejše odnose, ko se ponovijo določeni vzorci preteklih odnosov. Tem odnosom posameznik pripada, znotraj njih išče identiteto in stik s pomembnimi drugimi, vključno z Bogom.

*Ključne besede:* teorija o navezanosti, varna navezanost, ne-varna navezanost, vrednote, odnosi, odnos z Bogom, oseba navezanosti.

*Summary:* **Anthropological-Psychological and Theological Bases of Value Transmission: Early Attachment to the Parents and Bases of Religiosity**

The basic dimension of human living is defined by his integration in relationships where the foundations for man's understanding of self, others and the world around him are built. The affective dynamic of relationships with important others (in the childhood mostly with the parents) will also determine the basis for adopting or rejecting particular values. One of the fundamental values of man is also his religiosity, his relationship with God, which, however, is a grace. Yet it is also a relationship, which could be seen through past relationships. The way of establishing and maintaining the relationship with God and the characteristics of this relationship will be at least partly based on past relationships where the individual experienced some depth and contact with others, which was important for his survival. Bowlby's attachment theory explains the biopsychological organisation of the human psychic structure by understanding the attachment as the first step in the establishment of significant relationships in the future and/or the basis for connecting and maintaining contact with others. The quality of the attachment (secure or insecure attachment) to the parents in the childhood is often the basis for later relationships, where certain patterns of past relationships will be repeated. The individual belongs to these relationships, within them he looks for his identity and for contact with important others including God.

*Key words:* attachment theory, secure attachment, insecure attachment, values, relationships, relationship with God, attachment figure.

Človek je bitje odnosa. Vedno in povsod je vpet v relacijsko matrico, ki ga zaznamuje v vseh dimenzijah njegovega bivanja. Brez odnosa ne preživi. Že ob prihodu na svet je človek bitje, ki je nastalo iz odnosa in prišlo v odnos ter ga preoblikovalo. Odnosi so tisti, v katerih raste, v njih se oblikuje, v njih dobiva material za nadaljnji razvoj in za nadaljnje odnose. V odnosih si oblikuje in prevzame tudi svoj sistem vrednot in prepričanj. Vendar prevzemanje tega ni povsem mehanicistično, pač pa je v ozadju vedno nek čustveni naboj, ki spremlja in poganja vsak odnos (Gostečnik, C., Kompan Erzar, L. K., Erzar, T. in Cvetek, R. (2005). *Relacijski temelji emocionalne inteligentnosti*. V Pavšič, M., Salobir, M. in Jeraj, M. (ur.), *Inteligentnost, ustvarjalnost, nadarjenost: zbornik razprav* (str. 155-163). Ljubljana: Društvo psihologov Slovenije). Prenos vrednot, kjer naj bi človek ponotranjil drže, pravila in pričakovanja svojih staršev, je torej zaznamovan z globino odnosa in stika, kjer je vedno neko določeno čustveno ozadje in medosebni naboj. V ozadju je torej vedno globlja družinska dinamika, ki se začne že v najzgodnejših dneh otrokovega življenja. Dinamika tega odnosa je tista, ki bo narekovala vsak nov odnos, saj se zapiše v otrokov intrapsihični svet, in postane osnova za gradnjo novih odnosov, prav tako pa tudi podlaga za prevzemanje ali zavračanje vrednot. Vrednot se človek torej ne nauči, ampak jih posnema in tako prevzame.

Tudi na odnos z Bogom lahko gledamo kot na vrednoto. Krščanstvo v središče svojega verovanja postavlja odnos z živim Bogom. To je osebni Bog, s katerim lahko vernik vzpostavlja in vzdržuje osebni in interaktiven odnos. Krščanski Bog je Bog odnosa. V nekem smislu je ideja, da je z božanstvom mogoče vzpostaviti odnos, pogovor, najti v vsakem verstvu. Vendar pa je v krščanstvu Bog na poseben način vstopil v svet človeka: imamo odnos do njega, govorimo z njim, vidimo ga in mu služimo v Jezusu Kristusu (Špidlik, 1998). Človek tako hrepeni po Bogu, Bog mu prihaja naproti in človek mu odgovarja. »Človek je po naravi in po poklicanosti religiozno bitje. Od Boga prihaja in k Bogu gre; zato človek v polnosti živi človeško življenje samo, če svobodno živi svojo povezanost z Bogom« (KKC,44).

O tem odnosu do Boga je mogoče govoriti v jeziku mnogih znanosti (Juhant, J. (2000). *Antropološki problemi študija religije danes* (Religija kot ohranjevalka smisla). V Juhant, J. (ur.), *Kaj pomeni religija za človeka: znanstvena podoba religije* (str. 7-25). Ljubljana: Družina in ZRC TEOF Univerze v Ljubljani). Vsekakor je to v prvi vrsti predmet teoloških obravnav. V tem članku bomo poskusili o tem odnosu spregovoriti v jeziku sodobne psihoanalitične relacijske teorije, pri čemer ne bomo izključevali delovanja milosti. Ne bomo razlagali odnosa Boga do človeka, ampak iskanje in vzpostavljanje odnosa človeka z Bogom. Ne gre za neko psihologiziranje, pač pa za poskus razumevanja odnosa, ki ima v zgodbi človeških odnosov sicer neko posebno mesto, vendar je ravno tako odnos in je tudi zgodba o nekem odnosu.

Naš pogled na vrednoto odnosa z Bogom bo usmerjen skozi nezavedno zaznamovanost z odnosom, ki ga je posameznik v zgodnjem otroštvu vzpostavil s starši. Teoretični okvir pri tem nam bo nudila teorija o navezanosti. Glede na ta tip navezanosti bo v odrasli dobi posameznik doživljal vse ljudi, s katerimi bo vstopal v tesnejše, intimnejše odnose (Hazan in Shaver, 1994), prav tako pa tudi intimen odnos s Bogom (Kirkpatrick, 1992, 1994, 1997, 1999). Če povzamemo, je torej odnos s starši tisti, ki daje osnovo za to, kako bo človek dojemal odrasle odnose, kako bo navezan na druge in tudi na Boga. Prav gotovo pa se lahko preko tega približamo tudi razumevanju temeljev v človeku, ki vplivajo na prevzemanje sistema vrednot.

## 1. Teorija o navezanosti

### 1.1. Osnove teorije o navezanosti (John Bowlby)

Teorijo o navezanosti (angl. *attachment theory*) je razvil ameriški psihoanalitik John Bowlby (Bowlby, 1973, 1980, 1982). Z njo je opisal biopsihološki ustroj človekove psihične strukture, iz katere izvira posameznikov način navezovanja in ohranjanja stika z drugimi. Gre za sposobnost človeškega organizma, da vzpostavi in ohrani povezavo s tistimi bitji v svoji okolici, od katerih je odvisno njegovo preživetje (starši) (Kompan Erzar, 2003).

Sistem navezanosti je posledica evolucijskega razvoja. Nemočni otrok, ki je bil izpostavljen plenilcem in raznim naravnim nevarnostim, je razvil mehanizme (jok, sesanje, smeh, sledenje, privijanje), preko katerih je priklical in obdržal ob sebi skrbnike, ki so mu zagotavljali zaščito (Granqvist, 1998; Kirkpatrick, 1992, 1997; Kirkpatrick in Shaver, 1990; Rowat in Kirkpatrick, 2002). Ta sistem se razlikuje od drugih sistemov, ki se nanašajo na preživetje in reprodukcijo, saj je to čustvena psihološka vez, ki omogoča otroku in skrbniku, da se navežeta. Tako skrbnik ne odide. Otrok drugače ne bi preživel, saj potrebuje fizično in čustveno bližino (Kirkpatrick, 1992).

Glavni poudarek teorije o navezanosti je torej na odnosu med otrokom in njegovim primarnim skrbnikom ali osebo navezanosti (angl. *attachment figure*). Oseba navezanosti služi dvema ključnima funkcijama: zagotavlja varno osnovo (angl. *secure base*), od koder lahko otrok odhaja v okolje in ga raziskuje, kadar ni nevarnosti, ter varno pribežališče (angl. *haven of safety*), kamor se otrok lahko vrne v trenutkih stiske ali grožnje (Kirkpatrick in Shaver, 1990). Otrok torej postane navezan na osebo navezanosti, da bi tako ta bila vedno dosegljiva in pozorna. Kadar je otrok prestrašen ali vznemirljen, se aktivira sistem navezanosti in otrok se začne vesti tako, da s tem svojim vedenjem (npr. jok, iskanje s pogledom, klicanje, privijanje ...) ponovno vzpostavi bližino z osebo navezanosti, kadar je ni blizu ali ni odzivna. Ta bližina in stik mu pomenita varnost. Kadar pa je oseba navezanosti dovolj blizu in odzivna in kadar ni nevarnosti, je pri otroku občutek varnosti dovolj

visok, da lahko odhaja od te osebe navezanosti v okolje, ki ga lahko raziskuje, medtem pa občasno preverja, ali je oseba navezanosti še dovolj pozorna nanj in odzivna. V odsotnosti nevarnosti zavedanje potencialne dosegljivosti osebe navezanosti zagotavlja varno osnovo, od koder lahko otrok odhaja v varno in zaupljivo raziskovanje okolja in se v trenutku nevarnosti tudi vrne (Carr, 2000; Kikrpatrick, 1997; Kirkpatrick in Shaver, 1990; Rowat in Kirkpatrick, 2002). Vse te osnovne biološke mehanizme Bowlby povezuje s psihičnimi procesi, družino pa razume kot sistem, ki v svojem temelju deluje po principih biološke sistemske teorije (Kompan Erzar, 2003).

## 1.2. Nadaljnje raziskave o navezanosti (Mary Ainsworth)

Navezanost je bila v središču raziskav zlasti znotraj razvojne psihologije. S tem se je veliko ukvarjala Mary Ainsworth, ki je skupaj s sodelavci opazovala razlike v kvaliteti navezanosti med otrokom in skrbnikom (Ainsworth, Waters, Blehar in Wall, 1978). Raziskave so se lotili tako, da so v laboratoriju ustvarili čudno situacijo (angl. *strange situation*), kjer je otrok v dvajsetih minutah bil izpostavljen različnim situacijam, za katere so domnevali, da aktivirajo sistem navezanosti (prisotnost tujca, odhod matere, sam otrok, ponoven prihod matere ...). Raziskovalci so medtem sistematično opazovali otrokovo in skrbnikovo vedenje ter značilnosti njune interakcije ter to primerjali z različnimi situacijami v samem procesu raziskave (Newman in Newman, 2003).

Na osnovi ločevanja in ponovne povezanosti s skrbniki so ugotovili, da lahko najdemo tri tipe navezanosti (kasneje so dodali še četrtega), kot jih bomo opisali kasneje. Varna oblika navezanosti predstavlja optimalno obliko navezanosti in je kontrastna trem ne-varnim oblikam navezanosti.

V opisovanju navezanosti je Ainsworthova (Ainsworth, 1985, po Beck in McDonald, 2004) poudarila štiri kriterije: ohranjanje bližine z osebo navezanosti (angl. *maintaining proximity*), dojemanje osebe navezanosti kot varne, trdne osnove za raziskovanje okolja (*secure base*), dojemanje osebe navezanosti kot nekoga, ki nudi varno pribežališče (angl. *haven of safety*) in doživljanje separacijske tesnobe (angl. *separation anxiety*), kadar se oseba navezanosti umakne, kar vodi tudi v žalovanje, če je oseba navezanosti izgubljena.

## 1.3. Tipi navezanosti

Otroci z varno navezanostjo (angl. *secure attachment*) aktivno raziskujejo okolje in so v interakciji s tujci, kadar je mati prisotna. Ko mati odide in se nato ponovno vrne, jo otrok navdušeno pozdravi in išče z njo stik. Če je otrok med njeno odsotnostjo v stiski, ga njena vrnitev pomiri in otrok zopet lahko začne raziskovati okolje (Hazan in Shaver, 1994; Newman in Newman, 2003). Če je torej mati pozorna, čuteča in odzivna, se bodo otroci lahko ig-

rali sami, se uprli materinemu odhodu, jokali in se tudi hitro potolažili ter z njo vzpostavili stik, ko se bo vrnila. Značilna je čustvena plastičnost, fleksibilno vedenje, spontanost ter ustreznost otrokovih odzivov glede na situacijo (Carr, 2000; Kompan Erzar, 2003).

Izogibajoče navezani (angl. *avoidant attachment*) otroci se po ločitvi od matere izogibajo stiku z njo. Kadar so sami, kažejo sicer manj stiske kot drugi otroci, vendar pa je v njih v resnici huda stiska, kar pokažejo meritve pokazateljev stresa (Kompan Erzar, 2003; Newman in Newman, 2003). Tudi matere teh otrok se izmikajo fizičnim stikom z otrokom in odklanjajo otrokove prošnje po pozornosti in udobju (Hazan in Shaver, 1994; Kirkpatrick in Shaver, 1990). Tak otrok tako ne bo kazal nobenih znakov, da sploh opazi, da je mati ob njem. Na njen odhod in prihod ne reagira. Navzven je videti neproblematičen, notranje pa je zaznamovan s čustveno neodzivnostjo (Kompan Erzar, 2003).

Pri ambivalentni navezanosti (angl. *ambivalent attachment*) mati večkrat kaže neodzivnost na otrokove signale, je včasih nedosegljiva, včasih pa tudi vsiljiva (Hazan in Shaver, 1994). Otrok je tako z delom pozornosti ves čas usmerjen na mater, ne bo se uspel v polnosti posvetiti sebi (igri in raziskovanju okolja), na materin odhod bo reagiral s paničnim strahom. Matere se bo oklepal preden bo odšla in jo zavračal, ko se bo vrnila. Otrokove reakcije so pretirane, ni čustvene fleksibilnosti. Otrok bi si želel oditi od matere in raziskovati, vendar ga je preveč strah in se je hkrati oklepa (Kompan Erzar, 2003). Pri tej okupiranosti z materjo je v otroku tudi veliko jeze in tesnobe, kar onemogoča raziskovanje (Newman in Newman, 2003).

V zadnjih letih so raziskovalci na osnovi raziskav Ainsworthove identificirali še četrti tip navezanosti, to je dezorganizirana navezanost (angl. *disorganized attachment*). Ta se kaže kot mešanica izogibajočega in ambivalentnega tipa navezanosti. Dezorganizirana navezanost naj bi bila posledica otroštva, kjer je bila mati depresivna, motena ali do otroka na nek način zlorabljaljoča (Hazan in Shaver, 1994). Otrok s tem tipom navezanosti se bo obnašal zelo nepredvidljivo, počel bo nasprotujoče si stvari (npr. klical bo mater in jo hkrati odganjal). V njem bo veliko strahu in vidne zmedenosti (Newman in Newman, 2003). Otrok ne bo sposoben usmeriti pozornosti nase in na okolico. Tudi če se bo oddaljil od matere, se ne bo znal igrati (Kompan Erzar, 2003). Vse te kaotične, kontradiktorne in posebne oblike vedenja kažejo na odsotnost ponotranjenih organiziranih strategij navezanosti (Diamond, 2004).

#### **1.4. Navezanost in kasnejši odnosi**

Bowlby (1973) je trdil, da osnovni mehanizmi navezanosti ostanejo aktivni in vplivni skozi celotno obdobje življenja. Ko se namreč primarni odnosi otroka z osebo navezanosti (otrok-mati-oče) večkrat ponavljajo, otrok zgradi



notranje modele delovanja (angl. *internal working models*), na osnovi katerih bo razvijal odnose tudi v prihodnosti. Notranji modeli delovanja so kot nekakšni kognitivni načrti odnosov, ki so osnovani na zgodnjih izkušnjah navezanosti in služijo kot model kasnejšim intimnim odnosom. Ti notranji modeli delovanja omogočajo ljudem, da predvidevajo, kako se bodo sami in pomembni drugi obnašali v odnosu (Carr, 2000). Gre torej za osnutek otrokovega dojemanja sveta in sebe, ki se v življenju samo še utrdi. Navezanost tako daje podlago za točno določene vzorce odnosov, ki jim posameznik pripada in znotraj katerih išče identiteto in stik, ki pomeni preživetje. Ti odnosi so mu že kot otroku zagotavljali bližino odraslega in ga vedno pripeljali v bližino in stik z njim. Otroku so omogočili, da se je počutil čustveno varnega in potešenega (Kompan Erzar, 2003).

Raziskave kažejo, da je pri otrocih z varno navezanostjo bolj verjetno, da bodo našli bolj polna in tesna prijateljstva z vrstniki. Prav tako pa sistem navezanosti lahko pomaga pojasniti naravo odraslih intimnih odnosov (Newman in Newman, 2003). Kvaliteta navezanosti z osebo navezanosti v otroštvu torej zaznamuje človeka v vseh nadaljnjih odnosih v življenju, saj vpliva na način vzpostavljanja in formiranja odnosov s pomembnimi drugimi.

V odraslem intimnem odnosu tako opazimo ključne komponente navezanosti ter vse tipe navezanosti. Vse to sta v svojih raziskavah ugotavljala Hazan in Shaver (1987, 1990). Ugotovila sta, da se tip navezanosti, ki ga je posameznik kot otrok vzpostavil s starši, ponovi v odraslem intimnem odnosu, kjer partner začne služiti podobnim funkcijam in zadovoljuje iste potrebe po čustveni podpori in varnosti, kot so to v otroštvu počeli starši. Vse to je mogoče na osnovi notranjih modelov delovanja. Partnerja z varnim tipom navezanosti bosta tako uglašena in odzivna drug na drugega. Tu je tudi prostor za avtonomijo, prilagodljivost in fleksibilnost. Izogibajoče navezana partnerja bosta oddaljena in nezadovoljna, partnerja z ambivalentno navezanostjo se bosta nagibala k preveliki bližini, kjer pa bosta nezadovoljna. Odnos partnerjev z dezorganizirano navezanostjo pa bo zaznamovan z zmedo in nejevoljo (Carr, 2000).

Navezanost je torej integralni del človekovega vedenja od zibelke do groba, kot je trdil tudi Bowlby (Hazan in Shaver, 1994). Je čustvena vez med starši in otrokom, obenem pa čustvena vez med dvema odraslima v intimnem odnosu. Otrokova navezanost in starševska odzivnost na to navezanost namreč vzpostavi model, preko katerega človek vstopa tudi v odrasle intimne odnose, ki so osnovani na zgodnjih izkušnjah navezanosti na pomembne druge (starše). Te čustvene vezi so relativno stabilne in trajne, znotraj njih so posamezniki drug za drugega pomembni kot nezamenljivi in edinstveni, zato je te vezi, tudi če so nefunkcionalne, težko prekiniti. Poganja jih močan afekt, namenjene pa so povezovanju partnerjev (Kompan Erzar, 2003).

## 2. Teorija o navezanosti in vera

Bowlbjeva teorija o navezanosti je doživela veliko generalizacijo na različna področja človekovega delovanja in doživljanja. Omenili smo že njeno povezanost z odraslimi intimnimi odnosi (Hazan in Shaver, 1987), povezana je npr. tudi z delom in kariero (Hazan in Shaver, 1990). V terminih teorije o navezanosti pa lahko opišemo tudi odnos z Bogom. S tem vprašanjem se je veliko ukvarjal Lee A. Kirkpatrick, ki je v svojih raziskavah in prispevkih obravnaval in dokazoval, da teorija o navezanosti lahko daje pomemben okvir pri razpravljanju in raziskovanju v psihologiji religije (Kirkpatrick, 1992, 1994, 1997, 1999).

Obravnavanje povezave med otrokovim odnosom s starši in odraslo vernostjo pa ni ravno nova, saj so jo pod drobnogled jemale različne psihodinamične perspektive. Že Freud (1964, po Granqvist, 1998) je trdil, da je Bog v glavnem iluzorna in regresivna projekcija otrokove zgodnje podobe očeta. Drugi teoretiki v tej tradiciji, vključujoč Eriksona (1950, po Granqvist, 1998) in objekt relacijske psihoanalitike, kjer je zlasti potrebno omeniti Rizzutovo (1979, 1991, po Gostečnik, 2000), so razlagali odnos do Boga iz svojih perspektiv ter svoje ugotovitve izpeljevali iz empiričnih raziskav. Vendar ti modeli, kakor trdi Granqvist (1998), iz teoretičnega, empiričnega in metodološkega vidika velikokrat niso dobro integrirani v sodobno akademsko psihologijo, kakor tudi ni psihologija religije, kjer pa so teorije teh modelov zelo vplivne. Da bi dosegli integracijo psihologije religije z glavnim tokom psihološke znanosti, je nujno uporabiti teorije, ki zadostijo metodološkim zahtevam, na katerih je postavljena psihologija kot empirična znanost. Teorija o navezanosti dobro ustreza tem kriterijem .

### 2.1. Bog kot oseba navezanosti

Izhodišče za teorijo o navezanosti na področju psihologije religije predstavlja verovanje v osebne boga, s katerim vernik vzpostavlja osebni in interaktivni odnos (Kirkpatrick, 1999). To zlasti velja za Boga v judovsko-krščanski tradiciji ter tudi v drugih monoteističnih verstvih, medtem ko je manj jasno, kako lahko teorija o navezanosti opisuje odnose z božanstvom ali duhovnimi bitji v drugih svetovnih verstvih, še posebej takrat, kadar to božanstvo po svoji naravi ni osebno (Beck in McDonald, 2004). Zato se bomo v tem članku osredotočili na krščansko tradicijo.

Zdi se, da krščanski Bog odgovarja konceptu varne osebe navezanosti. Nad tem je bil impresioniran že teolog Kaufman, ki je raziskoval povezavo med krščansko teologijo in Bowlbyevim opisom odnosa navezanosti. Zapisal je nekako takole: »Ideja Boga je ideja absolutno primerne osebe navezanosti ... Bog je dojet kot zaščitniški starši, ki so vedno zanesljivi in dosegljivi svojemu otroku, kadar jih ta potrebuje« (Kaufman, 1981, str. 67, po Kirk-

patrick in Shaver, 1990). Poudarja tudi, da Bog predstavlja idealno osebo navezanosti, medtem ko so ljudje, tudi če se še tako trudijo, zmotni in jim zato ni mogoče popolnoma zaupati (Kaufman, 1981, po Kirkpatrick in Shaver, 1990).

V besedah vernikov ali v verski literaturi mnogokrat najdemo izraze, ki opisujejo Boga kot osebo navezanosti. Ti izrazi so pogosto odsev odnosov navezanosti v otroštvu. Npr. izrazi, kot so »Bog me spremlja« ali »Bog je vedno tu, kadar ga potrebujem« ali »Bog me ljubi«, kažejo na to povezavo z osebo navezanosti, ki je za otroka nekdo, ki je močnejši, modrejši drugi. Tudi prilastki, ki opisujejo Boga kot zaščito, ljubezen, usmiljenje, toplino ter kot močnega, trdnega in mogočnega Očeta, podpirajo to povezavo (Granqvist, 1998).

Tudi najmočnejše čustvene izkušnje, povezane z vero (npr. pri mistikih), so pogosto izražene v jeziku človeške ljubezni, ki je prav tako odnos navezanosti. To je dobro vidno tudi pri spreobrnjenjih, kjer se zgodi nekaj podobnega, kot bi se zaljubili. Vendar pa je ljubezen, ki jo častilec izkusi v kontekstu odnosa z Bogom, seveda kvalitativno povsem drugačna od izkušnje ljubezni v odraslih intimnih odnosih, saj tukaj ni seksualne privlačnosti, ki je komponenta odraslih intimnih odnosov. Seksualnosti tudi ni v zgodnjih odnosih otroka in matere, zato je ljubezen, doživeta v odnosu z Bogom, iz tega vidika veliko bližje obliki primarne navezanosti otroka na osebo navezanosti kot pa navezanost v odrasli intimi (Kirkpatrick, 1999).

Pri razpravljanju o tem, ali je podoba Boga bližje podobi očeta ali matere, raziskave ugotavljajo, da podoba Boga združuje oboje: elemente, ki so stereotipno materinski ter elemente, ki so stereotipno očetovski (Kirkpatrick, 1999). Zato lahko rečemo, da Bog ni niti izrazito očetovska niti izrazito materinska oseba, pač pa je predvsem oseba navezanosti. Bog je nekdo, ki je močnejši in pametnejši drugi, to pa je tak, na kakršnega tudi otrok doživlja enega izmed staršev.

## 2.2. Vera kot odnos navezanosti

Z izrazi in dinamikami teorije o navezanosti lahko konceptualiziramo tudi različne oblike religiozne izkušnje. Vera je namreč odnos navezanosti, saj ustreza vsem štirim kriterijem, ki jih je pri opisovanju navezanosti oblikovala Ainsworthova (Ainsworth, 1985, po Beck in McDonald, 2004): vzdrževanje bližine z osebo navezanosti, dojemanje osebe navezanosti kot nekoga, ki je varno pribežališče, doživljanje osebe navezanosti kot varne, trdne osnove za raziskovanje ter doživljanje tesnobe, kadar je oseba navezanosti odsotna ali izgubljena (Kirkpatrick, 1999).

Kristjani verjamemo, da je Bog vsepovsod navzoč in da je človek zato vedno v njegovi bližini. Poleg tega pa obstajajo še načini, kjer se človek lahko Bogu približa še na posebne načine in tam čuti njegovo bližino. Tako ima-

mo različne prostore, kjer lahko Boga častimo, nosimo znamenja, imamo podobe ... Najpomembnejša oblika vzdrževanja bližine z Bogom pa je molitev. Vernik verjame, da govori z Bogom, ki je oseben in navzoč (Butler, Gardner in Bird, 1998). To lahko primerjamo z otrokovim preverjanjem osebe navezanosti, če je ta še dovolj blizu in dosegljiva. Pri otroku se sproži vedenje, ki aktivira sistem navezanosti, to je npr. jok ali dvignjene roke. Takšno vedenje je na področju vere molitev, saj verniku omogoča spet vzpostaviti bližino z Bogom (Kirkpatrick, 1999).

Varno pribežališče je drugi kriterij navezanosti. Vera je vsaj delno zakoreninjena v potrebi po zaščiti in občutku varnosti. Ljudje se največkrat obračajo na Boga v trenutkih težav in kriz in pri njem iščejo zaščito in tolažbo (Kirkpatrick, 1999). V trenutkih stiske Bog deluje tako, kot pri otroku starši, torej kot varno pribežališče, kamor se lahko vernik obrne po emocionalno podporo.

Navezanost zagotavlja tudi občutek varne in trdne osnove za raziskovanje okolja. Iz tega vidika je Bog nekdo, ki je človeku vedno ob strani, ga vedno gleda in spremlja. Bog je tako oseba navezanosti, ki je vedno prisotna, navzoča in vsemogočna in kot tak lahko zagotavlja najbolj zanesljivo osnovo (Kirkpatrick, 1999). Od njega lahko človek odhaja v raziskovanje okolja in se k njemu vedno vrača s čaščenjem, molitvijo, prošnjo, slavljenjem ali drugimi oblikami dialoga (Granqvist, 1998). Vera zagotavlja ljudem varnost in zaupanje, da lahko funkcionirajo v vsakodnevem življenju ter jim pomaga, da se lažje soočajo s stresom ter preizkušnjami in stiskami.

Četrty kriterij se nanaša na odzive na ločitev ali izgubo osebe navezanosti. Grožnja ločitve povzroči tesnobo v navezani osebi, izguba osebe navezanosti pa vodi v žalovanje. Čeprav je težko govoriti o tem, ali Bog lahko ustreza temu kriteriju navezanosti, saj Bog nikoli ne odide ali umre, pa ljudje dejansko včasih doživljamo, kot da ga ni. Še najbolj pa se približamo ločitvi ali izgubi Boga takrat, kadar se ljudje sami odločimo, da bomo prekinili odnos z njim, npr. v primeru odpadništva. Najbliže bi tej izgubi osebe navezanosti prišli pri neprostopoljnem izobčenju iz Cerkve, vendar o tem, ali vernik ob tem res doživlja tesnobo ob ločitvi, nimamo raziskav (Kirkpatrick, 1999).

### **2.3. Tipi navezanosti na Boga**

Tako kot lahko pri navezanosti otroka na osebo navezanosti najdemo štiri tipe navezanosti, lahko te značilnosti najdemo tudi v odnosu do Boga (Belavich in Pergament, 2002). Ti tipi navezanosti določajo razumevanje Boga zlasti takrat, ko se verniki soočajo s stisko.

Nekdo, ki je varno navezan na Boga, bo lahko izbral aktiven način soočanja s težavami. Boga razume kot starše, ki ga umirijo in ščitijo v tre-

nutkih nevarnosti ter mu zagotavljajo trdno osnovo za raziskovanje takrat, ko se ta počuti varno. Varo navezan posameznik lahko v soočanju s težavami zaupa v božjo ljubezen, božjo pomoč in njegovo varstvo. Velikokrat bo pri tem vključil tudi pomoč duhovščine ter drugih članov skupnosti (Belavich in Pergament, 2002).

Verniki, ki so izogibajoče navezani na Boga, verjamejo, da je Bog oddaljen in da ima malo ali pa sploh nima interesa za njihove osebne težave. Čutijo, da se Bog ne zanima zanje, da zanje ne skrbi ali da jih celo ne mara. Pri soočanju s težavami lahko izberejo načine, kjer se zanašajo nase, saj menijo, da je njihova naloga, da rešijo probleme sami, brez pomoči Boga. Zanje je značilna vera v Boga, ki je neoseben in oddaljen. Pri njih je velikokrat najti religiozno nezadovoljstvo, ki se odraža v jezi na Boga ter spraševanju o smislu vere (Belavich in Pergament, 2002).

Ambivalentno navezani posamezniki gledajo na Boga kot na nestanovitnega. Včasih je Bog topel in odziven, nato pa se spet sprašujejo o njegovi ljubezni. To večkrat pokažejo na načine, ki jih je težko razumeti. Ambivalentno navezani tudi večkrat odlašajo pri soočanju s težavami. Pri reševanju le-teh lahko postanejo popolnoma odvisni od Boga ter se popolnoma zanašajo nanj ves čas, ne le v trenutkih stiske. Ti ljudje tudi večkrat postavljajo vprašanja Bogu, zakaj se je nekaj zgodilo, prosijo za čudež ali barantajo z njim. Velikokrat poskušajo božjo naklonjenost doseči tudi z dobrimi deli. Tudi iskanje podpore pri duhovnikih in drugih članih skupnosti ter duhovnih gibanjih je pri njih pogost način vzdrževanja stika z Bogom (Belavich in Pergament, 2002).

Sklepamo lahko, da je odnos človeka z dezorganiziranim tipom navezanosti na Boga, ki ga Belavich in Pergament ne vključujeta, poln nepredvidljivosti in nasprotujočih si dejanj. Človek bo v odnosu z Bogom zmeden, hkrati ga bo zavračal in klical na pomoč. Veliko bo kaotičnosti in strahu. Tak odnos bo zaznamovan tudi z napačnimi predstavami o Bogu, versko prepričanje pa ne bo osnovano na trdnih verskih resnicah, pač pa bodo v njem prisotne ideje in trditve drugih verstev ali sekt.

## **2.4. Empirične raziskave o navezanosti na Boga**

Raziskave o navezanosti in odnosu do Boga dokazujejo, da ima Bog za mnoge posameznike psihološko funkcijo osebe navezanosti (Kirkpatrick in Shaver, 1990, 1992; Kirkpatrick, 1997; Granqvist, 1998; Granqvist in Hagekull, 1999, 2000, 2001; Belavich in Pergament, 2002; Rowat in Kirkpatrick, 2002; Beck in McDonald, 2004). V njih lahko vidimo, da so posamezne značilnosti v odraslem tipu navezanosti povezane z značilnostmi v verskem prepričanju, prav tako pa na vernost, njeno stabilnost in spreminjanje skozi čas, vplivajo tudi primarni odnosi in navezanost na skrbnike oz. starše.

Kirkpatrick in Shaver (1990) sta raziskovala empirično povezavo med navezanostjo v otroštvu in religioznostjo v odrasli dobi. Raziskava je poskušala odgovoriti na dve diametralno nasprotni hipotezi, ki izhajata iz teoretičnih osnov teorije o navezanosti. Prva je hipoteza o skladnosti (*angl. correspondence hypothesis*), ki pravi, da zgodnji odnosi zagotavljajo temelje, na katerih so zgrajeni bodoči odnosi, vključno odnos z Bogom. Iz tega sledi, da bo vernik, ki je bil v otroštvu varno navezan, tudi Boga doživljal kot osebo navezanosti, kjer bo prav tako lahko razvil varno navezanost. To prihaja iz Bowlbyjeve (1973) ugotovitve o kontinuiteti notranjih modelov delovanja (modeli, si se oblikujejo v zgodnjih odnosih in na osnovi katerih bo posameznik razvijal odnose tudi v prihodnosti). Hipoteza o kompenzaciji (*angl. compensation hypothesis*) pa predpostavlja, da osebe z ne-varno zgodovino navezanosti bolj potrebujejo nadomestno osebo navezanosti, ki jo lahko predstavlja tudi Bog. To prihaja iz teorije Ainsworthove (1985, po Granqvist, 1998) o osebah, ki lahko služijo kot nadomestki osebe navezanosti, če te osebe ni. Rezultati te raziskave (Kirkpatrick in Shaver, 1990) so bolj podprli hipotezo o kompenzaciji, zlasti kadar je šlo v otroštvu za izogibajočo navezanost na mamo. To hipotezo so podprle tudi kasnejše raziskave (Granqvist, 1998; Granqvist in Hagekull, 1999, 2000, 2001; Beck in McDonald, 2004). Hipoteza o kompenzaciji je bila podprta tudi z raziskavo povezav med odraslim stilom navezanosti, samskim statusom ter različnimi vidiki vernosti (Granqvist in Hagekull, 2000). Omeniti velja tudi raziskavo o *new age* orientiranosti v povezavi z navezanostjo (Granqvist in Hagekull, 2001), kjer sta avtorja ugotovila, da je ta naravnost neposredno povezana z ne-varno navezanostjo in emocionalno podkrepljeno vernostjo, kar potrjuje hipotezo o kompenzaciji.

Tudi hipoteza o skladnosti je dobila svojo potrditev (Kirkpatrick in Shaver, 1992; Granqvist, 1998; Granqvist in Hagekull, 1999). Kirkpatrick in Shaver (1992) sta v raziskavi o modelih navezanosti in vernosti pokazala, da so tipi navezanosti v odraslih odnosih povezani z različnimi religioznimi variablami. Varno navezani udeleženci v odraslih odnosih so opisali Boga kot bolj ljubečega in manj oddaljenega in nekoliko višje ocenili pomen vere kakor tisti z ne-varno obliko navezanosti v odraslih odnosih. Varno navezani so torej razvili tudi z Bogom varno navezanost. Udeleženci z izogibajočim tipom navezanosti v odraslih odnosih so sebe večkrat opisali kot agnostike, udeleženci z ambivalentnim tipom navezanosti v odraslih odnosih pa so večkrat kot drugi poročali o močnih verskih izkušnjah in glosolaliji (govorjenje v jezikih kot pri apostolih ob prihodu Svetega Duha), ki so jo doživeli vsaj enkrat v preteklosti, kar je v svoji longitudinalni študiji potrdil tudi Kirkpatrick (1997). Odnos z Bogom pri varno navezanih v odraslih odnosih je torej vzporeden njihovim mentalnim modelom odnosov, kjer je človeška oseba navezanosti dojeta kot dosegljiva, skrbna, odzivna (Kirkpatrick in Shaver, 1992).

Obe hipotezi je v svoji raziskavi na Švedskem podprl Granqvist (1998). V raziskavo je vključil več variabel, in sicer je gledal na navezanost v otroštvu, spreobrnjenje v odrasli dobi ter interakcijo med varno navezanostjo in starševsko vernostjo. Zelo zanimiv je zaključek, ki ga podaja avtor raziskave: lahko da so različne poti, ki pripeljejo do vernosti posameznikov, ki imajo različno zgodovino navezanosti na starše. Religioznost oseb z nevarno zgodovino navezanosti ima lahko bolj emocionalno konotacijo, kar pomeni, da lahko religioznost predstavlja nekaj, kar kompenzira ne-varne odnose v otroštvu, nek čustven primanjkljaj, kakor določa hipoteza o kompenzaciji. Vernost oseb z zgodovino varnih odnosov navezanosti pa lahko razumemo kot nekaj, kar je osnovano bolj na religiozni socializaciji, kot nekaj, kar se enostavno v procesu socializacije prenese in zato odgovarja starševski stopnji vernosti, kar je postavka hipoteze o skladnosti. Na te trditve sta v naslednji raziskavi poskušala odgovoriti Granqvist in Hagekull (1999). Rezultati so podprli hipotezo o skladnosti v tem, da so varno navezani posamezniki pozitivno povezani z vernostjo, ki je bazirana na socializaciji. Hipoteza o kompenzaciji pa je prejela podporo pri nevarno navezanih. Pri njih je bila pozitivna povezava z vernostjo, ki bazira na čustvih, vernost pa je bila zaznamovana tudi z nenadnimi spremembami ali spreobrnjenji. Prevezemanje religioznih standardov tukaj ni bilo značilno.

### **Sklep**

Zgodnja navezanost je model vseh odnosov. Preko teh modelov, ki so nastali na osnovi odnosov s pomembnimi drugimi v otroštvu in so otroku zagotavljali bližino in varnost, bo človek doživljal vse nadaljnje odnose in bo vse to v odnosih tudi iskal, na varen ali ne-varen način. Vendar to ni neko prekletstvo, v katerem smo prikovani. Bog, kakor tudi partner v odrasli intimni zvezi, ki lahko prevzame psihološko funkcijo osebe navezanosti, lahko pomaga pri preoblikovanju ne-varne navezanosti v varno. Ko si človek dovoli in izkusi biti varno navezan, je to vedno lahko povezano z nekim tveganjem, da bo lahko zavržen, zamenjan ali zapuščen; ne-varna navezanost, ki je tudi navezanost, mu je namreč zagotavljala, da je on ali pa nekdo drug nezamenljiv in edinstven. V tej nefunkcionalni zvezi je doživljal najgloblji stik, zato se mu ne bo kar zlahka odpovedal. Vendar pa je vsak nov odnos možnost preoblikovanja teh vezi in zato je v vsakem odnosu navzoča dimenzija odrešenja, ki pa v intimnem in zaupnem odnosu z Bogom, ki je milost, doseže najvišjo stopnjo.

**Literatura:**

Ainsworth, M. D. S., Blehar, M. C., Waters, E. in Wall, S. (1978). *Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Bartholomew, K. in Horowitz, L. M. (1991). Attachment Styles among Young Adults: A test of a four-category model. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61, 226-244.

Beck, R. in McDonald, A. (2004). Attachment to God: The Attachment to God Inventory, Tests of Working Model Correspondence, and an Exploration of Faith Group Differences. *Journal of Psychology and Theology*, 32(2), 92-103.

Belavich, T. G. in Pergament, K. I. (2002). The Role of Attachment in Predicting Spiritual Coping With a Loved One in Surgery. *Journal of Adult Development*, 9(1), 13-29.

Bowlby, J. (1973). *Attachment and loss: Vol. III, Loss, sadness and depression*. New York: Basic Books.

Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss: Vol. II, Separation, anxiety and anger*. New York: Basic Books.

Bowlby, J. (1982). *Attachment and loss: Vol. I, Attachment*. New York: Basic Books.

Butler, H. M., Gardner, B. C. in Bird, M. H. (1998). Not Just a Time-Out: Change Dynamics of Prayer for Religious Couples in Conflict Situations. *Family Process*, 37(4), 451-478.

Carr, A. (2000). *Family Therapy: Concepts, Process and Practice*. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.

Diamond, D. (2004). Attachment Disorganization: The Reunion of Attachment Theory and Psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*, 21(2), 276-299.

Gostečnik, C. (2000). *Psihoanaliza in religija*. Ljubljana: Brat Francišek in Francišškanski družinski inštitut.

Granqvist, P. (1998). Religiousness and Perceived Childhood Attachment: On the Question of Compensation or Correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(2), 350-367.

Granqvist, P. in Hagekull, B. (1999). Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38(2), 254-274.

Granqvist, P. in Hagekull, B. (2000). Religiosity, Adult Attachment, and why »Singles« are more Religious. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(2), 111-123.

Granqvist, P. in Hagekull, B. (2001). Seeking Security in the New Age: On Attachment and Emotional Compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40(3), 527-545.

Hazan, C. in Shaver, P. R. (1987). Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52(3), 511-524.

Hazan, C. in Shaver, P. R. (1990). Love and Work: An Attachment-Theoretical Perspective. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59(2), 270-280.



Hazan, C. in Shaver, P. R. (1994). Attachment as an Organizational Framework for Research on Close Relationships. *Psychological Inquiry*, 5, 1-22.

*Katekizem katoliške Cerkve*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Kirkpatrick, L. A. in Shaver, P. R. (1990). Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29(3), 315-334.

Kirkpatrick, L. A. (1992). An Attachment-Theory Approach to the Psychology of Religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2(1), 3-28.

Kirkpatrick, L. A. in Shaver, P. R. (1992). An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 266-275.

Kirkpatrick, L. A. (1999). A Longitudinal Study of Changes in Religious Belief and Behavior as a Function of Individual Differences in Adult Attachment Style. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(2), 207-217.

Kirkpatrick, L. A. (1990). Attachment and Religious Representations and Behavior. V Cassidy, J. in Shaver, P. R. (ur.), *Handbook of Attachment: Theory, Research, and Clinical Applications* (str. 803-822). New York: Guilford.

Kompan Erzar, L. K. (2003). *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

Newman, B. in Newman, P. (2003). *Development through Life. A Psychosocial Approach*. Belmont, CA: Wadsworth.

Rowat, W. C. in Kirkpatrick, L. A. (2002). Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(4), 637-651.

Špidlik, T. (1998). *Osnove krščanske duhovnosti*. Maribor: Slomškova založba.

Katarina Kompan Erzar

## Vloga primarnih odnosov in navezanosti v razvoju posameznika

*Povzetek:* Otrok se lahko razvija izključno v odnosih. Preko razvoja mehanizma navezanosti se razvija organska struktura otrokovih možganov, predvsem delov, ki so ključni za integracijo izkustva, torej integracijo telesnih stanj, pomena, zunanjih dražljajev in reaktivnosti telesa. Proces izoblikovanja varne navezanosti pri odraslih, ki so bili kot otroci ne-varno navezani, je zato dolgotrajen in mogoč samo v odnosu postopne rasti zaupanja, kar bi lahko najlepše ponazorili s svetopisemsko zgodbo o razvoju zaupanja Izraelcev do Boga na poti v obljubljeni deželo, ali z zgodbo o očetu, ki išče sina v priliki o izgubljenem sinu.

*Ključne besede:* navezanost, nevropsihologija, razvoj otroka, odnosi, družina, zaupanje.

*Summary: **The Role of Primary Relationships and Attachments in the Development of the Individual***

A child can only develop within relationships. By the development of the attachment mechanism the organic structure of the child brain develops, especially of the parts that are of key importance for the integration of experience i.e. the integration of body states, meaning, external stimuli and the reactivity of the body. The process of the formation of a secure attachment with adults who were insecurely attached as children is therefore rather lengthy and only possible within a relationship of a gradual growth of trust. It could be best illustrated by the Bible story about the development of trust of the Israelites on their way to the Promised Land or by the story of the father looking for his son in the parable of the prodigal son.

*Key words:* attachment, neuropsychology, child development, relationships, family, trust.

Temeljna teza relacijske družinske paradigme je, da je vzpostavljanje in ohranjanje medčloveških odnosov temeljni motivacijski faktor in ne samoumevni razvojni proces, v katerega smo ljudje neizogibno vpeti, temveč da zahteva tudi temeljno zaupanje v človeško izkustvo (Gostečnik, 2004).

Relacijski družinski model se ne ukvarja samo z zavestnimi mehanizmi ali manjkajočimi zgodnjimi izkušnjami, temveč v ospredje postavlja preoblikovanje nezavednega mehanizma regulacije afekta, predelavo nezavednih afektivnih psihičnih konstruktov in spremembo temeljne relacijske strukture, vzorcev odnosov v posameznikovem notranjepsihičnem svetu. (Gostečnik, 2004). V našem prispevku pa želimo pokazati na razvoj teh struktur in pokazati, zakaj so ti vzorci odnosov tako trdovratni in težko dostopni ter na kakšen način se primarni odnosi in afekti preko sistema regulacije afekta in navezanosti prenašajo iz generacije v generacijo. Pri prenosu trav-

matičnih vzorcev odnosov namreč ne gre samo za zunanji prenos oziroma posnemanje, temveč za preoblikovanje organske strukture, torej strukture možganov in celotnega delovanja človeškega telesa tako na motorični kot emocionalni ravni. Zato si bomo najprej pogledali osnovne mehanizme delovanja možganov in pokazali na odvisnost tega razvoja od sistema odnosov, v katerem se posameznik razvije.

## 1. Možgani kot sistem

Na najosnovnejši ravni bi lahko možgane definirali kot živ sistem, ki je dinamičen in odprt. Možganski sistem postane funkcionalno povezan z drugimi sistemi, posebej z drugimi možgani. Odprt in dinamičen sistem je torej tisti, ki je v stalnem stiku s spreminjajočim se okoljem in spreminjajočimi stanji lastne aktivnosti.

Še več, možgani so kompleksni sistem, kar pomeni, da so sestavljeni iz več plasti oziroma komponent, ki so sposobne »kaotičnega« vedenja. Najenostavnejša komponenta je nevron, vsaka naslednja je že bolj izdelana. Tako npr. je delovanje vidnega korteksa sestavljeno iz nižjestopenjskega vnosa dražljajev preko oči do višjestopenjskega procesiranja celotnega perceptualnega sistema (Rutter, 1993).

Možgani so tudi odprt sistem, to pa pomeni, da vsak predel možganov lahko vase sprejme nek vnos od zunaj. Globlje strukture sprejemajo senzorne informacije iz telesa in iz zunanjega sveta; limbični sistem sprejema vnose od globljih struktur in iz neokorteksa; in neokorteks sprejema vnose iz limbičnega sistema. In tako so neokorteksne funkcije povezane z nižjimi funkcijami in je naše mišljenje dejansko neposredno povezano z aktivnostjo celotnih možganov. Um (*mind*) – vzorci pretoka informacij in energije – izvira iz aktivnosti nevronov v možganih (Eccles, 1990; Andreasen, 1997). Za merjenje te aktivnosti uporabljamo različne metode. *Brain imaging* raziskuje metabolne procese, torej procese uporabe energije v različnih predelih možganov, ali spremembe v prekrvavljenosti aktivnih delov možganov, s čimer se potem locira posamezna območja nevrnske aktivnosti. Eektroencefalogram (EEG) meri električno aktivnost v različnih predelih možganov, kar merijo preko elektrod, ki se jih namesti na različne predele glave. Nevroznanost preko teh meritev raziskuje, kako preko porabe energije v nevronih delujejo možgani. In prav ta pretok energije neposredno ustvarja naše mentalne procese. (Siegel, 1999). Na ta način so ugotovili, da so različne oblike navezanosti med otrokom in starši povezane z različnimi fiziološkimi procesi v možganih, različnim dojetjem sveta in različnimi medosebnimi vzorci odnosov. Ugotovili so, da so emocije osrednji organizacijski proces v možganih. S tem pa posameznikova sposobnost, da organizira emocije, ki je rezultat zgodnjih odnosov navezanosti, neposredno oblikuje sposobnost možganov, da integrirajo izkušnje in se prilagodijo na prihodnje stresorje (Siegel, 1999).

Področja možganov, ki koordinirajo aktivacijo možganskih podsistemov, niso v najvišjih predelih možganov. Zato je limbični sistem tako učinkovit pri regulaciji telesa in emocij, kot višji neokorteks. Tako lahko vidimo, da so emocije, ki jih generira in regulira aktivnost limbičnega sistema, integralni del mišljenja, ki prihaja iz neokorteksa tako kot tudi del celotnega delovanja možganov. Seveda obstajajo ločeni krogotoki, ki delujejo kot nekako ločeni podsistemi in na ta način oblikujejo prevladujoč način delovanja, npr. leva in desna stran možganov vsebujeta različne krogotoke, ki se vzpostavijo v zgodnjem življenju. Vsaka od teh poti vsebuje določene nevrottransmitterje, ki potem v vsaki hemisferi vzpostavijo določen način procesiranja informacij. Od tega, kako se aktivira posamezna hemisfera, je kasneje odvisno naše subjektivno doživljanje in način, kako komuniciramo z drugimi (Siegel, 1999).

## 2. Organizacija možganov

Možgani so razdeljeni na višje in nižje strukture, ter na hormonske ter nevrottransmitterske poti, ki so med seboj povezane na posebne načine preko različnih krogotokov (Siegel, 1999). Nižje strukture v možganskem deblu prenašajo osnovne elemente pretoka energije, kot stanje budnosti in pripravljenosti, ter telesna stanja (temperatura, pulz, dihanje). Na vrhu možganskega debla je talamus, področje, ki sprejema senzorne dražljaje in je močno povezan z drugimi deli možganov, vključno z neokorteksom, ki leži tik nad njim. Talamični krogotok naj bi bil glavni proces za prenos zavestnih izkušenj (Siegel, 1999).

Višje strukture, kot je npr. neokorteks, prenašajo bolj kompleksne informacije, kot je precepcija, mišljenje, logično sklepanje, to naj bi bile »najvišje strukture«.

Osrednji prostor, ki ga zaseda limbični sistem, ki vključuje amigdalno, orbitofrontalni korteks in anteriorni reženj pa opravljajo osrednjo vlogo pri koordiniranju aktivnosti višjih in nižjih možganskih struktur. Limbični predeli so tisti, ki upravljajo z emocijami, motivacijo in vedenjem (*goal-oriented*). Limbične strukture omogočajo integracijo širokega spektra temeljnih procesov, kot je pripisovanje pomena, procesiranje socialnih izkušenj in regulacijo emocij. Limbični sistem sega tudi na področje temporalnega režnja in vključuje hipokampus, ki igra osrednjo vlogo v zavesti dostopnih oblikah spomina (Siegel, 1999).

Možgani kot celota delujejo kot medsebojno povezan in integriran sistem podsistemov. Kljub temu da vsak del prispeva k celoti, je limbični sistem primarno odgovoren za integracijo možganske aktivnosti. Ključno v razvoju je torej, kako možgani regulirajo sami sebe. In ta samoregulacija se odvija v limbičnem sistemu. Limbični del možganov vključuje tudi hipotalamus in nadledvično žlezo, ki je odgovorna za fiziološko homeostazo, telesno

ravnotežje preko ustvarjanja neuroendokrine aktivnosti (vzbujanje nevronov in sproščanje hormonov) (Stein, 1990).

Razvoj povezav v možganih je direktno odvisen od tega, katere nevronske poti se bodo vžgale in katere ne (Siegel, 1999). Ker izkušnje oblikujejo aktivnost možganov in moč povezav med nevroni skozi vse življenje, so ključne za organizacijo osnovnih možganskih struktur prav najzgodnejše izkušnje. Tako imajo npr. zlorabljeni otroci višjo občutljivost na nivoju stresnih hormonov. Na zavestni ravni so bolj imuni na stres, hkrati pa organsko bolj odzivni nanj (Schoore, 2003). Izkušnje vodijo k povečani aktivnosti nevronov, ki poganja tvorjenje novih sinaptičnih povezav. Tej od izkušenj odvisni rasti in diferenciaciji možganov pravimo od-aktivnosti-odvisen proces (Bradeley, 2000). Preko zunanje regulacije telesnih stanj (vključno z afektivnimi stanji) se otrok nauči notranje regulacije in na ta način se prav najzgodnejše medosebne izkušnje prenesejo direktno iz družine v otrokov živčni sistem.

### 3. Razvoj emocij

Eden vodilnih raziskovalcev emocionalnega razvoja in nevropsihologije emocij Daniel Siegel ugotavlja naslednje: »Kar je ironično in česar do sedaj nismo poznali je, da v nasprotju z vsemi biologičnimi predpostavkami nevrološka znanost dokazuje, da interakcije z okoljem, posebej odnosi z drugimi ljudmi, neposredno oblikujejo razvoj strukture in funkcije možganov. Zato ni več na mestu vprašanje, kaj je pomembnejše: možgani ali zavest, biologija ali izkušnja, narava ali kultura. Te delitve so zavajajoče pri tako kompleksnem in pomembnem fenomenu, kot je razvijajoči se človeški um« (Siegel, 1999).

Tako celosten sistemski pogled na delovanje možganov pa nam odpira povsem drugo perspektivo razumevanja pomena odnosov med otrokom in starši. Sistem odnosov se namreč neposredno prenese v možganski sistem preko od relacij odvisnega selektivnega vzpostavljanja povezav v limbičnem sistemu in med limbičnim sistemom in neokorteksom ter med limbičnim in nižjim živčnim sistemom. Tako lahko, kot pravi Schoore (Schoore, 2003), iz delovanja limbičnega sistema sklepamo na to, kakšen je družinski sistem, v katerem se je otrok razvijal.

### 4. Odnos otrok – starši

V razvoju možganov obstajata dve kritični obdobji, v katerih se oblikuje njihova struktura in to je obdobje okrog enega leta in pol ter obdobje adolescence.

Prvo kritično obdobje zorenja možganov je obdobje nastajanja temeljnih struktur navezanosti in sposobnosti za regulacijo emocij, gre za razvoj

limbičnega sistema in povezav med limbičnim sistemom ter višjimi funkcijami (Schore, 2000). V normalnem razvoju se zmanjšajo povezave med limbičnim sistemom in nižjimi funkcijami na račun povezave med limbičnim sistemom in višjimi funkcijami, kar pomeni, da se otrok nauči regulirati telesna emocionalna stanja z višjimi oblikami funkcioniranja. To pomeni, da starši, ki začutijo otrokovo stisko, sram, jezo, stres, nanjo odgovorijo najprej tako, da otroka pomirijo, oziroma izpolnijo njegove osnovne potrebe (po stiku, po hrani, po toploti, po tolažbi, po počitku, po dražljajih ...) hkrati pa mu ob tem tudi stvari poimenujejo, razložijo in med seboj razdelajo. To pomeni, da oče in mati ob tem, ko otroka negujeta, tudi med seboj razvijata vedno nova spoznanja o sebi, otroku in odkrivata nove čustvene izzive. Tako kljub temu, da je nega otroka lahko nekaj zelo mehanskega, izoblikujeta ob vsakem otroku drugačen ritem, način in čustveno vzdušje, ki je za tistega konkretnega otroka v konkretnem trenutku najbolj primeren. To starša naredita avtomatično samo v primeru, če ob ukvarjanju z otrokom nista preplavljena s tesnobo. Če sta oče in mati čustveno zasedena s svojim konfliktom, zlorabami in travmami iz svoje preteklosti, bosta ob otroku negotova, težko bosta prepoznavala otrokove potrebe in jih ločevala od svojih, ter se bosta ali zelo oklepala zunanje regulacije (ura, pravila, napotki drugih), ali pa oblikovala zelo nestabilno in kaotično, nedosledno ravnanje z otrokom (Aarts, 2002). Tako bodo npr. starši, ki so zelo tesnobni, veliko molčali, medtem ko sproščeni samodejno (predvsem matere, pa tudi očetje), ob tem ko otroka negujejo, tudi sproti razlagajo, kaj počnejo z njim («Glej, zdaj ti bom zamenjala pleničko», »tole je pa žlička«, »zdaj bova šla na sprehod,« so stavki, ki jih starši spontano izgovarjajo ob otroku.) (Aarts, 2002).

S tem ravnanjem starši s svojim čutenjem in vedenjem regulirajo stanja otrokovega telesa. Ko je otrok pod stresom, umirijo njegov živčni sistem, ko potrebuje stik, ga pritegnejo v aktivnost, mu pomagajo, da je aktiven, da raziskuje. Naučijo ga, kaj je varno, kaj nevarno ... S tem pa neposredno gradijo njegovo dožemanje sveta, drugih in sebe. Vsako stisko oziroma napetost vpnejo v določeno relacijsko shemo.

V primeru nevarne oblike navezanosti, torej odnosov, kjer so starši hkrati vir stresa in hkrati vir tolažbe, oziroma ko starši ne morejo ločiti svojih potreb od potreb otroka, ko ne vedo, od kod prihaja določena emocija, ali iz njihove notranjosti ali od otroka (ne vedo, ali je strah njih ali pa se je morda otrok ustrašil), se krogotoki, ki uravnavajo raven stresa in vzburjenja ter vzdraženja simpatičnega in parasimpatičnega živčevja, ne vzpostavijo in s tem povzročijo pretirano vzburjanje obeh sistemov hkrati, kar je za otroka izjemno nevarno, saj taka kombinacija nevrottransmiterjev in hormonov fizično poškoduje nevronska vlakna (Schore, 2001). Kjer ti krogotoki ne delujejo pravilno, ni mogoča regulacija telesnih stanj in je zelo omejena sposobnost regulacije in zmanjšanja stresa. Zakaj so ti procesi tako pomembni prav za emocionalno delovanje, torej relacijski stres? Vedeti moramo, da

moderno pojmovanje postavlja emocije v samo središče človeškega delovanja, saj so prav emocionalni procesi tisti, ki, kot smo videli, omogočajo in določajo tako percepcijo, dojetje sebe, drugih in sveta kot tudi delovanje in izbiro ter način procesiranja senzornih informacij, torej vseh dražljajev, ki jih zaznava človeško telo (Siegel, 1999).

»Emocije so prvenstveno nezavedni mentalni proces. Po svojem bistvu emocije ustvarijo stanje pripravljenosti za akcijo s tem, ko nas razpoložijo, da se v okolju vedemo na določen način. Emocionalne reakcije to razpoložljivost ustvarijo s tem, ko določijo aktivacijo širokega spektra možganskih krogotokov, ki vodijo do sprememb v stanju budnosti, zavesti in možganov in aktivnosti drugih delov telesa. Amigdala je kluster nevronov, ki deluje kot sprejemna in oddajna postaja med zunanjimi dražljaji in emocionalnimi odzivi nanje. Kot koordinacijski center znotraj možganov igra amigdala skupaj s pripadajočimi področji orbitofrontalnega korteksa ključno vlogo pri koordinaciji percepcije s spomini in vedenjem. Ta področja možganov so še posebej občutljiva na socialno interakcijo; njihova aktivnost vpliva na široko področje mentalnih procesov, ki niso povezani z zavestjo. Ti krogotoki so močno povezani tudi z drugimi deli možganov, prek česar neposredno vplivajo na delovanje možganov kot celote. Dejansko limbični sistem registrira tudi telesna stanja in vpliva na aktivacijo določenega stanja telesa preko avtonomnega živčnega sistema. Na ta način limbični sistem služi kot vir socialnega procesiranja, izbire dražljajev in emocionalne vzdraženosti možganov. Če strnemo; emocije niso le funkcija, ki bi bila omejena na področje limbičnega sistema, ampak direktno vplivajo na delovanje celotnih možganov in telesa, od regulacije fizioloških stanj do abstraktnega mišljenja (Siegel, 1999).

Zgodnje kritično obdobje zorenja možganov je torej obdobje, v katerem se zarišejo temelji za način regulacije emocij, oblika navezanosti in obseg sposobnosti za regulacijo stresa. To pa so temeljni mehanizmi povezave med telesom, afekti in višjimi funkcijami. Prav telesni znaki tudi kasneje v odraslosti dostikrat omogočijo posamezniku, da se zave, kaj čuti. Dejanski telesni znaki (pravi jok) ali kakor-da znaki (občutek, kakor, da bi se zjokal) se lahko sprožijo brez zavestne vednosti. Tako nam dostikrat telesni odziv pove, kaj čutimo, ne da bi se sploh zavedali določenega afekta (Siegel, 1999).

Vsaka oblika navezanosti narekuje nastanek oziroma izoblikovanje posebnega vzorca aktivacije skupin nevronov. Npr. emocionalno hladno povezavo med izogibajočim otrokom in oddaljenimi starši lahko razumemo, da primarno vključuje linearen, logičen, lingvističen način komunikacije, ki je levohemisferen. Osebe, pri katerih prevladuje levohemisferni način procesiranja, imajo zelo okrnjeno sposobnost branja neverbalne komunikacije in zaznavanja emocionalnih izrazov pri drugih in pri sebi. Samo predstavljamo si lahko, kako je biti v medosebnem emocionalnem stiku s tako osebo (Siegel, 1999). Samo nov interpersonalni odnos lahko taki osebi prinese

možnost, da bo razvila tudi bolj emocionalno izrazen del svojega delovanja. Tako bo otrok neodzivnih staršev lahko razvil svojo emocionalno odzivnost samo v medosebnih odnosih z drugimi, ki so emocionalno bolj odzivni, deloval pa bo tako, da se bo nanj zelo težko odzvati, ali bo pretirano opozarjal nase, ali pa bo deloval odtujeno, nezainteresirano, ker ga bo strah, da bi izgubil še tisi stik, ki ga je imel prej. Otrok neodzivnih staršev se je namreč povsem prilagodil na to neodzivnost, in ugotovil, da lahko ohrani starše v svoji bližini samo, če je izrazito nemiren, bolan ali siten, ali pa če je na videz neproblematičen in ne kaže nobenih znakov stresa. Zato so vsi kasnejši odnosi, ki jih otrok vzpostavlja, ključnega pomena za njegov razvoj in samo kolikor se ti odnosi lahko razlikujejo od domačih, toliko se bo lahko razširil spekter njegovih odzivov. Po tej plati je zelo pomembno obdobje razvoja prav adolescenca, ki pomeni z vidika socialnega delovanja kot tudi nevrološkega razvoja obdobje, ki je spet izrazito ranljivo in dovzetno za vse socialne vplive. V adolescenci so namreč možgani v fazi hitre rasti in razvoja višjih struktur, torej mišljenja. Ta razvijajoča se nova sposobnost dojemanja sveta prinese s seboj tudi možnost razmišljanja o lastnem razmišljanju, torej prvi zametek samoregulacije, samospoznavanja. To je tudi prva možnost, da se otrok lahko začne odločati o tem, kam bo šel po tolažbo, če jo bo potreboval, oziroma, da se začne zavedati svojih potreb in o njih govoriti.

Adolescenca je drugo kritično obdobje zorenja možganov in največji premik v razvoju navezanosti, ko se otrok iz prejemnika skrbi spremeni v skrbnika. Ko posameznik začne na podlagi sposobnosti razumevanja lastnih emocij razumevati emocije drugih ljudi, ko se torej začne razvijati sočutje (Casidy, Shaver, 1999).

Sočutja se mladostnik uči preko starševske sposobnosti prepoznavanja in razumevanja njegovih čutenj, ko torej starši iz njegovega vedenja znajo prepoznati afekte, ko v njegovem izzivanju prepoznajo strah, v njegovem upiranju jezo in negotovost, ter mu nudijo varen prostor, v katerem se bo učil, kaj čuti in kako se s temi čutenji »rokuje«. Ko bodo starši znali manjšati in blažiti stres, pod katerim živi mladostnik. Hkrati pa se mladostnik uči regulacije stresa ob vrstnikih, torej, kako preko drugih spoznavati sebe in se na videz oddalji od staršev.

»Navidez kontradiktorni proces učenja, kako ne zadovoljiti svojih potreb po navezanosti (varnosti, *attachment needs*) pri starših, je dejansko ohranitev tega, kar ve o navezanosti v otroški dobi.« Sposobnost mladostnika, da ne hodi k staršem, ampak da poizkuša sam razrešiti stresne situacije in način, kako to počne, kaže iste zakonitosti kot zgodnja navezanost« (Shaver, Cassidy, 1999). Mladostnik mora znati presoditi, katera situacija je preveč nevarna zanj in katera je zanj obvladljiva. Torej kdaj je še nujno, da se obrne k odraslim, staršem. Navezanost na vrstnike je namreč drugačna od navezanosti na odraslega (starše), ker gre za skupno iskanje in ne samo



za iskanje uglašenosti z odraslim. Poenostavljeno rečeno; če otrok ob starših izgrajuje svoj svet, potem ga ob vrstnikih preverja in dopolnjuje. Preko stika z vrstniki se mladostnik nauči predvsem enakovrednih sočutnih odnosov. Navezanost se torej preoblikuje iz hierarhične navezanosti v vzajemno, iz asimetrične v simetrično, torej, da oba služita drug drugemu kot vir varnosti, oba skrbita drug za drugega in oba prejmeta podporo drug od drugega (Shaver, Cassidy, 1999). Asimetrična navezanost otroka na starše vedno ostane taka, zato je za otroka nujno, da vstopi v odnose z vrstniki, kjer bo lahko na podlagi navezanosti na starše začel razvijati enakovredne, simetrične odnose. Ob starših se mladostnik nauči strategije, kako uporabljati pamet ob vprašanih, ki se tičejo navezanosti. Ob njih se nauči, kako predstaviti specifične spomine in izkušnje navezanosti ter odnosov s pomembnimi odraslimi osebami (osebami, na katere je navezan, starši).

Na podlagi teh izkušenj bo potem vstopal med vrstnike. Vprašanje, ki ga odpira adolescenca je, kdaj sploh lahko rečeš, da je navezanost tvoja, ne pa samo odgovor na odnos navezanosti, oziroma zrcalo starševskih strategij (Shaver, Cassidy, 1999).

Zaenkrat je najboljši odgovor na to vprašanje, da je funkcija navezanosti vedno ista, to je sposobnost regulacije emocij s pomočjo drugega in s pomočjo prepoznavanja, razumevanja in predelave stresa, ki ga povzročajo emocije. In prav na področju regulacije afekta se hkrati prenaša, kot tudi ustvarja individualna oblika navezanosti. Je kot presek med starševstvom in razvojem. Adolescenca kot drugo kritično obdobje zorenja možganov je torej zelo odprta na vse strani, do staršev in vrstnikov oziroma do zunanje-ga sveta (Shaver, Cassidy, 1999).

Eden temeljnih dejavnikov, ki napovedujejo, koliko bo posameznik lahko razvil svoje sposobnosti za regulacijo afekta, pa je razrešenost navezanosti s starši, oziroma dostopnost predelovanja, razmišljanja in čutenja o temah navezanosti in preverjanja odnosa s starši. Enostavno rečeno, ali je mladostnik sposoben, oziroma ali ima možnost s starši govoriti o navezanosti in o drugih temah glede njihovega odnosa. Kolikor bo mladostnik lahko ob starših preveril sebe in svoje sposobnosti razumevanja in rokovanja z afekti, toliko se bo znašel med vrstniki in toliko izkušenj si bo ob njih lahko nabral. Samo mladostnik, ki ve, da se lahko kadarkoli, ko bo zanj v svetu preveč nevarno, takoj vrne k staršem, in ob njih preveri izkušnje, ki jih je dobil v zunanjem svetu, toliko se bo upal odpreti med vrstniki in toliko stika s seboj in sposobnosti za odnose bo razvil. Z drugimi besedami, kolikor bolj se lahko brusi ob starših, toliko bolj samozavesten bo med vrstniki (Shaver, Cassidy, 1999).

Glavno področje razmejitev med starši in individualnostjo je regulacija afektov, oziroma načini, kako adolescent obvladuje stres močnih afektov. Navezanost je vedno zrcalo starševstva in hkrati slika notranjih delovnih modelov regulacije emocij. Adolescent prevzame starševske strategije, hkrati

pa se odziva tudi na reakcije zunanjega sveta, ko je sposoben pomiriti svoje čutenje, ne da bi se naslanjal na starševske strategije, potem pomeni, da lahko razvije nek nov način regulacije emocij. (Shaver, Cassidy, 1999).

Zato so nujne razmejitve, kaj je od staršev in kaj je njegovega, katera čutenja prihajajo od kod. Te razmejitve vedno lahko naredimo samo v družini, če mladostnik ob starših lahko preveri posamezni afekt.

Temeljni pomen navezanosti v odrasli in mladostniški dobi namreč ni več preživetje, ampak regulacija emocij, ali z besedami Daniela Sterna: posameznik mora v odnosih z vrstniki dobiti toliko stika, da lahko reče: vem, da veš, da vem, kaj čutiš (Stern, 2003). In to je zadnji domet vzajemnosti ter jedro vsakega odraslega simetričnega prijateljskega ali intimnega odnosa, da je ekskluziven, torej nezamenljiv, vzajemen in hkrati odprt, torej vključuje govor o vseh občutjih, ki se vzbujajo v odnosu, omogoča spremembe, in ne grozi s prekinitvijo stika. Torej za regulacijo afekta ne potrebuje prekinitve stika, kar je glavna strategija vzgoje pri tesnobnih starših, oziroma starših, ki so bili zlorabljeni ali živijo z nepredelano izgubo.

V splošnem je problematično vedenje mladostnika vedno način iskanja stika s starši, saj je sistem navezanosti stalno pretirano vzbujen in to pomeni stalen stres. Problematično vedenje je torej iskanje odziva staršev, klic po regulaciji najprej s strani odraslega, da bi lahko potem to strategijo uporabil v odnosu z vrstniki (Shaver, Cassidy, 1999). Adolescenca je torej obdobje, v katerem se regulacija afekta dogradi in konsolidira. Kasneje se podobna ranljivost odpre samo še v intimnih odnosih zaupnega prijateljstva, partnerstva ali ob lastnih otrocih. Zaključimo lahko, da več ko vemo o tem, kako odnos med otroki in starši določa, kako se bodo razvili možganski krogotoki, ki so vzrok za zdravo regulacijo emocij, globlje lahko razumemo, kako en um (*mind*) oblikuje razvoj in funkcioniranje drugega, kar je jedro medosebne povezanosti. Ne gre za to, da je sam stil navezanosti že vzrok za določene težave z regulacijo emocij, temveč obratno. Več ko vemo o stilu navezanosti, bolj lahko razumemo naravno regulacije emocij in njen pomen v odnosih, sploh tistih, ki jih zaznamuje ne-varna oblika navezanosti. Kako lahko en um oblikuje drugega? Če vemo, da je um sestavljen iz toka informacij in energije, si lahko zamislimo kompleksne nevronske sisteme, ki ga sestavljajo. Tako kot so možgani sestavljeni iz delov nevronov, skupin nevronov, sinaptičnih povezav, posameznih nevronov, povezanih v različne krogotoke, do večjih podsistemov, kot sta leva in desna hemisfera, so tudi odnosi sistem, ki je sestavljen iz posameznih odnosov, podsistemov, notranjepsihičnih sistemov, povezanih v različne medosebne zveze, ki skupaj tvorijo sistem družine, ki potem vpliva na vsak najmanjši del sistema. Stik med dvema umoma poteka neposredno preko fizične bližine, kot skriti regulatorji (npr. preko toplote in dotika), poleg tega pa se je pokazalo, da fizična bližina neposredno oblikuje električno aktivnost v možganih obeh posameznikov. Celo ob fizični oddaljenosti lahko en um

neposredno vpliva na drugega preko prenosa energije in informacij (Siegel, 1999). Stik se vzpostavlja namreč tako na verbalni kot prosodični, neverbalni ravni. Neverbalni signali, kot so izraz obraza, geste, ton glasu, časovni okvir odzivov imjajo neposreden vpliv na socialno odzivne dele možganov (amigdala, hipokampus, torej strukture osrednjega dela možganov). Prav ti signali vzdražijo tiste možganske krogotoke, ki odločajo o emocionalnih odzivih, torej usmeritvi pozornosti, iskanju pomena in stopnji vzdraženosti. Ta emocionalna povezava z drugo osebo ustvari cel sklop izdelanih in diferenciranih procesov sprejemanja dražljajev in vzdraženosti možganov, ki neposredno usmerjajo tok energije in informacij v posameznikovih možganih (Siegel, 1999). Tako emocionalno stanje pošiljatelja oblikuje emocionalno stanje sprejemnika. Z drugimi besedami, taka zunanja prisila, kot so neverbalni signali, ki jih sprejmemo od drugega imajo močen in takojšen učinek na tok našega stanja zavesti (Siegel, 1999). Otroški vzorci prenosa energije in informacij med dvema oseba organizirajo strategije odnosov, ki se pokažejo kot vedenjski odzivi na situacije, povezane z navezanostjo. Otrokov um se prilagodi na specifično emocionalno komunikacijo, ki jo prejme od staršev. Med razvojem se taki vzorci odnosov utrdijo kot strategije za vedenje v širšem kontekstu odnosov. Določeni vidiki otroške regulacije emocij (kot je prilagoditev na stres), kognitivni procesi (spomin in pozornost) in socialna spretnost (vključno z odnosi z vrstniki), izhajajo iz zgodovine navezanosti. Pri odraslih pa lahko vidimo temeljne poteze zgodnje navezanosti v karakterističnem pristopu k medosebni intimi in oblikovanju avtobiografskih pripovedi, ki odražajo celotno zgodovino teh zgodnjih izkušenj, ki so se preko izkustev v življenju utrdile v generalizirana stanja uma (Siegel, 1999).

### **5. Teološko-antropološka dinamika razvoja varne navezanosti v odraslosti**

Najlepša ponazoritev organske dinamike in razvoja varne navezanosti iz nevarne je štiridesetletna pot Izraelcev po puščavi do obljubljenе dežele (2Mz, 19) in očetovo iskanje sina v zgodbi o izgubljenem sinu (Lk, 15, 11-24). V tem prispevku želimo samo nakazati podobo pravega očeta in njegovega pomena pri razvoju prave varne navezanosti in temeljnega zaupanja, ki jo prinašata ta dva odlomka. Pokazati želimo tudi na to, kako dolgotrajen in kompleksen je razvoj temeljnega zaupanja, ki je podlaga varne navezanosti in pogoj za vzpostavljanje novih odnosov. Ti razodevajo očeta ter globino in intimnost, ki je položena v človeško telo, pa je tako redkokdaj uresničena.

Za razvoj varne navezanosti je ključna fizična prisotnost staršev. Če fizične prisotnosti ni, bo otrok doživel stres, ki ga ne obvlada in se zatekel k magičnim (nižja oblika mišljenja) in konkretnim telesnim oblikam stika, saj

ne bo verjel, da ga odrasli nosi v sebi, tudi ko ga ni ob njem. Tako kot so se Izraelci oklenili zlatega teleta, ko se je Mojzes umaknil od njih (2 Mz, 32). Varnost je bila zanje še vezana na fizično podobo Mojzesa, očeta in še ne na zaupanje v Boga, ki bo Mojzesa, torej podobo očeta, ohranil živega v njih, tudi če se ne bi vrnil z gore.

Prav tako je bil izgubljeni sin navezan na materialno, denar, ki mu je dajal gotovost, da gre lahko v življenje, ni pa še začutil notranje varnosti, ki bi mu jo v svetu dajala zavest o očetovi ljubezni (Lk 15, 12-16). Verjel je, da je ta ljubezen končna, minljiva in nestanovitna, kot je bil takrat on sam v svojem mladostnem iskanju in odkrivanju sebe, drugih in sveta. Šele spoznanje, da ga oče ljubi, da ga ni pozabil in da ga dojema kot sina tudi takrat, ko se on sam ne doživlja tako, mu je omogočilo, da je prebil okove ne-varne navezanosti in razvil pravo zaupanje (Lk 15, 20-23). Varna navezanost je namreč prav vera v to, da te drugi ne pozabi, da nobena čustvena dinamika ni tako razdiralna, da bi uničila oziroma izničila sposobnost za stik. Lahko bi rekli, da temeljna naravnost, telesna zgradba in celotno človeško bitje vedno razodeva in kliče po stiku z drugim, pa če ga zaradi ranjenosti lahko uresničuje samo preko razdiralnih čustev. In prav vera v to, da smo v temelju narejeni po podobi odnosa, ljubezni, in iščemo ta odnos z vsem, kar imamo, vključno z ranjenostjo in zaprtostjo, je tisto, kar človeku omogoči, da začne zaupati in graditi okrog sebe odnose varne navezanosti, torej vere v to, da pripadamo drug drugemu, ker nas pod vsemi zapleti in zmotami vedno čaka očetova ljubezen (ljubezen, ki ostane, tudi če je ne priznaš) in nas vodi k priznanju vzajemnosti in navezanosti drug na drugega preko strahu pred zavrnjenostjo. Zgodbo o človeškem življenju bi lahko poimenovali kar zgodbo o pridobivanju temeljnega zaupanja, ki gre skozi vsa čutenja, vse izkrivljene podobe odnosov in iskanja stika v sramu, strahu, jezi, in gnusu, ki so temeljna čustva, s katerimi se rodimo na svet in ki nam jih starši lahko pomagajo razumeti in integrirati, ali pa ostanejo nepredelana in se vpišejo v telo kot izkrivljene podobe sebe, drugih in sveta. Človeško telo je tako postalo prostor, na katerem se preigravajo in predelujejo temeljni afekti, da bi končno izoblikovali tako telo, ki bi bilo sposobno izžarevati zaupanje in čiste odnose.

### **Zaključek**

Intimni odnosi, torej odnosi, utemeljeni na psihobiološki uglasenosti in sočutju, so edinstveni prostor, v katerem se izoblikujemo in razvijamo. Struktura delovanja družine, torej sistema odnosov, se neposredno zrcali v in narekuje smernice razvoja temeljnih organskih struktur. Niti en sam proces v človeškem telesu ni imun na stik z drugim, saj mu sistem relacij določa obliko, smer in odzivnost. Lahko bi rekli celo, da se otrok ne »učí« od staršev, ampak preko stika s starši ponotranji njihov način delovanja, ki ga pril-

godi na svoje telo in njegove značilnosti. Tako bo zelo odziven otrok, ki ima zelo občutljivo živčevje, od staršev posnel več drobnih vzgibov, kot otrok, ki se rodi z manj odzivnim živčnim sistemom. Intenzivnost te povezave in barvitost razvoja pa bo odvisna od širine odzivnosti in sposobnosti staršev, odraslih, ki predstavljajo zunanji okvir oziroma domet, do katerega se bo otrok lahko razvijal. Do teh ugotovitev je prišlo po več poteh.

V zadnjih desetih letih se je razvila nova veja nevropsihološkega razumevanja razvoja, ki je na podlagi raziskovanja travm, zlorab in hujših osebnostnih motenj (narcistične in borderlinske osebnostne motnje) (Schore, 2003; Siegel, 2002) ugotovila pomen zgodnjih odnosov na razvoj in organsko rast povezav v limbičnem sistemu, ki so temelj mehanizma regulacije emocij. Glavna ugotovitev teh raziskav je, da travma (spolna zloraba, nasilje, zanemarjanje) poškoduje hipokampus in krogotoke, ki povezujejo telesni odziv z delovanjem možgan: avtonomni živčni sistem, HPA os in nevroidne procese. Travma se zapiše neposredno v telo tako, da poškoduje regulacijske strukture možganov, ki omogočajo prenos afektivnih telesnih dražljajev. Na ta način lahko pojasnimo občutno večje tveganje za najrazličnejše bolezni pri odraslih, ki so kot otroci doživeli zlorabo ali zanemarjanje (Siegel, 1999).

Drugo področje, ki odpira vpogled v relacijsko naravno možganov, so raziskave spomina (Siegel, 1999), ki ugotavljajo povezanost spomina z regulacijo emocij in vpliv emocionalnih stanj na shranjevanje, priklic podatkov ter tudi vpliv stresa na zmanjšanje obsega delovnega spomina. Prav zmanjšanje hipokampusa zaradi kroničnega relacijskega stresa direktno zmanjšuje sposobnost tako priklica kot shranjevanja informacij.

Tretje področje pa so raziskave navezanosti, ki jih je utemeljil Bowlby in za njim Ainsworthova. Prav oblika stika med otrokom in starši, torej način, kako otrok lahko priključuje starše takrat, ko čuti, da je v nevarnosti, ko potrebuje oporo, prisotnost drugega. Način, kako bo otrok starše lahko priklical, bo postal njegov temeljni način iskanja stika z drugimi (Shaver, Cassidy, 1999). Starševske strategije regulacije otrokovega vedenja, torej vzgoja, postanejo glavni vir otrokovega stika s seboj. Če starši vzgajajo z udarci namesto z besedami in telesnim stikom (da otroka umaknejo, da ga primejo za roko, ne pa da ga udarijo), bodo za zmeraj osiromašili otrokovo sposobnost za razumevanje lastnega vedenja, saj ga bodo vzgajali na nižji, živalski ravni, torej preko bolečine, strahu in poniževanja, ga bodo pogojevali, namesto da bi mu pomagali razumeti, kaj se z njimi dogaja, kar je osnova vsake človeške regulacije emocij. Mainova in Hesse (1999) ugotavljata, da nerazrešena travma ali izguba povzročita bolečino in trpljenje pri posameznikih in pri njihovih otrocih. Če ne opazimo nerazrešene travme, se bo trpljenje in bolečina prenesla na naslednjo generacijo, saj bo njihova sposobnost regulacije okrnjena prav tam, kjer starša nista predelala travmatske izkušnje. Afekt, ki svojega telesnega stanja nima povezanega s pomenom, bo postal temelj sistema, temeljni afekt, ter se bo kazal na vseh ravneh in v vseh

odnosih znotraj sistema. »Temeljni afekti, ki jih iščemo v relacijski družinski terapiji, predstavljajo osnovno dinamiko, ki povzroča in vzdržuje tako funkcionalnost kot patologijo v najrazličnejših odnosih. Vedno je prisoten nek konstitutivni afekt, največkrat shranjen globoko v nezavedni ravni psihičnega doživljanja, in ga je zato velikokrat težko zaznati, prepoznati in razkriti v zapletu mnogoplastnosti najrazličnejših odnosov, v katere vstopa posameznik (Gostečnik, 2004). Če razumemo vzajemnost med dvema oseba na tako kompleksni ravni, hitro vidimo, da gre pri prenosu čutenja med dvema oseba za organsko dinamiko, torej prenos telesnega stanja, ki zahteva pomen, razlago, ozaveščenje, to pa je mogoče le v odnosih, ki omogočajo jasne razmejitve posameznih vlog. »V vsakem emocionalnem odnosu, vključno s tesnim prijateljstvom, romantično zvezo, odnosu učitelj – učenec in psihoterapevtskem odnosu, so lahko prisotni vidiki navezanosti, od iskanja bližine, uporabe drugega kot varnega pribežališča, ponotranjenja drugega kot mentalne podobe, ki nudi varnost. Prvi dve obliki odnosa sta simetrični, torej zahtevata dve enakovredni osebi, ki vsaka posebej kaže konsistentno, predvidljivo, senzitivno in učinkovito komunikacijo, medtem ko sta drugi dve izrazito asimetrični, kjer je ena oseba primarno odgovorna za to, da bere signale druge in tako postane figura navezanosti za prvo, da torej dosledno opravlja tiste starševske funkcije, ki jih ni bilo« (Siegel, 1999).

Odnosi so torej prostor največje dinamike in globine ter kompleksnosti človeškega delovanja. Po svoji strukturi in moči so tudi edini prostor, v katerem lahko zastane in se zablokira oziroma zaplete ali pa nastane, se ohrani in spreminja človeško življenje in sposobnost za ustvarjanje novega potencialnega prostora pristnosti, varnosti in vzajemnosti, ki odpira prostor presežnemu, večnemu in novemu.

## Literatura:

Aarts, M. (2002). *Marte Meo Programme for Autism, Six information Sessions on how to stimulate social and emotional development*. Aarts productions, Netherlands.

Andreasen, N. C. (1997) Linking mind and brain in the study of mental illnesses: A project for a scientific psychopathology. *Science* 275: 1586-1593.

Barlow, D. (2005) *Abnormal Psychology*. Thomson.

Bradeley, S. (2000) *Affect Regulation and the Development of Psychopathology*. Guilford.

Carlson, J., Sperry, L. (1998) *The disordered couple*. Brunner.

Cassidy, J., Shaver, P. (1999) *Handbook of Attachment*. Guilford.

Eccles, J. C. (1990) A unitary hypothesis of mind-brain interaction in the cerebral cortex. *Proceedings of Royal Society of London: Series B. Biological Sciences* 240: 433-451.

Gostečnik, C. (2004) *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

Rutter, M., Rutter, M. (1993) *Developing Minds*. Basic Books.

Schore, A. (2003) *Affect Dysregulation and disorders of the Self*. Norton.

Schore, A. (2003) *Affect Dysregulation and the repair of the Self*. Norton.

Siegel, D. (1999) *The Developing Mind*. Guilford.

Stein, N., Leventhal, B., Trabasso, T. (1990) *Psychological and Biological Approaches to Emotion*. LEA.

Ciril Sorč

## **Cerkev v svoji trinitarični, perihoretični in evharistični razsežnosti**

*Povzetek:* Ko hočemo podati temeljno strukturo Cerkve in temelje, iz katerih ta struktura izvira, ne moremo mimo njene trinitarične, perihoretične, evharistične in komunitarne razsežnosti. Razprava odkriva, predstavi in opozori na njihove zakonitosti ter pokaže na počelo in vir, iz katerega izhajajo. Ta je Sveta Trojica, katere stvarjenina Cerkev je. Izhajamo iz dejstva, da Cerkev izvira iz Svete Trojice. Zakonitosti, ki vladajo v Sveti Trojici, je Cerkev poklicana v svojem bivanju upoštevati in jih »prevesti« v življenje in tako prispevati k trinitarizaciji družbe in posameznika. Razprava tudi razloži nekatera poimenovanja Cerkve, ki jih moremo v polnosti razumeti samo, če so postavljena na trdne, trinitarične temelje. Med temi imeni za Cerkev, ki izražajo tudi njen program, opozorimo predvsem na naslednje: Ecclesia de Trinitate, Cerkev »ikona« Svete Trojice, komunitarna ekleziologija, trinitarična pluralnost Cerkve, perihoretična ekleziologija, Cerkev kot »odprto občestvo«, evharistična ekleziologija. Poglobiti se v omenjene stvarnosti in jih upoštevati v konkretnem življenju Cerkve in v njenem pastoralnem delu je nujno potrebno za celovito podobo Cerkve in za učinkovito pastoralo.

*Ključne besede:* Sveta Trojica, Cerkev, perihoreza, evharistija, communio, občestvo.

*Summary:* **The Church in its Trinitarian, Perichoretic and Eucharistic Dimensions**

If one wants to describe the basic structure of the Church and the fundamentals of its structure, one cannot pass its trinitarian, perichoretic, eucharistic and communitarian dimensions. The treatise discovers, presents and draws attention to their laws and shows their very basis and source: the Holy Trinity, whose creation is the Church. The laws governing the Holy Trinity should be considered by the Church in its existence and »translated« in its mission, thereby contributing to making the society and the individual more trinitarian. The treatise also explains some names of the Church that can be fully understood only if put on firm trinitarian foundations. Some of these names of the Church, which also express its programme, are: Ecclesia de Trinitate, Church as the »icon« of the Holy Trinity, communitarian ecclesiology, trinitarian plurality of the Church, perichoretic ecclesiology, Church as an »open community«, eucharistic ecclesiology. It is absolutely necessary to become absorbed in these realities and to consider them in the concrete life of the Church and in its pastoral work if the image of the Church is to be complete and its pastoral work efficient.

*Key words:* Holy Trinity, Church, perichoresis, eucharist, communio, community.

### **Uvod**

Ko hočemo podati temeljno strukturo Cerkve in temelje, iz katerih ta struktura izvira, naletimo na skrivnost Svete Trojice. Tako smo pri bistvenem: Cerkev ne obstaja sama zase, temveč je Božje orodje, da bi zbrala vse pri njem in pripravila tisti trenutek, ko bo Bog »vse v vsem« (1 Kor 15,28). Tako je Cerkev »Božje ljudstvo« (1 Pt 2,9-10), saj od njega prihaja in jo on



zbira. Prihaja »od zgoraj« in je zato ne more pravilno opredeliti nikakršna sociološka zakonitost. Ekleziologije ne moremo razumeti brez teologije. Zato tudi: kakršna je podoba Boga, takšne poteze nosi tudi Cerkev, ki je njegova stvaritev. Prav pojem Boga je bil ob navdušenem sprejemu koncilске komunitarne ekleziologije zanemarjen in tako je nauk o Cerkvi obvisel v zraku. Kriza Cerkve je »kriza Boga«, izvira iz zapustitve bistvenega. To, kar ostane je samo boj za premoč. Cerkev, ki bi bila sama sebi namen, je odveč. Torej, nič se ne oddaljujemo od vprašanja o bistvu in zakonitostih župnije ali škofije ali vesoljne Cerkve, če začnemo pri Bogu. Zdi se, da smo po tako solidno postavljenih eklezioloških temeljih na 2. vatikanskem cerkvenem zboru prešli kar na njeno vidno podobo in njene sociološke razsežnosti, pri tem pa nekako pozabili na temelje in tako zašli v velike probleme, ki se dandanes pojavljajo.<sup>1</sup> Zato je koncil tudi po 40-ih letih še kako aktualen. Prav je, da ponovno preberemo dokumente in ugotovimo, kaj smo spregledali ali zanemarili, da podoba Cerkve ne sije v tisti luči, kakor so hoteli koncilski očetje. Mnogi teologi ugotavljajo, da je trinitarična ekleziologija, ki je bila uveljavljena na 2. vatikanskem koncilu, premalo razvita in upoštevana. Cerkev se mora dandanes nujno poglobiti v skrivnost Svete Trojice, če hoče odkriti svojo pristno podobo in poslanstvo.<sup>2</sup>

## 1. Trinitarična ekleziologija

### 1.1 Trinitaričnost Boga

Če hočemo spregovoriti o trinitarični ekleziologiji, moramo najprej pokazati, od kod izhaja njena trinitaričnost. Ta izvira iz troedinega Boga, ki jo je priklical v bivanje. Danes teologija ponovno odkriva pomembnost krščanskega nauka o Sveti Trojici.<sup>3</sup> Moltmann opozarja: »V teologiji potrebujemo ponovno odkritje troedinega Boga ... Troedini Bog ni noben osamljeni, nepriljubljeni gospodar v nebesih, ki si kot zemeljski vladarji vse podreja, temveč je Bog občestva, bogat v odnosih: 'Bog je ljubezen'.«<sup>4</sup> Središče vere in tako njen resnični temelj je Kristusova skrivnost, še natančneje velikonočna skrivnost, ki vključuje in posreduje skrivnost Svete Trojice. To sta dve stvar-

<sup>1</sup> Na pomembnost trinitaričnih temeljev Cerkve je zelo zgodaj opozoril Michel Philipon v svojih komentarjih h koncilskim besedilom. Toda malo teologov mu je sledilo v svojih teoloških razpravah. Med njimi so vsekakor H. Mühlen, Y. Congar, H. U. von Balthasar in v zadnjem času J. Ratzinger, W. Kasper, B. Forte, M. Kehl, B. D. de la Soujeole, G. Lafont.

<sup>2</sup> Prim. Janez Pavel II., posinodalna apostolska spodbuda *Cerkev v Evropi* 19: CD 103.

<sup>3</sup> Prim. W. Kasper, *Theologie und Kirche, Band 2*, Grünewald, Mainz 1999, 263; G. Greshake, *Der dreieine Gott*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 197 s; M. G. Masciarelli, »Trinità in contesto«. *La sfida dell'inculturazione al riannunciano del Dio cristiano*, v: A. Amato (ur.), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1993, 71-125.

<sup>4</sup> J. Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt*, Chr. Kaiser, Gütersloh 1997, 97.

nosti, ki sta ena brez druge nedoumljivi. V nauku o Sveti Trojici teologija že zelo zgodaj skuša povezovati enost izvora oziroma bistva in različnost treh Božjih oseb. V današnji teologiji se izkazuje Sveta Trojica kot vedno bolj primeren vzorec za boljše razumevanje edinosti in različnosti vsakršne stvarnosti. To trinitarično razmišljanje pomeni slovo od vsakršnega totalitarnega unitarizma, ki na račun nasilne edinosti zatira različnost, kakor pomeni tudi terapijo pluralizma, ki se razprši v poljubnost in na koncu pristane v nihilizmu. Kristusova skrivnost pa nas obvaruje pred vsakim spiritualizmom in odtujenostjo: tako svetu, telesnosti, kakor tudi sočloveku in družbi. To velja tako za misel kakor tudi za področje politike in ne nazadnje za primerno razumevanje edinosti Cerkve v množstvu krajevnih Cerkev. Ne abstraktni monoteizem, temveč konkretna trinitarična vera je tako odgovor na resnične potrebe našega časa in na iskanje pristne, izvirne podobe Cerkev.

## 1.2 *Ecclesia de Trinitate*

In ta trinitarična razsežnost Božjega življenja se v ojkonomiji odrešenja na poseben način nadaljuje v Cerkvi, tako da skrivnost Cerkev lahko razložimo le v luči Svete Trojice. Notranja »narava« Cerkev prejema v skrivnosti Svete Trojice svoj temelj in vir, svoj zgled in svoj cilj, tako da smemo govoriti o *trinitarični ekleziologiji*.<sup>5</sup> Ne smemo pozabiti, da je Cerkev rojena v velikonočni skrivnosti, kjer se je najbolj razodela Sveta Trojica. Prav to »sovpadanje« je za pravilno pojmovanje Cerkev izrednega pomena. Poslanstvo Cerkev se tudi »ne dodaja k poslanstvu Kristusa in Svetega Duha, temveč je zakrament tega poslanstva: z vsem svojim bitjem in v vseh svojih udih je poslana, da oznanja in pričuje, aktualizira (posedanja) in širi skrivnost občestva Svete Trojice« (KKC 738). Cerkev troedinega Boga ni stvarnost, ki bi obstajala že *pred* verniki, njenimi udi, in neodvisno od njih. Tudi ni skupnost, ki bi nastala po lastni odločitvi posameznikov ali določenih skupin, ki se želijo povezati v nekakšno organizacijo, marveč je *iz* vernikov, zato je *communio, kahal, ekklesia*, ljudstvo, ki je *sklicano*. In sklical jo je Bog, zato se po vsej pravici imenuje »božje ljudstvo«. Krščanstva tudi ne moremo živeti zunaj občestva, brez odnosov, ki se odvijajo po vzoru skupnosti oseb Svete Trojice. V smislu trinitaričnih pravil razlike in različne službe znotraj Cerkev niso ovira, temveč bogastvo in katoliškost. Tako tudi hierarhija ni *nad* skupnostjo, temveč je *znotraj* nje. V pravem pojmovanju Cerkev je hierarhija znotraj in v službi perihoretičnih odnosov.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Prim. M. Philipon, »*La Santissima Trinità e la Chiesa*«, v: G. Baraúna (izd.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica Lumen Gentium*, Firenze 1965, 329.

<sup>6</sup> Tudi naj škofje poslušajo Svetega Duha, ki govori po vernikih (*consensus fidelium*), še posebej po ubogih. Še več, škofje naj bodo glas tistih, ki so brez glasu in brez besede. Prim. 4. zvezek revije Concilium 21 (1985), ki nosi naslov *Die Lehrautorität der Gläubigen*.

Trinitarična struktura Cerkve tako izhaja iz dejstva, da je Cerkev stvaritev Svete Trojice, *Ecclesia de Trinitate*.<sup>7</sup> To gledanje na Cerkev (ki je prvobitno), je prejelo polno domovinsko pravico (čeprav ne povsod tudi dejanskega upoštevanja) v koncilski in pokoncilski ekleziologiji.<sup>8</sup> Vesoljna Cerkev namreč stopa pred nas kot »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4; prim. E 2,6; BR 2; LA 29,3; M 2).<sup>9</sup> Tertulijan to izrazi drugače: »Tam, kjer so trije: Oče, Sin in Sveti Duh, tam je Cerkev, ki je telo teh treh«.<sup>10</sup> Tudi sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem poudarja, da je »Cerkev po svojem bistvu občestvo (*communio*), ki temelji na občestvu Božjih oseb, na evangeljskih odnosih in vključuje vse vernike, ne glede na njihovo vlogo v njej« (69).<sup>11</sup> Sicer pa Nova zaveza sama tesno povezuje življenje Cerkve z trinitaričnim bivanjem Boga: »... da bi bili vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju, da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jn 17,21). Struktura in poslanstvo Cerkve sta torej podana v njenem izvoru: Cerkev je tako občestvo, ki ne odpravlja različnosti, temveč jo sprejema, spodbuja. Razlog cerkvene edinosti in enosti je vsebovan v enoti in enosti Svete Trojice. Pri tem »zedinjanju« in »zbi-ranju« ima posebno vlogo Sveti Duh (prim. C 4). Cerkev pa po vzoru in po delovanju Svetega Duha zbira vsa ljudstva okrog svojega ustanovitelja Jezusa Kristusa, ki je prišel, da bi zbral izgubljene ovce in jih pripeljal k Očetu. Cerkev je po nauku 2. vatikanskega zbora »znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinstvo vsega človeštva« (C 1). Cerkev je tako odreš-njska stvarnost, po kateri troedini Bog na različne načine vabi in vodi ljudi v svoje kraljestvo. Ta zborna narava zagotavlja veliko samostojnost

<sup>7</sup> Prim. G. Calabrese, *Per un'ecceologia trinitaria*, Bologna 1999; G. L. Müller, *La comprensione trinitaria della Chiesa nella costituzione Lumen gentium*, v: P. Rodríguez (ur.), *L'ecceologia trent'anni dopo la Lumen gentium*, Roma 1995; J. Vodopivec, *The trinitarian, christological and pneumatic dimension of the mission*, v: *Omnis terra* 19 (1980), 140-160.

<sup>8</sup> Prim. B. Nitsche, *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der kommunialen Struktur von Kirche*, in: B. J. Hilberath (izd.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Herder, Freiburg 1999, 81-114; J. D. Zizioulas, *The Church as Communio*, St. Vladimir's Theological Quarterly 38 (1994), 3-16; R. J. Schreiter, *Globale Kommunikation und neue Katholizität*, v: E. Arens – H. Hoping, *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Herder, Freiburg 2000, 101-112.

<sup>9</sup> »De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata,« Sv. Ciprijan, *De oratione*. 23: PL 4, 553. Pomemben je celoten člen! Prim. apostolsko spodbudo *Christifideles laici*, 18. Prim. B. Forte, *La Chiesa della Trinità*, San Paolo, Milano 1995, 67-76. Avtor govori o trinitaričnem izvoru Cerkve, o njeni trinitarični razsežnosti (formi) in o njenem trinitaričnem cilju. Evdokimov pravi: »Cerkev je Kristusovo telo, je nadaljevanje bin-košti na zemlji, je podoba Trojice, popolne Cerkve treh božjih oseb« (P. N. Evdokimov, *Ortodossia*, Edizione Dehoniane, Bologna 1981, 174; prim. 176 s.).

<sup>10</sup> Tertulijan, *Traité du Baptême* 6 (Sources chrétiennes, 35).

<sup>11</sup> M. Turnšek, *Eklezialne korenine Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, v: BV 62 (2002), 335-354.

posameznikov in krajevnih cerkva, katere pa zbira Duh ljubezni v ekklesia, v občestvo vernikov po vzoru Svete Trojice. Sveti Duh Cerkev zedinja, je počelo njene e(di)nosti vendar jo hkrati »trinitarizira«;<sup>12</sup> to želi izraziti pojem *katoliškost* in v službi tega je njeno *poslanstvo*. Trinitarizacija privzame drugačnost in enkratnost tako oseb kot posameznih občestev. Trinitarizacija znotraj ekleziologije pomeni predvsem enoto, povezanost različnih Cerkev: vesoljne, krajevnih, župnijskih občestev itd. Pomeni medsebojno naravnost služb, karizem in mnogih drugih razsežnosti, ki naj bodo med seboj povezane, hkrati pa prepoznavne. Tako različne službe (in oblasti) ne bodo razlog razdvajanja, ampak utrjevanja in širjenja edinosti Cerkve v različnosti. Šele tako bo mogla Cerkev postati tudi »vez edinosti« med Bogom in človekom. To je Cerkev kot *communio*,<sup>13</sup> Cerkev cerkva.<sup>14</sup>

### 1.3 Cerkev »ikona« Svete Trojice

Ker je Cerkev »ikona« Svete Trojice, se ne poraja »od spodaj«, je ne more sklicati človek, ampak je »*oriens ex alto*«, od Boga, vzpostavljena v času iz čudovite ljubezni Svete Trojice: Je Cerkev *Očeta*, ki jo je v »docela svobodnem in skrivnostnem načrtu svoje modrosti in dobrote« vzpostavil v Kristusu, potem ko jo je zamislil že od začetka sveta in jo je pripravljaval v zgodovini zaveze z izraelskim ljudstvom; je Cerkev *Sina*, ki je z učlovečenjem in velikonočno skrivnostjo vzpostavil na zemlji božje kraljestvo in vzpostavil Cerkev – njegovo telo, ki je kal in začetek tega kraljestva na zemlji (prim. C 5); je Cerkev *Svetega Duha*,<sup>15</sup> ki prebiva v njej in v srcih vernikov kakor v templju, jo vedno znova poživlja, jo uvaja v vso resnico, jo zedinja v občestvu in služenju, jo oskrbuje s svojimi darovi ter jo krasi s svojimi sadovi (prim. C 2–4). Še več: »Kakor namreč Božja Beseda privzeto človeško naravo, s katero je neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja,

<sup>12</sup> Prim. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg 1997, 384.

<sup>13</sup> Prim. H. Schütte, *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes*, Bonifatius-Lembeck, Paderborn 1992, 45-77; P. Coda, *La Chiesa, profezia dell'umanità compiuta - Abbozzo di antropologia trinitaria*, v: *La Chiesa salvezza dell'uomo*. I, Città nuova ed., Roma 1984, 77-112; H. Heinz, *Trinitarische Kirche - Kirche als Communio. Bonaventuras Hexaemeron*, v: *Der dreieine Gott und die eine Menschheit. Für Bischof Klaus Hemmerle*, Herder, Freiburg 1989, 139-168; J. Werbick, *Kirche*, Herder, Freiburg 1994, 317-332.

<sup>14</sup> Prim. J.-M. Tillard, *Chiesa di Chiesa. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989; A. Acerbi, *Due ecclesiologie, ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Dehoniane, Bologna 1975.

<sup>15</sup> Prim. M. Kehl, *Kirche – Sacrament des Geistes*, v: W. Kasper (izd.), *Gegenwart des Geistes*, Freiburg 1979, 155–180; J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 34-52.

na podoben način uporablja za rast telesa (prim. Ef 4,16) socialno organizacijo Cerkve tisti Kristusov Duh, ki jo oživlja» (C 8). Kakor v Sveti Trojici tako tudi v Cerkvi Sveti Duh povezuje osebe med seboj. V Cerkvi je on tisti, ki zedinja Kristusa s posameznim vernikom ter vernike med seboj. Tako vidijo koncilski očetje v Svetem Duhu tisto dušo, ki oživlja mistično (skrivnostno) telo – Cerkev (prim. C 7). Eden je Duh v glavi in udih, kar spodbuja Mühlena, da predstavi Cerkev kot *Persona Mistica* (Mistično osebo). Vez (*vinculum*) v Cerkvi je tako močna, da je edinost mnogo večja od različnosti, kljub velikim razlikam njenih udov. Vez je namreč prav isti – kot tudi v Sveti Trojici – Sveti Duh. Cerkev izhaja od Očeta po Sinu v Svetem Duhu: je delo Božjih pošiljanj, je kraj srečanja med nebesi in zemljo, srečanja, v katerem trinitarična zgodovina po svobodni ljubeči odločitvi prehaja v zgodovino ljudi in je ta privzeta in prenovljena v dogajanje Božjega življenja. V Cerkvi je prostor za uveljavitev vsake od treh Božjih oseb, kajti vsaka ji posreduje njej lastno podobo, ki pa se s podobo ostalih dveh čudovito dopolnjuje. Šele Cerkev, v kateri prepoznamo »Božje ljudstvo«, »Kristusovo telo« in »občestvo Svetega Duha«, predstavlja celovito podobo in more uresničevati njeno poslanstvo.<sup>16</sup>

Zavest Cerkve izhaja iz načina, kako Bog razodeva samega sebe. »Bog se je namreč razodel kot enota in obenem občestvo oseb, tako da ljudje, ki sprejemajo takšno razodetje, ne stoje samo pred stvarnostjo, ki je Bog sam v sebi, ampak morajo tudi ugotoviti, da so bili, rekel bi, uvedeni v globino te skrivnosti in nadnaravne realnosti, in je zatorej njihova poklicanost zedinjenje z Bogom.«<sup>17</sup> Kristjan je tako *homo ecclesiasticus*.<sup>18</sup> Dejstvo, da smo nosilci božje podobe, pomeni, da smo ustvarjeni za občestvo, za sobivanje (prim. 1 Mz 2,18). V bivanju Boga je uresničeno »občestveno življenje«: Oče, Sin in Sveti Duh živijo v občestvu in harmoniji. Isto mora veljati tudi za nas. Dandanes toliko govorimo o neodvisnosti in avtonomiji, toliko bolj bi morali govoriti o *soodvisnosti, solidarnosti in odgovornosti* drug za drugega. Kolikor se Sveta Trojica, enost bistva in najgloblje občestvo Treh v ljubezni, priobčuje človeku, nujno vzpostavlja občestvo. To občestvo ljudi, ki je zbrano v edinosti Očeta, Sina in Svetega Duha, ta »ikona« Svete Trojice, ni samo pot k njej, ampak je njen učinkovit izraz.

Ker je Cerkev oblikovana *po podobi Svete Trojice*,<sup>19</sup> je ena sama v različnosti, je občestvo različnih karizem in služb, katere vzbuja en sam Duh; Cerkev živi iz tega bogatega pretakanja ljubezni, za katero je Sveta Trojica izvor in neprimerljiv vzor obenem. Kakor je »in divinis« ljubezen razliko-

<sup>16</sup> Prim. G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche?*, Herder, Freiburg 1998, 312-325.

<sup>17</sup> K. Wojtyła, *K izvirom prenove*, Tržič 1999, 37.

<sup>18</sup> Prim. H. U. v. Balthasar, *Theodramatik II/2. Die Personen in Christus*, Johannes, Einsiedeln 1978, 482.

<sup>19</sup> Prim. B. Forte, *Trinità come storia*, Paoline, Alba 1985, 193 s.

vanje oseb in hkrati premostitev razlik v eni sami skrivnosti, tako tudi v Cerkvi. Ljubezen ohranja neskončno razliko med zemljo in nebesi, toda v moči neskončne občestvenosti, ki jo je vzpostavil Oče s poslanjem Sina in Duha, je ljubezen »razlikovanje in odprava razlik« (Hegel). Raznoličnost darov in služb se mora stekati v eno, kakor pomeni tudi različnost krajevnih Cerkev polno uresničenje *katoliške* razsežnosti Cerkve v konkretnih in različnih krajevno-časovnih koordinatah, kar pa se mora izražati v njihovi medsebojni povezanosti. Cerkev, ki je oblikovana po vzoru Svete Trojice, se mora izogibati tako uniformiranosti, ki poplitvi in zamori izvornost in bogastvo darov Svetega Duha, kakor tudi vsakemu razdiralnemu nasprotju, ki ne zna reševati v občestvu s Križanim napetosti med različnimi karizmami in službami, v bogatem in medsebojnem sprejemanju oseb in občestev v edinosti vere, upanja in ljubezni (prim. 2. pogl. C.: »Božje ljudstvo«). Tako tudi v Cerkvi ni nobenega nasprotja med »objektivno podobo« (kristološki vidik) in »notranjim življenjem« (pnevmatološki vidik). Greshake pravi, da »zunanja objektivna 'kristološka' podoba Cerkve razodeva in prinaša prisotnost Svetega Duha in namen Duha je vsemu živemu vtisniti Kristusovo podobo. Podoba hoče postati življenje, življenje najti svojo podobo. Oba vidika sta neločljiva in sta si tako malo v nasprotju, kakor so si Oče, Sin in Sveti Duh, in opozarjata, da je Cerkev kot stvarjenje troedinega Boga pritegnjena v večjo – trinitarično obliko bivanja: je Očetovo Božje ljudstvo, ki si ga ustvarja po Sinu v Svetem Duhu. Prav zaradi tega nosi to ljudstvo različne in vendar med seboj se dopolnjujoče poteze.«<sup>20</sup>

Spomnimo se enega pomembnejših Pavlovih besedil v 1 Kor 10,15–17: en sam kruh, en sam kelih, eno samo Kristusovo telo v množtvu udov. Prav ta skrivnost edinosti v ljubezni med mnogimi osebami je tista novost trinitarične skupnosti (*koinonia*), ki je zaupana ljudem v Cerkvi z evharistijo. Tak je namen Kristusovega odrešenjskega dela, ki se širi v poslednjih časih, od binkošti dalje. »Zato ima Cerkev svoj vzor, svoj izvor in svoj cilj v skrivnosti enega Boga v treh osebah. Še mnogo več, evharistija, ki je tako pojmovana v luči skrivnosti Svete Trojice, je kriterij za delovanje cerkvenega življenja v celoti. Institucionalne prvine morajo biti samo viden odsev skrivnostne resničnosti.«<sup>21</sup>

#### 1.4 Trinitarična pluralnost v Cerkvi

Najvišja edinstvo, kar jih sploh obstaja – Božja edinstvo – ni monolitna, temveč je občestvena, komunitarna edinstvo, ki jo oblikuje ljubezen.<sup>22</sup> *Eccle-*

<sup>20</sup> G. Greshake, *Biti duhovnik*, Družina, Ljubljana 1990, 68.

<sup>21</sup> Mešana mednarodna komisija za teološki dialog med rimsko katoliško in pravoslavno Cerkvijo, *Skrivnost Cerkve in evharistije v luči skrivnosti Svete Trojice*, v: *V edinstvi* (ekumenski zbornik) 1983, 70.

*sia de Trinitate* ustreza *Communio in caritate*. Tako je Cerkev »zakrament Božjega občestva, kot takšna udejanja od Svetega Duha zedinjeno, Sinu Jezusu Kristusu prilično in s celotnim stvarstvom v kraljestvo Boga Očeta poklicano občestvo vernih.«<sup>23</sup> Tako se je, posebej na 2. vatikanskem cerkvenem zboru, izoblikovala *komunitarna – občestvena ekleziologija*.<sup>24</sup> Walter Kasper poudarja, da moramo Cerkev kot *communio* razumeti kot telo, v katerem različni organi na različne načine sodelujejo in se dopolnjujejo v korist vsega telesa. Vsak ima sebi lastno nalogo in svojo odgovornost, med vsemi pa vlada »enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C 32,3).<sup>25</sup> Tako moramo razumeti Cerkev ne kot organizacijo, temveč kot organizem (prim. 1 Kor 12,12–31), v katerem se uresničujejo življenjske, perihoretične razmere. Tako smemo govoriti o perihoretični ekleziologiji.<sup>26</sup> Papež Janez Pavel II. govori v apostolskem pismu *Tertio millennio ineunte* o Cerkvi kot *communio*, Cerkvi, ki je sad, vidni izraz in zakrament tistega ljubečega občestva, ki nam ga podarja Oče po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu (prim. TMI 42). Tako predstavlja Sveta Trojica »pravi prostor celotne ekleziologije«.<sup>27</sup>

### 1.5 »Zborni« značaj Cerkve

»Zborni« značaj Cerkve spoštuje in visoko ceni ter izpostavi Vzhodna Cerkev.<sup>28</sup> Ta »zbornost« ali »sobornost«<sup>29</sup> (Sergej Bulgakov raje uporab-

<sup>22</sup> Prim. J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens*, 34-78; J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg 2000, 770-830.

<sup>23</sup> M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 51; prim. K. Koch, *Verbindliches Christsein – verbindender Glaube*, Freiburg 1995, 145-150.

<sup>24</sup> Kongregacija za nauk vere, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*, št. 1; prim. št. 3; prim. M. Kehl, *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, v: P. Walter – K. Krämer – G. Augustin (izd.), *Kirche in ökumenischer Perspektive (FS Walter Kasper)*, Freiburg 2003, 81-101.

<sup>25</sup> Prim. W. Kasper, *Wider die Unglückspropheten. Die Vision des Konzils für die Erneuerung der Kirche*, v: *Communio* 19 (1990), 522; prim. Janez Pavel II., *Christifideles laici*, 19-20.

<sup>26</sup> Prim. Schulte – Herbrüggen Arno, *Versuch einer perichoretischen Ekklesiologie im Blick auf Ökumene* (Dissertation), Innsbruck 2001, 262.

<sup>27</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, *Konstitution über die Kirche, mit einer Einleitung von J. Ratzinger*, Münster 1965, 19; prim. G. Larentzakakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, v: W. Breuning (izd.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg 1984, 73-96.

<sup>28</sup> Prim. G. V. Florovskij, *Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition*, Kyrill & Method Verlag, München 1989; F. Slesinski, *Das Ende der Moderne und die geistlichen Dimensionen der Ostkirche*, v: *Communio* 20 (1991), 319-334.

<sup>29</sup> Pim. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, 224-227; J. Ruppert, *Das Prinzip der Sobornost in der russischen Orthodoxie*, v: *Kirche im Osten* 16 (1973), 22-56; K. Ch. Felmy, *Ortho-*

lja izraz »mnogoedinost«<sup>30</sup>), zagotavlja visoko samostojnost posameznih krajevnih cerkva, ki so po delovanju Svetega Duha po vzoru Svete Trojice zbrane v *ekklesio*, občestvo vernikov.<sup>31</sup> »Celotna Kristusova Cerkev se ne uresničuje samo z združevanjem delnih cerkva, temveč z občestvom krajevnih cerkva v medsebojnem prešinjaju (perihorezo) ... Cerkvna edinost in občestvenost ne pomeni uniformiranosti. Edinost v množtvu po trinitaričnem zgledu izraža tudi bogastvo in dinamiko cerkvenega občestva.«<sup>32</sup>

Glede katoliške teologije o enosti in različnosti v Cerkvi, poudarjajo člani Mednarodne teološke komisije, »se je nujno treba sklicevati na nekaj izvirnega: na Trojico oseb, ki se razlikujejo v enoti enega samega Boga. Stvarna (realna) različnost oseb v ničemer ne razdeli narave. Teologija (svete) Trojice nam kaže, da resnične razlike morejo obstajati samo v enoti. Nasprotno pa tisto, kar nima enote, ne prenese razlike (J. A. Möhler). Te refleksije (premisleke) moremo naobrtni na teologijo Cerkve. Cerkev (svete) Trojice (prim. C 4), katere različnost je množstvo, prejema svojo enoto iz daru Svetega Duha, ki je on sam vez enote med Očetom in Sinom.«<sup>33</sup> Prav tako vidi Janez Pavel II. v okrožnici *Ut unum sint* zgled za krščansko občestvo v občestvu troedinega Boga: »Verniki so eno, ker so po Svetem Duhu v občestvu s Sinom in prek njega v Sinovem občestvu z Očetom: 'Mi smo v občestvu z Očetom in njegovim Sinom Jezusom Kristusom' (1 Jn 1,3)« (*Ut unum sint*, 9). Samo edinost v različnosti napravlja Cerkev za »vabeče občestvo«.<sup>34</sup> Walter Kasper razlaga, da se vesoljna Cerkev in posamezne cerkve medsebojno perihoretično vključujejo. Med njimi vlada medsebojno prebivanje.«<sup>35</sup>

---

*doxe Theologie. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, 146-168 in tam navedena literatura.

<sup>30</sup> Prim. S. Bulgakov, *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1987, 538.

<sup>31</sup> Tako tudi Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in Deutsche bischofskonferenz v dokumentu *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, 1996: »Katholisch sind und bleiben die Ortskirchen in dem Maße, wie sie untereinander in Austausch stehen. Das entspricht dem Leben Gottes selbst, der als Perichorese, als gegenseitige Beziehung und Austausch der drei Personen existiert. Dieser Austausch ist kein nachträglicher oder verzichtbarer Prozeß, sondern das Leben Gottes und der Kirche selbst!« Prim. P. Evdokimov, *Ortodossia*, 224-227. Ratzinger govori o simfonični (*sym-phonischen*) ednosti Cerkve. Prim. J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*. Einsiedeln 1993, 73.

<sup>32</sup> Dokument teološkega srečanja v Goslar-ju od 22. do 26. novembra 1982 na temo: »Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Welt; navaja G. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis, n. d.*, 89. Prim. M. Volf, *Neuer Kongregationalismus: eine protestantische Antwort*, v: *Concilium* 32 (1996), 232-237; F. Teixeira, *Neuer Kongregationalismus: eine katholische Antwort*, v: *Concilium* 32 (1996), 221-232.

<sup>33</sup> MTK, *Ena sama Kristusova Cerkev*, CD 35, 5.

<sup>34</sup> J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, Chr. Kaiser, München 1991, 198.

<sup>35</sup> W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Grünewald, Mainz 1987, 284; prim. LG 23; CD 11.



## 2. Perihoretična eklezioologija

### 2.1 Perihoreza – način bivanja troedinega Boga

Cerkveni očetje hočejo s pojmom perihoreza izraziti hkrati neizmerno dinamiko in spokojno mirovanje božjih oseb.<sup>36</sup> Zato je prav, da na tem mestu vsaj bežno spomnimo na to, kaj je perihoreza. Avguštín perihoretično življenje Trojice takole opiše: »*Ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus et omnia in omnibus et unum omnia.*«<sup>37</sup> Perihoreza je poimenovanje, skupni imenovalec za nezadržno pretakanje, izmenjavanje dobrin, vse do največje dobrine življenja. To je življenjsko dogajanje in posega v vse pore življenja. Perihoreza ohranja odprte poti, jih napravlja prehodne, tako da so posamezne osebe popolnoma »odprt prostor« za drugo osebo.<sup>38</sup>

Razodetje je v človeško zgodovino podaljšani dialog božjih oseb, ki je za človeka zveličavnega pomena. Božji Sin govori svetu tisto, kar je slišal od Očeta: »Kar slišim od njega (Očeta), to govorim svetu« (Jn 8,26b; prim. 8,38.28b). Prav tako je naloga Duha Tolažnika, da oznanja tisto, kar sliši (prim. Jn 16,13.15). *Commercium divinum* (izmenjava božjih dobrin) se odvija najprej v Bogu samem in se v ojkonomiji stvarjenja ter odrešenja začne odvijati tudi v zgodovini človeštva. Na poseben način v Cerkvi, ki je »prostor« uveljavljanja Božjega kraljestva na zemlji.

Če kje, je perihoreza navzoča v pravoslavnem pojmovanju odnosov v Sveti Trojici. Tvegati smemo trditev, da vzhodna teologija vseskozi razmišlja v teh kategorijah o skrivnosti trinitarnega Božjega življenja. Za pravoslavnega teologa je perihoreza tisto pretakanje Božjega življenja, ki izhaja iz Očeta, se podarja Sinu prek Svetega Duha in se vrača k Očetu v večnem kroženju ljubezni. Ljubezen ni nikoli neosebna, zato predpostavlja osebe, ki to ljubezen živijo v medsebojnem podarjanju.

V zadnjem času odkriva veliko vrednost in uporabnost perihoreze tudi Zahod.<sup>39</sup> Bolj kot iz enote narave in bistva izhajajo mnogi današnji teologi pri poglobljanju v skrivnost troedinega Boga iz enote trojstva oseb. Tu ni enega *pred* drugim: bistva pred osebami, ampak je hkratnost; ne sprašujemo

<sup>36</sup> Prim. C. Sorč, *Perihoreza – način bivanja Boga, ki je ljubezen*, v: *BV* 58 (1998), 129-144; R. Cross, *Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus*, v: *Mediaeval Studies* 62 (2000), 69-124.

<sup>37</sup> Avguštín, *De Trinitate* VI, 10: CCL 50, 241.

<sup>38</sup> C. Nigro zapiše v spremni besedi h knjigi Piera Code naslednje besede: »*La pericoresi trinitaria è la dimensione più radicale dell'ontologia teologica. Essa è la vita di Dio, il suo mistero costitutivo, che egli liberamente effonde e vive in noi e con noi. È processo di amore 'assoluto' e insieme 'aperto': perché 'trinitario'*«; C. Nigro, *Prefazione*, v: P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984, 13.

<sup>39</sup> Prim. C. Sorč, *Živi Bog, Družina, Ljubljana* 2000, 117-133.

se, kako je to bistvo trojstveno, ampak kako so tri božje osebe eno. Za takšen pristop je primerna perihoretična govorica. Ta govorica ni zamrla na Vzhodu. Subjektivna narava osebe ne doda nekaj novega božji naravi, kajti oseba ni nič drugega kot realno bivanje narave. Bistvo biva samo kot hipostaza.<sup>40</sup> Grško pojmovanje osebe kot hipostaze vključuje prav njeno naravnost na drugega, in sicer tako, da ustvarja občestvo različnih. V Sveti Trojici je vse skupno in perihoretično, ne da bi v tem skupnem dogajanju prišlo do medsebojne pomešanosti subjektov (hipostaz). Vsak jaz je v Bogu celota in njegova popolna blaženost je v tem, da vsak jaz, ki je vse, drugega, ki je prav tako vse, objema. Ti subjekti pa ne prihajajo nekako od zunaj naproti drugemu, kakor je to pri ljudeh, ampak počivajo od vekomaj eden v drugem. Božja celovitost se izraža v ontološkem pogovoru, ki ga uredničujejo tri božje osebe. »Vsak jaz poseduje neskončno božjo celoto (das Ganze) v dialoškem občestvu z obema drugima.«<sup>41</sup> Tako se vsak jaz pojmuje v odnosu do drugega. To je gibanje vsakega jaza k drugemu tako, da drugega postavi za središče svojega bivanja in ga obda s svojo ljubeznijo: to je peri-horeza, circum-incessio. Tako lahko v vsaki hipostazi vidimo tudi obe drugi. Vzhodna teologija vidi zagotovilo enote treh božjih oseb v Očetu in ne v naravi, kar daje pojmovanju perihoreze drugačen poudarek, kot ga poznamo na Zahodu. Omenjena pravila, ki v najvišji meri vladajo v trinitaričnem občestvu, Božjem *communio*, postajajo pravilo tudi za cerkveni *communio*.

## 2.2 Perihoretične zakonitosti v Cerkvi

Jezus Kristus nam je v svoji molitvi k Očetu omogočil zreti skrivnost Cerkve v najbolj skrivnostnem gibanju trinitarične perihoreze, ko nam je odstrl najbolj notranje bistvo skrivnosti Cerkve, navzven obrnjene odnose, ki združujejo med seboj tri Božje osebe: »*Da bi bili vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju*« (Jn 17,21). Tukaj se dotaknemo najglobljega bistva skrivnosti Cerkve, njene vključitve v tiste odnose, ki povezujejo tri Božje osebe.<sup>42</sup> Perihoreza je »uresniče(va)na« trinitaričnost. V drugačnem jeziku smemo reči, da je perihoreza do zadnje potankosti »preigrana« trinitaričnost. Je uredničena ljubezen, ki se od vekov odvija v Bogu in se prek učlovečenega Božjega Sina pretaka v stvarstvo, prehaja v človeštvo, katerega odreši in prevzame, da ga privzame v notranje območje božje ljubezni.<sup>43</sup> Tukaj se človek »nauči« teh novih odnosov, da bi jih uredničeval v svojem življenju. Posebej je za širjenje teh odnosov poklicana

<sup>40</sup> Prim. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Benziger Verlag, Düsseldorf 1985, 267.

<sup>41</sup> D. Staniloue, *n. d.*, 275.

<sup>42</sup> Prim. M. Philippon, »*La Santissima Trinità e la Chiesa*«, 329-350.

<sup>43</sup> Prim. C. Sorč, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, LIT Verlag, Münster 2004.

Cerkev. Struktura in poslanstvo Cerkve sta podana v njenem izhodišču: Cerkev je torej občestvo, ki razlik ne odpravlja, temveč jih sprejema in spodbuja.<sup>44</sup> Temelj cerkvene edinosti in edinstvenosti leži v e(di)nosti in edinstvenosti Svete Trojice. *Ecclesia de Trinitate* je Cerkev kot *communio*, *koinonia*, ki vsebuje perihoretično enost in mnogovrstnost in jo predstavlja.<sup>45</sup> »Bivanje drugega v drugem Trojice in Cerkve se hoče 'ponoviti' v sobivanju kristjanov znotraj Cerkve. Temeljno načelo in zakon trinitarične ljubezni oz. edinosti hoče biti avtentično 'prevedeno' v temeljni zakon Cerkve. Vertikalna perihoreza se mora 'nadaljevati' v horizontalni.«<sup>46</sup> Samo tako lahko postane Cerkev »vez edinosti« med Bogom in človekom. V smislu perihoretičnih pravil razlike in različne službe znotraj Cerkve niso ovira, temveč bogata enota in katoliškost. Kriterij pristne pripadnosti Cerkvi pa je ljubezen do nje!

Perihoreza napravlja krajevno Cerkev prepoznavno v vesoljni in vesoljno v krajevni (prim. C 23; 13,3). Predpostavlja razliko, ki ni izključujoča (ekskluzivna), temveč vključujoča (inkluzivna). Najpomembnejša lastnost različnosti je v tem, da ne poruši edinosti! Perihoretično povezanost vesoljne in krajevnih cerkva (škofij) poudarjajo koncilski očetje v Odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi: »Ko je ta del božjega ljudstva strnjen okoli svojega pastirja in z njim po evangeliju in evharistiji zbran v Svetem Duhu, sestavlja delno Cerkev, v kateri resnično živi in deluje ena, sveta, katoliška in apostolska Cerkev« (Š 11). Vesoljna in krajevne cerkve se torej medsebojno vključujejo. Koncilski odlok o laiškem apostolatu postavlja župnijo za odličen primer občestvenega apostolata, saj »vse človeške različnosti, kar jih najde v sebi, zbira v enoto in jih vceplja v vesoljno Cerkev« (LA 10). Prepričan sem, da je prav perihoretični »model« tisti, ki lahko najbolj uresniči in predstavi tisto, kar je hotel Kristus z ustanovitvijo Cerkve. Tako župnija ni obubožana, »okleščena« izdaja škofije ali (in) vesoljne Cerkve. Ima vse, da se lahko prepozna kot Cerkev, ki se pač nahaja na določenem kraju. Seveda pa ni samozadostna. Posamezno župnijsko občestvo nikakor ne biva samo

<sup>44</sup> Prim. B. Nitsche, *Die Analogie zwischen den trinitarischen Gottesbild und der kommunialen Struktur von Kirche*, v: B. J. Hilberath (izd.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Herder, Freiburg 1999, 81–114; R. J. Schreiter, *Globale Kommunikation und neue Katholizität*, v: E. Arens – H. Hoping, *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Herder, Freiburg 2000, 101–112.

<sup>45</sup> Prim. L. Lies, *Koinonia und Perichorese*, in: J. Schreiner und K. Wittstadt (izd.), *Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche. FS für Bischof Paul-Werner Scheele*, Echter, Würzburg 1988, 338–354; G. Iriti, *La pericoresi trinitaria modello e fondamento della comunità evangelizzatrice nell'edificazione delle Chiese locali*, PUG, Roma 2004; C. L. Rossetti, *La »pericoresi« tra forme e stati di vita nella Chiesa. Tesi di ecclesiologia trinitaria*, v: *Gregorianum* 85 (2004), 312–344.

<sup>46</sup> Hanspeter Heinz, *Trinitarische Kirche – Kirche als Communio. Bonaventuras Hexameron*, v: različni avtorji, *Der Dreieine Gott und die eine Menschheit*, Herder, Freiburg 1989, 140.

zase. Biva v občestvu in iz občestva z vsemi drugimi župnijskimi skupnostmi, s krajevno Cerkvijo (škofijo) in z vesoljno Cerkvijo.<sup>47</sup> Župnija ni obdana z obzidjem, ampak z mnogimi vrati!<sup>48</sup>

### 3. Evharistična Cerkev

#### 3.1 Od Svete Trojice k evharistiji

Če se hočemo poglobiti v bistvo evharistije, se moramo približati skrivnosti presvete Trojice. V njej je vsebovana tista stvarnost, ki prihaja v evharistiji na zakramentalni način do izraza. Evharistija izhaja iz Svete Trojice, je njeno delo in k njej usmerja. To, kar je v evharistiji navzoče »pod podobo«, na zakramentalni način, je v življenju troedinega Boga vsebovano ontološko. Kakor je učlovečenje vstop Boga v zgodovino in stvarstvo, tako je evharistija *ostajanje* (prebivanje) troedinega Boga »med svojimi«, v stvarstvu. Kakor ne moremo razumeti učlovečenja zunaj Svete Trojice, tako ne moremo razumeti evharistije, kajti oboje je na eminenten način razkritje njene praskrivnosti. Tista praskrivnost, ki se je v učlovečenju Božjega Sina »naselila med nami«, ne da bi prenehala biti skrivnost, ostaja med nami na poseben način navzoča v evharistiji. Evharistije torej ne moremo razumeti brez trinitaričnosti Boga, ki je sam v sebi večno podarjanje, hvaležno sprejemanje in nerazdružljivo občestvo, *communio*. Torej vse tisto, kar je tako značilno za evharistijo! To, kar se v evharistiji v času uresničuje, je najprej od vekomaj stvarnost v Sveti Trojici. Evharistija je *misterij* znotraj misterija Boga, Kristusa, Cerkve. Tako smemo govoriti o *evharistični Sveti Trojici*, o *evharistični Cerkvi* in o *evharističnem kristjanu*.

Walter Kasper poudarja, da ima evharistija trinitarično strukturo. »V zahvaljevanju se obrača na Očeta, izvir in začetek vsega bivanja in celotne zgodovine odrešenja, v zahvaljevanju (evharistiji) pa Cerkev tudi prejema božji dar človeku, njegovo samopodaritev v Jezusu Kristusu, da bi bil z Bogom združen v najgloblji edinosti (*communio*). Oboje se vsakokrat izvršuje v moči Svetega Duha, ki nas tudi zedinja s Kristusom ter nas napravlja rodovitne v krščanskem življenju. Končno se zakramentalno predstavi in ponavzoči v evharistiji medsebojno podarjanje in izročanje oseb Svete Trojice. Če je trinitarična izpoved vere dogmatični *povzetek celotnega odrešenjskega misterija*, potem je evharistija *zakramentalni povzetek odreše-*

<sup>47</sup> Prim. W. Kasper, *Sacramento dell'unità. Eucaristia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 2004, 143-152.

<sup>48</sup> Vse od prvih časov se je vzdrževala vez med krajevnimi Cerkvami preko zbirk, izmenjave pisem, obiskov in oprijemljivih izrazov solidarnosti (prim. 1 Kor 16; 2 Kor 8,1-9 itd.). Vedno znova so se v prvem obdobju krščanstva krajevne Cerkve zbirale k posvetu. Vse to so bili izrazi medsebojne naravnosti in občestva.

*njske skrivnosti*. Oba sta na različni način simbol (*symbolum*) ene same odrešitjske skrivnosti Boga po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu.<sup>49</sup> Tako se v evharistiji prelije (prevede) vsa naravnost Očeta kot prvega darovalca, Sina kot tistega, ki sprejema in podarja in Svetega Duha kot Duha sprejemanja in podarjanja, »použivajočega ognja« te medsebojne daritve. Torej: evharistija je *povzetek* evharistično-darovanjske naravnosti Svete Trojice.

### 3.2 »Cerkev iz evharistije«

Skrivnost evharistije je v središču nauka 2. vatikanskega cerkvenega zbora o Cerkvi. Naj navedem samo peti člen iz odloka o službi in življenju duhovnikov: »Presveta evharistija namreč obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočno Jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživiljenim in oživljajočim, daje ljudem življenje« ...« (D 5). Čeprav koncilski očetje niso pripravili posebnega dokumenta o tej temi, kot so udeleženci na tridentinskem koncilu, je evharistija kot *kvas* ekleziologije zadnjega koncila: vedno znova se pojavlja tam, kjer koncilski očetje spregovorijo o Cerkvi (prim. C 3; 7,2; 11,1; E 2,1; Š 30,2 itd.).

Če je Sveta Trojica enost v brezmejnem podarjanju, je Cerkev edinost v nastajanju po vzoru Svete Trojice. Evharistija uresničuje v najglobljem pomenu besede edinost med enoto in množtvom, edinostjo in različnostjo. Tako je evharistija samo srce Cerkve.<sup>50</sup> Najvišja stopnja zedinjenja vernikov med seboj in s troedinim Bogom se tako uresničuje v *evharistiji*, saj ta obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega (prim. D 5,2), iz nje Cerkev živi, od tega »živega kruha« se hrani (prim. *Cerkev iz evharistije* 7). V njej so vseskozi »vidne« trinitarične poteze, tako da je evharistija sad in dar vseh treh Božjih oseb in hkrati zakramentalni način udeleževanja gostije ljubezni (agape) troedinega Boga. Verniki so tako pri maši povabljeni k mizi (so *commensales*) Svete Trojice.<sup>51</sup> Kruh, ki ga lomijo in zauživajo, je tako »skupno delo« Svete Trojice. V moči tega kruha pa postajajo tudi sami družina, ki se oblikuje po tistem, katerega prejemajo. »Lomljenje kruha« ustvarja iz vernikov perihoretično občestvo in tako najbolj prepričljivo upodobitev božjih odnosov v času in prostoru. Za udeležbo pri evharistični mizi ni različnost nobena ovira; ovira je razdeljenost. Zato se mora vsakdo, ki pristopa k tej mizi, spraviti s svojim bratom. Pomenljivo je tudi to, kar je v odloku o ekumenizmu namenjeno vzhodnim cerkvam, velja pa za vsa

<sup>49</sup> W. Kasper, *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie*, v: *Communio* 14 (1985), 215.

<sup>50</sup> To so misli J. Zizioulasa. Prim. J. Rigal, *Trois approches de l'Écclésiologie de communion*, v: *Nouvelle revue théologique*, zv. 120 (1998), 616-617.

<sup>51</sup> Prim. R. Cantalamessa, *Contemplando la Trinità*, Ancora, Milano 2002, 19.

cerkvena občestva: »V obhajanju evharistije dobivajo verniki, združeni s škofom, pristop do Boga Očeta po Sinu, učlovečeni Besedi, ki je umrl in bil poveličan, v izlitju Svetega Duha, in dosejajo na ta način občestvo s presveto Trojico ter postajajo 'deležni božje narave' (2 Pet 1,4). Tako se torej božja Cerkev zida in raste po obhajanju Gospodove evharistije v teh posameznih cerkvah, s somaševanjem pa se razodeva njihovo občestvo« (E 15).<sup>52</sup> Največja naloga med seboj ločenih cerkva je pravzaprav hrepenenje in pripravlanje tistega trenutka, ko bomo mogli vsi piti iz »istega keliha«.

Evharistija, ki je največji zaklad Cerkve, daje le-tej globok pečat, tako da smemo imenovati Cerkev *evharistično občestvo*,<sup>53</sup> saj evharistija *ostvarja Cerkev*. Cerkev je stvarnost, ki je zakoreninjena v Kristusovem evharističnem telesu in se z njim hrani. Tu je utemeljeno »zakramentalno« gledanje na Cerkev, po katerem je vidno v odnosu do nevidnega na osnovi »globoko segajoče analogije«, ki obstaja med osebo Besede in privzeto človeško naravo (prim. C 8). Nič v evharistični Cerkvi se ne da skrčiti zgolj na razsežnosti tega sveta: vse je prepojeno s skrivnostjo, ker se v vsem uresničuje navzočnost vstalega Gospoda. »Nasprotje« med ustanovo in karizmo, med vidnostjo in nevidnostjo, med postavo in Duhom, je premagano v višji združitvi. Služeča narava vse Cerkve in bogastvo služb, h katerim so poklicani vsi krščeni, razodeva, da je to občestvo, ki je rojeno iz spominske daritve (memoriale: »To delajte v moj spomin«, Lk 22,19b) Njega, ki je postal služabnik.<sup>54</sup>

Obhajanje evharistije je konkretni kraj, kjer se srečata Sveta Trojica in Cerkev. V evharističnem spominu Sveta Trojica vstopi v Cerkev in Cerkev v Sveto Trojico: neizrekljiva živost trinitarične ljubezni prebuja in privzema dinamizem cerkvenostne ljubezni. Ta tesni odnos med Trojico-evharistijo in Cerkvijo izhaja iz same zgradbe evharistične molitve, kakor jo je Cerkev oblikovala v zvestobi Gospodovemu naročilu: Zahvali Očetu, ki je vir vse svetosti, sledi klicanje Svetega Duha (*epiclesis*), v čigar moči se izvrši ponavzočujoči spomin pashe Božjega Sina. V teh treh momentih, ki se nanašajo na isto ojkonomijo božje pobude, ki obsega Očetov dobrotni načrt ter poslanje Besede in Duha posvečevalca, lahko cerkveno občestvo najde izvir, obliko, namen in poslanstvo.

<sup>52</sup> Prim. Katholisch-orthodoxe Dialog-Kommission, *Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Trinität*, v: *Una sancta* 37 (1982), 334-340.

<sup>53</sup> Prim. T. Schneider, *Kirche als Eucharistiegemeinde*, v: W. Seidel (Hrsg.), *Kirche - Ort des Heils*, Echter, Würzburg 1987, 69-95; Janez Pavel II., apostolsko pismo *Gospodov dan*, 32: CD 78; A. Strle, *Komentar k Pismu papeža Janeza Pavla II. o evharistiji »Eno telo in en duh v Kristusu*, Ljubljana 1980, 38-44; B. Dolenc, *Cerkev*, v: C. Sorč (ur.), *Priročnik dogmatične teologije* 2, Družina, Ljubljana 2003, 81-83.

<sup>54</sup> Prim. T. Schneider, *Kirche als Eucharistiegemeinde*, v: W. Seidel (izd.), *Kirche - Ort des Heils*, 77.

Zelo pomenljivo je, da pojem *communio* izraža hkrati evharistični obed in krščansko skupnost: enega brez drugega ni. »Če sem zedinjen s Kristusom, sem to skupaj z drugimi, in ta edinost se ne omejuje samo na trenutek obhajila, ampak tu se šele začenja in postaja življenje, meso in kri v vsakdanjosti mojega bivanja z drugimi in poleg drugega. Tako so torej tudi individualna stvarnost mojega obhajila in bivanja in življenja Cerkve neločljivo povezane druga z drugo. Cerkev se ne rojeva kakor preprosta zveza občestev. Cerkev se rojeva iz enega kruha, enega Gospoda in, izhajajoč od njega, je že od samega začetka ter povsod ena in edina, eno telo, ki izhaja iz enega kruha.«<sup>55</sup>

Obhajanje evharistije, udeležba pri mašni daritvi, je za kristjana najbolj osrečujoče dejanje in življenjskega pomena. Zato je kristjan v prvi vrsti »evharističen človek«. Cerkev se nahaja tam, kjer se kristjani zbirajo okrog oltarne mize in obhajajo mašno daritev. Na ta središčni pomen evharistije je želel spomniti pokojni papež Janez Pavel II. ob letu evharistije. Že prvi kristjani so poudarjali, da brez udeležbe pri sveti maši ne morejo živeti in njihovo prepoznavno znamenje je bilo skupno »lomljenje kruha«. To občestvo »pri isti mizi« je vseskozi perihoretično občestvo. Višek zbora vernih med seboj in z troedinim Bogom se uresniči v evharistiji.<sup>56</sup> V njej so trinitarične razsežnosti povsem vidne. Tako je evharistija sad in dar vseh treh oseb Svete Trojice in hkrati zakramentalni način soudeležbe pri gostiji ljubezni (agape) troedinega Boga. Ta trinitarična ljubezen je *vsebina* »kruha«, ki ga verni lomijo in sprejemajo. V moči tega kruha bodo tudi verniki postajali družina, oblikovana po njem, katerega prejemajo. Zelo primerno izrazi to resničnost metropolit Stylianos: »Cerkev je občestvo v Svetem Duhu, bratstvo, ki ima svoj zgled in počelo v življenju Svete Trojice. In temelj ter hrana tega občestva je evharistija.«<sup>57</sup> Isto izrazi četrta evharistična molitev: »Ozri se na darovano Jagnje, ki si ga svoji Cerkvi sam pripravil. Vse, ki bodo deležni istega kruha in keliha, naj Sveti Duh združi v eno telo, da postanejo živa daritev v Kristusu, v hvalo tvojemu veličastvu.« »Lomljenje kruha« ustvarja iz vernikov perihoretično občestvo, *communio eucaristicum*,

<sup>55</sup> Joseph Ratzinger, *Evharistija, občestvo in solidarnost*, v: *Communio* 14 (2004), 325.

<sup>56</sup> Prim. Janez Pvel II., okr. *Ecclesia de Eucharistia* (predvsem 21-46); isti, apostolsko pismo *Gospodov dan* (predvsem 34-36); J. Ratzinger, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 55-68; B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia*, D'Auria, Napoli 1975. Zizioulas označi pravoslavno pojmovanje Cerkve kot realnost, ki biva v evharistiji in po evharistiji. Prim. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, v: *US* 25 (1970), 342; isti, *La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église*, v: »*Istina*« 14 (1969), 67-98; J. M. Tillard, *El obispo de Roma. Estudio sobre el Papado*; Santander 1986; isti, *Église d'églises. L'écclésiologie de communion*, Paris 1987.

<sup>57</sup> Navaja G. Larentzakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, v: W. Breuning (izd.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg 1984, 96.

in tako prepričljiv odsev Božjih odnosov v času in prostoru. To, kar kristjani pri evharistiji obhajajo, naj bi v svetu živeli. Sploh ni mogoče, da bi kristjan hotel v evharistiji komunicirati samo z Jezusom. On si je ustvaril telo. »Kdor komunicira z njim, nujno komunicira z vsemi njegovimi brati in sestrami, ki so postali udje enega telesa.«<sup>58</sup> V evharistiji moremo najbolje spoznati to, kar hočemo izraziti s pojmom *odprta Trojica*.<sup>59</sup>

Agapična razsežnost Cerkve izraža njen izvor, ki je Bog sam v neskončni ljubezni. Ker je Bog agape, se kot takšen tudi razodeva ljudem. Njegova notranja *bit* kot neskončna skrivnost podarjanja, izmenjavanja in medsebojnega sprejemanja, z eno besedo *ljubezen*, vabi ljudi, da se tega svobodno oklenejo in sprejmejo za svoj slog življenja.<sup>60</sup> Polna uresničitev zgornjih zakonitosti pa je božje kraljestvo, kateremu Cerkev pripravlja pot.

## Sklep

Čeprav nismo obravnavali Cerkve kot *communio* pod posebnim naslovom, je bila njena komunitarna narava v pričujoči razpravi vseskozi navzoča. Zelo pomembno je to, kar so evropski škofje izjavili ob dvajsetletnici koncila: »Koncil je spet odkril pomemben krščanski pojem, ki je bil drag vzhodnim očetom. Cerkev-občestvo je vzel za temeljni pojem svojega dela. Tu je vse bogastvo pa tudi vsa problematika vesoljne Cerkve in krajevnih Cerkva, legitimne pluralnosti znotraj ene in nedeljive Cerkve. Po tem je Cerkev tudi ikona občestva Svete Trojice.«<sup>61</sup>

Skoraj vsi današnji teologi se strinjajo, da je Cerkev stvarjenina Svete Trojice in njena podoba, vendar se razhajajo že pri pojmovanju Trojice. Prepričan sem, da more ravno »perihoretični model« najbolje uresničiti tisto, kar je Jezus Kristus hotel z ustanovitvijo Cerkve.<sup>62</sup> V perihoretičnem pri-

<sup>58</sup> J. Ratzinger, *Poklicani v občestvo. Današnji pogled na Cerkev*, Ljubljana 1993, 68.

<sup>59</sup> Izraz uporablja in razvija J. Moltmann; prim. J. Moltmann, *Die trinitarische Geschichte Gottes*, v: *Evangelische Theologie* 35 (1975), 208-223.

<sup>60</sup> Prim. P. Coda, *L'agape come grazia e libertà*, Città nuova, Roma 1994, 136-145; P. Wehrle, *Christliche Gemeinde als eucharistische Gemeinschaft*, v: *Lebendige Katechese* 25 (2003), 54-60; P. Hünermann, *Gemeinde – Eucharistie – Amt*, v: isti, *Ekklesiologie im Präsens*, Münster 1995, 228-247; A. Štrukelj, *Slavje vere*, Družina, Ljubljana 2005, 111-118.

<sup>61</sup> *Škofovska sinoda 20 let koncila* (CD 30) str. 40; prim. Mednarodna teološka komisija, *Ena sama Kristusova Cerkev* 5.2, v: Ekleziološka vprašanja: CD 35; Janez Pavel II., *Cerkev iz evharistije* 34: CD101; St. O. Horn – V. Pfnür (ur.) *J. Cardinal Ratzinger. Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag*, St. Ulrich Verlag, Augsburg 2002, 107-131; M. Scharer – B. J. Hilberath, *Kommunikative Theologie*, Grünewald, Mainz 2002, 96-122; J. Zizioulas, *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Press, Crestwood 1984.

<sup>62</sup> Prim. M. Volf, *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Grünewald, Mainz 1996; M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Herder,



stopu namreč pride komunitarna razsežnost Cerkve v najvišji meri do izraza in razlike ne delujejo razdiralno, temveč komplementarno. Zato tudi ne vidim rešitve eklezioloških problemov v izbiri med nekakšno hierarhično ali demokratično (mogoče celo anarhično) Cerkvijo (v nekem *aut – aut*), temveč v Cerkvi kot občestvu, v katerem obe (oziroma vse) razsežnosti služita uveljavitvi Božjega kraljestva (*et – et*). Perihoretična Cerkev je tudi v stalnem dialogu z vsemi sogovorniki (naj bo to družba, kultura, religije, svetovni nazori, humanitarne in druge organizacije itd.).

Trinitaričnost, perihoretičnost, evharističnost in komunitarnost so štirje stebri, ki imajo nepogrešljivo mesto tako v vesoljni kakor v krajevni Cerkvi. Poglobiti se v njihove zakonitosti in jih upoštevati v konkretnem življenju Cerkve in v pastoralnem delu je tako nujno potrebno za celovito podobo Cerkve in za učinkovito pastoralo.

---

Freiburg 1996; K. Koch, *Verbindliches Christsein – verbindender Glaube*, Paulus Verlag, Freiburg 1995, 115-198; L. Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinde in Lateinamerika*, Grünewald, Mainz 1980; J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, Chr. Kaiser, München 1975, posebej 66-82.

## Mednarodno srečanje bibličistov v Singapurju

Od 26. junija do 1. julija je v velikem hotelskem središču Meritus Mandarin v Singapurju potekalo Mednarodno srečanje judovskih, katoliških in protestantskih raziskovalcev Svetega pisma. Posvet je ob svoji 125. obletnici ustanovitve organiziralo ameriško združenje bibličistov, imenovano *Society of Biblical Literature* (SBL), ki ima svoje upravno središče v Atlanti; udeležilo se ga je približno 300 bibličistov z vseh celin. Omeniti velja, da na območju Azije doslej še ni bilo znanstvenega posveta bibličistov na tej ravni in v tem obsegu, zato ima obhajanje visoke obletnice SBL v Singapurju poseben simbolni pomen. Podoben simbolni pomen bo imel 19. svetovni kongres akademskega združenja bibličistov *International Organization for the Study of the Old Testament* (IOSOT), ki bo od 12. do 20. julija 2007 v Ljubljani pod predsedstvom Jožeta Krašovca, prvega predsednika tega svetovnega združenja iz nekdanjega komunističnega sveta. Kako pionirska in zato tudi odgovorna bo organizacija velikega svetovnega kongresa v Ljubljani, priča že dejstvo, da je bil Jože Krašovec v Singapurju edini udeleženec (s predavanjem) iz celotne nekdanje Vzhodne Evrope, medtem ko jih je bilo iz Azije vsaj trideset. Spet jasen dokaz o nerazvitosti Vzhodne Evrope in neverjetnem dinamičnem prodoru Azije v svet.

### Singapur kot gospodarsko središče Azije

Singapur je majhen otok na območju jugovzhodne Azije, a ima že štiri milijone prebivalcev, večinoma priseljencev iz Kitajske, Indije, Malezije, Indonezije, Filipinov, Avstralije, Evrope Amerike itn. Nekoč pomembna britanska postojanka, danes samostojna država, je finančno središče celotne Azije. Občudujejo ga kot utelešenje reda in modernega tehnološkega razvoja. Ni torej naključje, da je le nekaj dni po končanem Mednarodnem srečanju bibličistov, to je dne 6. julija 2005, prav v Singapurju Mednarodni olimpijski komite na svojem 117. plenarnem zasedanju odločal o peterici kandidatov za organizacijo poletnih olimpijskih iger leta 2012; zmagala je Anglija, ki ji Singapur dolguje svojo sodobno podobo in pomen. Obrazi vseh ras, gozdovi gigantskih nebotičnikov in sijaj vrtov ter parkov so sadovi vrednot strpnosti, znanja in odgovornega ravnanja s kapitalom. Singapur, do neke mere primerljiv s Hongkongom, temelji na angleškem kulturnem in jezikovnem izročilu, ki se posebno jasno kaže v odnosu do narave, uprave in izobraževanja.

### Singapur kot misijonsko središče Azije

V obdobju britanske vladavine v Singapurju od leta 1819 dalje se je na ta malezijski otok priselilo ogromno ljudi iz velikih azijskih držav, največ iz Kitajske in Indije. Priseljevanje se nadaljuje po priznanju samostojnosti Singapurja leta 1957. V nasprotju z večino azijskih držav je za Singapur značilna popolna ustavna in dejanska verska svoboda, zato imajo vse verske skupnosti enake možnosti za misijonsko, pastoralno, vzgojno, zdravstveno in karitativno

dejavnost. Ljudje vseh narodnosti in ras so na splošno zelo odprti za versko življenje in dokazujejo tudi izredno sposobnost za organizacijo pastoralne in verske dejavnosti. Krščanske cerkve so žive in imajo dobro organizirane župnijske šole, zdravstvene ustanove in karitativna središča. Protestanti imajo tudi svojo teološko šolo (*Trinity Theological College*), Katoliška cerkev ima nadškofijo, malo semenišče, bogoslovno semenišče in številne ugledne šole. V Singapurju deluje tudi večina uveljavljenih redov, ki jih imamo v Evropi. Jezuiti imajo svoje večje središče z noviciatom in župnijo s 4500 verniki, od katerih nedeljsko mašo obiskuje okoli 3000 vernikov. Kot gost jezuitskega središča sem bil priča izredno dinamičnega in duhovno doživetega krščanskega življenja. Jezuiti pripravljajo velik del odraslih, ki se odločajo za krščanstvo, na krst in sploh na dejavno krščansko življenje. V svojem središču imajo tudi urad za begunce, ki pravkar pripravlja zidavo 120 hiš za žrtve cunamija na Acehu na severu indonezijskega otoka Sumatre. To razloži, zakaj je nadškof Singapurja Nicholas Chia na predvečer svetovnega dneva beguncev, 24. junija, prav v cerkvi sv. Ignacija obhajal škofijsko bogoslužje za begunce skupaj s predstavniki iz Indije, Nepala, Šrilanke, Tajske in Indonezije.

Številčna razmerja med verstvi v Singapurju so danes takšna: budizem 42 odstotkov, krščanstvo 14,6 odstotka, islam 14 odstotkov, taoizem 8,5 odstotka, hinduizem 4 odstotki, neopredeljeni 14,8 odstotka. Podobno kot v drugih azijskih državah se najbolj širi krščanstvo; od 1990 do 2000 se je število kristjanov povečalo za 3,2 odstotka. Predvsem pa je znano, da imajo kristjani v Singapurju in sploh na območju celotne Azije veliko večji vpliv, kakor je njihov delež v številu prebivalcev. Razlog je v tem, da temelji njihova izobrazba na osebnotnem razvoju, da izhajajo iz najboljših šol in obvladujejo najpomembnejše gospodarske položaje. Na splošno velja, da kristjani sestavljajo »elito«. Imajo tudi precej močno misijonsko zavest; Singapur vsako leto pošilja 700 misijonarjev v svet, največ v okoliške azijske dežele, kot so Kitajska, Malezija itn. Precej profesorjev teologije iz Singapurja predava na elitnih kitajskih univerzah na oddelkih za krščanstvo, ki jih je kitajska država odprla za spodbujanje medverskega dialoga, ne da bi s tem hotela spodbuditi to, kar se v resnici dogaja: izredno zanimanje za krščansko vero in hitra rast krščanstva na Kitajskem.

### **Kulturno in duhovno krščanstvo**

Nekatera predavanja na Mednarodnem srečanju v Singapurju so potrdila domnevo o notranji organski zvezi med vero ali religijo, kulturo, narodnostjo, jezikom, socialo in razvojem družbene zavesti. Razodetje enega Boga, ki je začetek in končni cilj celotnega vesoljstva, stopa v človeško dušo in jo budi v najglobljem osebnem jedru, je v sozvočju z vsemi temeljnimi vrednotami kultur starega Bližnjega in Daljnega vzhoda. Posebej velja poudariti močan naravni čut ljudi za delovanje zakonov vesolja in skrivnostnega Božjega reda v človeških osebah ter skupnostih. Sveto pismo pomembno dopolnjuje vse druge religije s tem, ko organsko povezuje razodevanje Boga v svetu, v človeški duši na osebnotni ravni in v temeljnih človeških skupnostih. Razpoznavni znak Svetega pisma je skrivnostno delovanje Božjega duha v človeških dušah, razodevanje Božjega sočutja do človeka in usmerjanje

človeškega pogleda na presežni, absolutni, končni cilj našega življenja. Z naukom in osebnim daritvenim zgledom Jezusa Kristusa pa je verska zgodovina dosegla vrh, ki ga v nobenem pogledu ni mogoče preseči. Zato je krščanstvo dokončna religija, ki zahteva odločitev za ali proti Božjemu redu; domnevna nevtralnost dejansko pomeni začetno fazo sprejemanja. V samo bistvo krščanstva je zapisana obljuba zmage nad vsemi drugimi poskusi razlage sveta in človeškega bitja.

Logična posledica organskega povezovanja vseh vidikov resničnosti in spoznanja te resničnosti je, da so v vseh časih najbolj organsko in učinkovito negovali krščansko kulturo v samostanskih središčih, in sicer po načelu »moli in delaj« (ora et labora). Celostno in globinsko spoznanje je mogoče le, ko je duša naravnana na resničnosti onkraj videza, se popolnoma pomiri in tako postane sposobna odkrivati skriti red zakonitosti vidnega in presežnega sveta. Redovne skupnosti so združevale duhovne in intelektualne sile, ustvarjale izobraževalne, zdravstvene, socialne in gospodarske ustanove in so s tem postavile temelje za vse veje sodobne družbe, ki temelji na vrednotah, redu in organizaciji. Tu je razlaga tudi za izjemen duhovni in kulturni pomen misijonskih središč širom po svetu. Župnijska središča so končno druga oblika samostanskih središč, navadno v manjšem obsegu. V misijonskih središčih so ljudje dobili osnove izobrazbe, izkušnje organizacije in pogled v širni svet. Globalizacija je možna le kot odsev močnih žarišč iz duhovnih in kulturnih središč.

### **Narava in milost**

Med znanstvenim posvetom biblicistov v Singapurju sem vprašal kolega iz Južne Koreje, kje je po njegovem mnenju razlog za izredno hitro širjenje krščanstva v njegovi domovini. Odgovoril mi je, da Korejci zaupajo predvsem splošnemu človeškemu čutu (common sense). Krščanstvo najbolj ustreza naši duhovni naravi, ki se pomiri le v sočutju, solidarnosti, slutnji presežnega smisla, v upanju in ljubezni. Prejšnje kulture so skrbele za dobro srčno kulturo in lepo vedenje, niso pa segle v ozadje formalne kulture do najglobljega bistva človekove osebnosti, ki smisel življenja motri v brezpogojnem pomenu.

Ta razlaga edina ustreza dejstvu, da se krščanstvo močno širi v številnih državah Daljnega vzhoda. Pri tem ima gotovo pomembno vlogo dejstvo, da je tehnološki razvoj prišel tja z Zahoda, s tem pa v veliki meri že tudi »kulturno krščanstvo«. Polom ideologij, ki so hotele nadomestiti pravo vlogo religij in so končale na razvalinah druge svetovne vojne, so z vso svojo negativnostjo pokazale na pozitivnost krščanskega razodetja edinstvene vrednosti človeške osebe. Z nacizmom zasvojena Japonska je na Daljnem vzhodu povezana s spomini na krutosti brez primere. Po vojni se je morala pokoriti in sprejeti načelo o človekovih pravicah, ki temeljijo na Božjem razodetju. Primerjava med osvajanjem in misijonom ljudi odprtih src prepriča, da ni drugega evangelija, kakor je tisti, ki ga prinaša Sveto pismo.

### **Vloga jezika**

V širjenju temeljnega sporočila evangelija in čuta za organizacijo igra predvsem v mednarodni sferi pomembno vlogo jezik. Ko se je krščanstvo porajalo,

se je pomembna vloga jezika pokazala v povezavi z grščino in latinščino. V novejšem obdobju se kaže predvsem v zvezi z angleščino, ki je ravno na Daljnem vzhodu ključnega pomena. V vseh teh državah angleščino študirajo tako intenzivno, da bo večina študentov prej kakor v desetih letih sposobna brati komentarje k Svetemu pismu in druge temeljne teološke publikacije v angleščini. Boljše poznavanje velikanskega bogastva krščanskega duhovnega in kulturnega sveta pa bo po drugi strani še bolj spodbudilo prevajanje v domače jezike.

Jože Krašovec

### **Poročilo z letnega srečanja *American Academy of Religion and Society of Biblical Literature***

Philadelphia, 19.-22. 11. 2005

*Ameriška akademija za religijo (AAR) in Družba za biblično literaturo (SBL)* prirejata vsako leto konec novembra letno srečanje v enem od ameriških ali kanadskih velemest. Tega srečanja se udeleži od deset do dvanajst tisoč ljudi, od tega je največ profesorjev religiologije, teologije in bibličnih ved z ameriških in kanadskih univerz. Redno pa je tudi čez tisoč udeležencev iz Evrope, Avstralije in Južne Afrike, letos je bilo videti tudi nekaj islamskih strokovnjakov iz Indonezije, Malezije, Irana in arabskih dežel. Zagotovo je to največje srečanje strokovnjakov s področja preučevanja in poučevanja religijskih ved na svetu. Na pomembnost tega srečanja kaže tudi navzočnost čez tisoč založnikov, ki na srečanju nudijo svojo letno knjižno bero in iščejo nove avtorje. V primerjavi s knjižno ponudbo v zadnjem letu na tem srečanju je naš letni knjižni sejem v Cankarjevem domu videti sila skromen. Seveda ne mislim podcenjevati našega sejma, ampak le pokazati, kako obsežna je knjižna produkcija na religijskem področju v anglosaksonskem svetu.

Preden gremo k religiološkim vsebinam, naj povem, da je bilo na srečanju 2005 tudi več deset predavanj, seminarjev in delavnic, ki uvajajo strokovnjake za religijo v pisanje knjig, iskanje založnikov in sklepanje pogodb z njimi. Prav tako ni manjkalo predavanj, seminarjev in delavnic o podajanju religijskih vsebin v šolskem sistemu od vrtcev do univerz. Že vse to razodeva, da se prireditelji tega rednega letnega srečanja z vsemi močmi trudijo, da bi zaobjeli čim več razsežnosti, ki so tako ali drugače povezane z religijo in njeno družbeno vlogo in promocijo ne le v ameriško-kanadskem svetu, marveč tudi drugod po svetu. Član AAR in SBL, ki se prijavi kot udeleženec tega srečanja, prejme poleg drugega gradiva tudi knjigo povzetkov predavanj. Ta je za letošnje srečanje v Filadelfiji štela kar 548 strani, kar pomeni, da se je v štirih dneh zvrstilo okrog 2000 predavanj. Polovica se jih je nanašala na Sveto pismo, polovica pa na izjemno pahljačo religioloških tem.

Za vsako večje verstvo je skupina, ki predstavi ta ali oni vidik določenega verstva. Potem je tu vrsta skupin, ki se ukvarjajo s študijem religije kot pojava, njeno epistemologijo, metodami in rezultati. Zadnja leta je veliko razmišljanja o religiji in nasilju, kjer je antropolog René Girard ena od vodilnih avtoritet za

to vprašanje. Tudi sicer imajo humanistične in družboslovne vede močan glas na tem srečanju. Na železnem repertoarju je študij odnosov med vero in znanostjo. V amerškem ozračju se ni mogoče izogniti takšnim temam, kot sta npr. evolucionizem in kreacionizem ali je svet sad slepega razvoja ali pa ga je tako ali drugače ustvaril Bog in se razvija po njegovem načrtu. Spolnost in telesnost sta drugo takšno področje, ki je že več let v ospredju raziskovanja. Ženske, geji in lezbijke različnih verskih pripadnosti obravnavajo svojo vero s svojega zornega kota in življenjskih izkušenj. Besedo imajo tudi lokalna, plemenska verstva, ki jih najpogosteje obravnavajo v povezavi s človekovim sožitjem z naravo in drugimi ekološkimi temami.

Skratka, udeleženec tega velesejma religij in njihovega študija, izvirnih idej in v novi luči osvetljenega že znanega ... je prevzet nad to izjemno intelektualno produkcijo. Še zlasti če pride iz Evrope, kjer še vedno vladajo razsvetljenski predsodki do religije, ali pa iz Slovenije, kjer v nekaterih krogih še vedno enačijo naprednost in racionalnost z zaničevanjem in smešenjem religije. Katoliške, se razume.

Drago K. Ocvirk

### **Die Göttlichkeit Gottes. Theologie im Gespräch mit Hans Urs von Balthasar**

Poročilo s simpozija o Hansu Ursu von Balthasarju, Graz, 3.-5-nov. 2005

»Božjost Boga«, tako bi dobesečno prevedli naslov simpozija o Hansu Ursu von Balthasarju, ki je potekal v Grazu od 3. do 5. novembra 2005 pod pokroviteljstvom graško-sekavskega škofa dr. Egona Kapellarija (sam je bil odsoten, ker so bili prav v tem času avstrijski škofje »ad limina« v Vatikanu). Simpozij se pridružuje mnogim drugim, ki se odvijajo na različnih krajih (prim. poročilo dr. Štruklja o simpoziju v Rimu) ob stoletnici rojstva velikega teologa, ki je odločilno zaznamoval teološko misel 20. stoletja.

V svojem uvodnem predavanju je graški prof. dogmatike dr. Bernhard Körner, ki je bil pobudnik in organizator simpozija, predstavil temo simpozija in Balthasarja kot misleca, ki se je med teologi zadnjega časa najbolj poglobljeno ukvarjal z »božjostjo« Boga. Njegova teza je: Bog s svojim stvarjenjskim in odrešenjskim poseganjem v svet in zgodovino ne »izgublja«, temveč »izraža« in uveljavlja svoje »Božje bistvo«.

To tezo je obravnavalo (vsak s svojega vidika) šest predavateljev. Dunajski profesor dr. Wolfgang Treitler je v predavanju »Gott erkennen. Gotteserkenntnis mit der Vernunft und die Frage nach der Wahrheit«, razvijal misel, da resnica, s katero se ukvarja razum, le-tega pri(e)vzame, ga oblikuje in ga pošilja: v resnici se razodeva temelj in globina – Božja slava (Herrlichkeit Gottes). Spoznavanje Boga resnično omogoča človeku vstopati skozi območje izročila, teologije, filozofije, krščanske mistike, glasbe in literature v svet njegove slave. Kajti na vsa ta področja sije nevidna luč Božje slave kot skozi prizmo in kot mavrica večne zaveze osvetljuje stvarstvo. To vidi in prepozna tisti, ki ima za to primerno oblikovan razum.

Cistercijanski pater dr. Karl Wallner, profesor na visoki teološki šoli v Heiligenkreuzu pri Dunaju je imel predavanje z naslovom »Gottes Glaubwürdigkeit. Gotteserkenntnis als Wahrnehmung einer glaubwürdigen Gestalt«. Predavatelj je poudaril, da se po Balthasarju razodeva Bog v Jezusu Kristusu kot resnično »božji« tako, da se predstavlja kot »polnost«, kot »poslednji«, kot »vse«. Bolj kot drugi teologi novejšega časa Balthasar oblikuje »teologijo od zgoraj«. Troedini Bog je temelj vsemu. Zato, poudarja predavatelj, v Balthasarjevi trilogiji Theo-Ästhetik, Theo-Dramatik in Theo-Logik prvi del besede (Theo-) ni zgolj lepotni dodatek, ampak bistveni povedek o obravnavani temi in bistveno izhodišče za dojetje celote. Krščansko spoznavanje Boga je gledanje absolutnega lika (Gestalt); in krščanska teologija je poskus urejenega ubesedenja (strukturiert auszuworten) gledanja absolutnega lika.

Prof. dr. Bernhard Körner je spregovoril tudi na temo: En Bog in množstvo religij (Der eine Gott in vielen Religionen. Der christliche Offenbarungsglaube im Kontext der Weltreligionen). Balthasar je poudarjal dolžnost katoliške Cerkve in teologije voditi dialog tako znotraj krščanskih meja kakor tudi z ostalimi verstvi. Kot ključni pojem ali izhodišče teološkega pogovora vidi v Balthasarjevem pojmu »katoliškost« oziroma »polnost«. Pojem »katoliškost« označuje najprej Boga in njegovo razodetje, ki doseže svoj vrh v Jezusovi smrti na križu. Šele na drugem mestu označuje ta pojem Cerkev. Samo Bog in njegovo razodetje je »katoliško«, kar pomeni vseobsegajoče. Predavatelj je izpostavil Balthasarjevo tezo, da je pojem »katoliškost« temelj »trinitarnega inkluzivizma«, ki se odločno zoperstavlja religiozno-teološkemu ekskluzivizmu.

Naslednje predavanje, ki je bilo zaupano meni, je obravnavalo vprašanje teodiceje in soteriologije: Bog, trpljenje in zlo (Gott, das Leid und das Übel). Predstavil sem izhodišče za razumevanje Balthasarjeve soteriologije. To izhodišče se nahaja v Bogu samem: vse Božje odrešitelsko delovanje ima korenine v trinitarnem Božjem življenju. Predstavil sem za Balthasarja tako značilen pojem kenozе, ki označuje »sklanjanje«, medsebojno naravnost Božjih oseb znotraj trinitarnega bivanja (ur-kenozа), in iz te izvira »sklanjanje« k stvarstvu in človeku (kar doseže svoj vrh v velikonočni skrivnosti), vse do največje oddaljenosti greha. Bog rešuje tako, da trpljenje in zlo jemlje nase!

Dober poznavalec Hansa Ursa von Balthasarja prof. dr. Anton Štrukelj je iskal v Balthasarjevi ekleziologiji odgovor na vprašanje ali Bog potrebuje Cerkev: Braucht Gott eine Kirche? Der unendlich große Gott und eine partikuläre Glaubensgemeinschaft. Predavatelj strne Balthasarjevo za-misel Cerkve takole: Cerkev je dar Očeta Sinu, toda prav tako Sina Očetu in Svetega Duha obema. Bog iz preobilja svoje darežljivosti omogoči, da Cerkev izvira iz srčne rane križanega Jezusa Kristusa, da bi tako vsi ljudje postali deležni življenja troedinega Boga. Tako je podan tudi odgovor na vprašanje: Ali potrebujemo mi Cerkev. Cerkev je poseben Božji dar ljudem in tako naše življenjsko območje. Predavatelj je predstavil svetnike kot tiste, ki delajo skrivnost Cerkve še posebej prepoznavno: svetniki sprejemajo Cerkev od Kristusa in jo razširjajo kot komunio, občestvo.

Duhovno razsežnost Balthasarjevega opusa, katere ne moremo ločiti od teološke, je predstavil v zadnjem predavanju dr. Jacques Servais, profesor duhovne teologije na Gregorijani v Rimu in voditelj »Balthasarjeve hiše«, name-

njene laikom, ki se želijo seznaniti in poglobljati v Balthasarjevo teologijo in duhovnost. Naslov predavanja je bil »Leben in Gott – Rede über Gott. Spiritualität und Theologie«. Predavatelj je najprej poudaril pravo razmerje med objektivizmom in subjektivizmom ter med vero in spoznanjem, ki je v postmoderni zabrisano ali nedorečeno. Nato avtor predstavi povezanost vere in spoznanja v Svetem pismu in krščanski duhovnosti in teologiji. Povzame z Balthasarjevo mislijo, da vera ni zgolj nekakšno mnenje, temveč intimno spoznanje Boga, ki se razodeva. V točki o odnosu med teologijo in duhovnostjo predavatelj nadaljuje Balthasarjevo misel: Razodetje je rezultat medsebojnega sodelovanja Boga in človeka: Bog razodene samega sebe in človek se odpre za sprejem Boga, ki se podarja. Pravo okolje tega sprejemanja in odpiranja je Cerkev v moči Svetega Duha.

Poročilo o simpoziju pa bi bilo nepopolno, če ne bi vsaj omenil pogovora, ki je potekal na treh ravneh: neposredno po vsakem predavanju, v posameznih tematskih skupinah in v nevezanem pogovoru. Povsod je prišlo do izraza dobro poznavanje Balthasarja in njegove misli ter spoznanje, da je v Balthasarjevem opusu še veliko bogastva za prihodnje čase.

Ciril Sorč





Manlio Sodi – Juan Javier Flores Arcas (ur.), *Rituale Romanum*. Editio Princeps 1614, Editio anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, 442 str.

V zadnjem času je Manlio Sodi s sodelavci izdal že več potridentinskih liturgičnih knjig v faksimile izdaji. Tako je leta 2004 izšel Rimski obrednik iz leta 1614, ki velja za zadnjo prenovljeno liturgično knjigo v duhu tridentinskega cerkvenega zbora. Cerkevni zbor je želel dati krajevnim Cerkvam model liturgije, s katerim bi odpravili zlorabe in zagotovili pravovernost ter zvestobo izročilu Cerkve.

Rimski obrednik je bil izdan v času, ko se je čutila potreba po enotnem liturgičnem načinu in praksi obhajanja. Četudi ni bil določen kot uradna liturgična knjiga, je vendarle bil izhodišče za lastne škofijske obrednike in sčasoma prevladal nad obredniki nerimskih zahodnih obredov. Izdaja iz leta 1614 je sicer vsota različnih obrednikov, vendar je kljub temu ohranila odprto pot tistim prilagoditvam, ki so jih lokalne izdaje od 17. stol. naprej uresničevale vse do vigilije 2. vatikanskega cerkvenega zbora. V tem smislu je moč razumeti tudi kasnejše uvajanje domačega jezika v obrednike vse do popolne izdaje prevoda rimskega obrednika v slovenščino, ki je bil natisnjen leta 1932.

Po besedah A. M. Triacca je obrednik Pavla V. odlična knjiga za različna liturgična obhajanja, ki so določala pot vere posameznika in krščanske skupnosti. Prav zaradi tega velja Rimski obrednik za prednostnega med obredniki oziroma različnimi oblikami bogoslužja, s katerim krščansko občestvo slavi in prosi Boga. Da gre res za novo liturgično knjigo v duhu tridentinskega cerkvenega zbora, razodeva že samo ime »rituale«, ki se je v času cerkvenega zbora sicer že uporabljalo v splošni govorici, medtem ko ga srečamo kot ime tiskane knjige šele pri Santoriju, od koder ga je prevzel papež Pavel V.

Četudi je na nekatera področja zakramentov in zakramentalov posegel že Rimski pontifikal iz leta 1596, se nam Rimski obrednik predstavlja kot nujna in nepogrešljiva liturgična knjiga za duhovnikovo pastoralno delo. Z evhološki besedili, ki jih prinaša obrednik, je namreč duhovnik, od krsta do pogreba, preko mnogih okoliščin življenja, ki jih je zaznamoval z Božjim blagoslovom, vzpostavljaj srečanje med verniki in Bogom. Ob tem pa so obredna besedila duhovniku služila tudi pri pripravi in oznanjevanju ter duhovnem spremljanju vernikov. Vendar pa je obrednik kljub tej veliki osredotočenosti na vernike predvsem duhovnikov vademecum, ki prežema duhovniško duhovnost ter jo dopolnjuje s tistim, kar izhaja iz misala in na poseben način iz brevirja.

Čeprav je obrednik po eni strani znamenje in priča pastoralne prakse Cerkve, ki je osredotočena na oznanjevanje ter zakramente in zakramentale, hkrati pa tudi neke vrste »fiksiranosti« oziroma nedopustnosti spreminjanja liturgičnih besedil, se nam vendarle v poglavju o blagoslovih in procesijah predstavlja tudi kot zanimiv poskus in vzgled mnogih liturgičnih prilagoditev v luči takratnega časa.

Obrednik je sad komisije kardinalov in strokovnjakov, ki jo je papež imenoval leta 1612. Kot osnova jim je služil predvsem Santorijev obširno zastavljen obrednik, ki prinaša mnoge zanimive prilagoditve. Manlio Sodi meni, da ko-

misija ni izbrala vedno najprimernejših prilagoditev, a vendar je omenjena komisija že v slabih dveh letih študija izročila papežu osnutek novega obrednika, namenjenega predvsem praktični pastoralni rabi in kot neposredni vodnik za vse to, kar je potrebno za zakramentalno obhajanje. Tako je bil Rimski obrednik z Apostolsko konstitucijo *Apostolicae Sedis* razglašen dne 17. junija 1614. V rokopisu se nahaja osnutek Apostolske konstitucije za razglasitev obrednika v provizorični obliki, ki so ga predlagali strokovnjaki. Komisija je predlagala dva naslova za obrednik, in sicer: 1.) *Rituale Romanum Pauli V. Pont. Max. Jessu editum*; 2.) *Rituale Sanctae Romanae Ecclesiae Catholicae Pauli V. Pont. Max. Jessu editum*. Gabuzijev rokopis predstavi le prvega, ki je bil potem dokončen v izdaji z naslovom *Rituale Romanum Pauli V. Pont. Max. Jessu editum*. Prvi izdaji so sledile še mnoge druge od 1615 naprej v različnih krajih Evrope. Obrednik še ni razdeljen na poglavja, kot je bil pozneje. Različni elementi (obredi) si sledijo po klasični razporeditvi zakramentov in zakramentalov: krst, spoved, evharistija, maziljenje (skupaj s skrbjo za umirajoče in pogreb), poroka. Sledijo blagoslovi, ki jih sme podeljevati duhovnik, nato blagoslovi, ki jih opravlja škof in ostali po izbiri. Velik del je posvečen procesijam. Obrednik se konča z zarotovanjem proti satanu in odpadlim angelom ter z navodili, kako se vpisuje v matične knjige. Prvi dodatek prinaša rokopis iz Archivio della Congregazione dei Padri Barnabiti, pri sv. Karlu Katinarskem v Rimu. V drugem dodatku je le nekaj strani rokopisa, ki ga hrani arhiv papeške univerze Gregoriana v Rimu. Tretji dodatek podaja podroben seznam vseh formul. Na koncu se nahaja kazalo molitev – oracij, eksorcizmov, psalmov in slavospevov, svetopisemskih odlomkov in pesmi.

Rimski obrednik nam razodeva zgodovino pastoralnega dela (vsebine in oblike), posebnosti krščanske vzgoje, kot tudi prilagoditve, ki jih razodeva poglavje o blagoslovih. Uradnemu obredniku so se kasneje pridružili še obredniki bratovščin in redovnikov. Vse to je moč razumeti s tega vidika, da obrednik za razliko od brevirja in misala ni bil določen kot povsem obvezen (vse do izdaje obrednika Leona XIII.). Sveti sedež je sicer želel, da bi obrednik sprejele vse škofije, vendar ga ni zaukazal, ampak le svetoval, saj pravi Pavel V. na koncu konstitucije *Apostolicae Sedis* »hortamur ... ut in posterum ... in sacris functionibus utantur et ... observent«. Sicer pa je veljalo že pri izdaji Rimskega misala, da ga morajo prevzeti le tiste škofije, ki nimajo vsaj 200 let svojega obreda.

V času, ko je liturgična prenova 2. vatikanskega cerkvenega zbora prispela do konca, dobiva študij Obrednika novo zanimanje s strani tistih, ki se želijo poglobiti v zgodovinski razvoj krščanskega bogočastja, saj je to zanimivo ne le samo po sebi, ampak tudi v odnosu do številnih ugank, ki jih ta liturgična knjiga prinaša. Obrednik nam nudi zanimive podatke o navzočnosti Božje besede, še posebej psalmov in hvalospevov, kot tudi o neverbalni govornici (mnoga znamenja in razvoj procesionalnih gibanj), prav tako pa tudi podatke o vsebini evholskih besedil.

Skratka, anastatična izdaja rimskega obrednika iz leta 1614 je oživiljeno znamenje bogoslužja kot »prve teologije«, priče nespremenjene vere in porok pravovernosti. Mimo Rimskega obrednika ne more nobena celostna krščanska duhovnost zahodne Cerkve.

Slavko Krajnc

Velimir Valjan, *Bioetika*, Svijetlo riječi, Sarajevo 2004, 386 strani, ISBN 9958-741-29-6.

Frančiškan Velimir Valjan je profesor moralne teologije v Sarajevu, kjer je med leti 1982 in 1985 opravljal tudi delo dekana. Svoj študij moralne teologije je pričel na akademiji Alfonsiana v Rimu, kjer je magistriral, svoj doktorski študij pa je dokončal na Teološki fakulteti v Ljubljani. Do sedaj je napisal večje število razprav in člankov s področja moralne teologije. Posebej velja omeniti, da je pred leti izdal knjigo z naslovom *Moral spolnosti, braka i obitelji*, kjer je predstavil moralne razsežnosti spolnosti, zakonskega in družinskega življenja. Preteklo leto je pri založbi *Svijetlo riječi* izdal svojo novo knjigo z naslovom *Bioetika*. Na osnovi svojega študija in predavanj je predstavil širši javnosti v Bosni in Hercegovini ter Hrvaški temeljna področja, ki jih obravnava bioetika. S tem delom je konkretiziral delo zagrebškega profesorja Tončija Matulića, ki je sicer že leta 2001 izdal knjigo z istim naslovom, vendar pa se je bioetike lotil predvsem iz gledišča etičnih teorij in teologije.

Velimir Valjan je svoje delo razdelil na dva glavna dela. V prvem delu je predstavil kratek oris zgodovine bioetike in njene opredelitve. Ob tem je poudaril njen interdisciplinarni značaj, ki po svoji naravi zahteva pristope različnih naravoslovnih in humanističnih znanosti. Posebej se je ustavil pri temeljnih kriterijih in modelih za ustvarjanje stališč in mnenj na področju bioetike. Ti modeli so po njegovem mnenju smiselni, če vključujejo in spoštujejo pojem življenja, telesa in človeške osebe. Avtor že v začetku izhaja iz predpostavk personalistične bioetike. Tako je poudaril njena temeljna načela, npr.: zaščito telesnega življenja, svobodo in odgovornost, zdravljenje in družbenost. Posebno pozornost je namenil tudi načelu manjšega zla in moralnemu vrednotenju dejanj z dvojnimi učinkom, s katerimi se bioetika mnogokrat sooča. Svoj prvi del končuje s kratko predstavitvijo odnosa med medicino, družbo in tehnologijo, kot tudi med zdravnikom in bolnikom.

V drugem ali posebnem delu svoje knjige Valjan predstavi nekatere konkretne teme bioetike. Tako v prvem poglavju spregovori o problemih, povezanih z genetiko in predrojstveno diagnostiko. Posebej poudari koristne posledice tovrstnega znanja in možnih aplikacij. Ob tem pa ostaja kritičen do t.i. klične genske terapije in kloniranja človeka tako v terapevtske kot reproduktivne namene. V drugem poglavju predstavi svoje razumevanje spolnosti in posredovanja življenja v bioetiki. Pri tem uporabo kontracepcijskih sredstev presoja s stališča namena zakonske zveze ter načel odgovornosti, ljubezni in iskrenosti. Tretje poglavje spregovori o dilemah, povezanih s splavom. Ob tem se posebej ustavi pri statusu nerojenega otroka in razlogih za t.i. terapevtski splav. Posebej poudari načelo ugovora vesti, ki ga morajo imeti zdravstveni delavci, oz. vsi tisti, ki so službeno vpleteni v te postopke. Četrto poglavje je Valjan namenil obravnavi umetnega posredovanja življenja. To zelo obsežno in zahtevno področje je razdelil na predstavitev temeljnih tehnik umetne oploditve in osemenitve. Dejstva umetnega ustvarjanja zarodkov, njihovo zamrzovanje in propadanje v tovrstnih postopkih so glavni argumenti, ki jih v svoji moralni obravnavi predstavi. To poglavje zaključí s predstavitvijo nekaterih vprašanj,

povezanih s predrojstveno izbiro spola otroka. Peto poglavje namenja vprašanjem, povezanim z uporabo sterilizacije v medicini. V tej obravnavi posebej poudari težke primere sterilizacije v primeru duševno bolnih ljudi in v primeru družinskega nasilja. Šesto in sedmo poglavje obravnavata zelo aktualni področji poskusov na človeku in presaditve organov. Poskusi na odraslem človeku so po njegovem mnenju nujni del sodobne znanosti in tehnološkega razvoja. Dosti bolj problematični pa so, po njegovem mnenju, poskusi na človeških zarodkih in plodovih. Pri tem loči med hoteno in spontano splavljenimi zarodki in s tem ozirom vrednoti posamezne vrste poskusov. Posebno pozornost namenja tudi uporabi embrionalnih in fetalnih tkiv za presajanje in pridobivanje novih tkiv in organov (izvirne oziroma matične celice). V obravnavi etičnih dilem, povezanih s presajanjem organov se posebej ustavi pri definiciji smrti, ki vpliva na njihovo kvaliteto in čas odvzema. Osmo poglavje v celoti nameni problemom, povezanim z evtanazijo in dostojanstvenim umiranjem. Medicina je tehnološko tako napredovala, da je možno podaljševati življenje v različnih obdobjih človekovega življenja. Ob tem se lahko pozitivna prizadevanja sprevržejo v moralno sporne in celo nesprejemljive postopke. V moralni obravnavi tega problema predstavi nauk cerkvenega učiteljstva in nekatere temeljne deontološke in pravne tekste, ki urejajo to področje v svetu in Evropi.

Valjan svoje delo zaključuje z dvema poglavjema, ki delata njegovo predstavitev bioetike v marsičem edinstveno. Na dobrih petdesetih straneh namreč predstavi probleme, povezane z odvisnostjo in okužbo z virusom HIV. Po njegovem mnenju se problem odvisnosti še posebej kaže na področju uporabe drog, alkohola in tobaka. Zato se ustavi pri vsaki vrsti odvisnosti in predstavi tako stališče Cerkve kot svoje osebno mnenje do teh zelo aktualnih problemov. AIDS kot bolezen našega časa je po njegovem mnenju prilika, da se ljudje povežejo in premislijo ne samo načine, kako se boriti proti tej bolezni, temveč tudi kakšen odnos imajo do spolnosti. Velikokrat se ravno napačno razumevanje spolnosti odraža v širjenju te smrtonosne bolezni. Ne glede na razloge za nastanek in širjenje te bolezni pa Valjan poudari potrebo po razvoju ustreznega zdravljenja, odpravi diskriminacije do takšnih bolnikov in do celostnega dostopa do informacij, ki so povezane z njeno naravo in širjenjem.

Predstavljena knjiga je že po svoji naravi aktualna. Obravnavane teme so področja, kjer se sodobni človek sprašuje o tem, kaj je prav in kakšne posledice imajo posamezna dejanja. Velja omeniti, da avtor na zelo pregleden način predstavi tako medicinske kot tudi moralne razsežnosti posameznih tem. Pri tem posveča posebno pozornost stališčem katoliške Cerkve in personalistični etiki, obenem pa s predstavitvijo drugačnih mnenj omogoča bralcu, da si ustvari sam mnenje o teh pojavih v sodobni medicini in družbi. Dva glavna namena – predstavitev tako informacij kot tudi etičnih refleksij s področja bioetike, je avtor v tej knjigi prav gotovo dosegel in sta posebni odliki te knjige. Zato si bralci ob njenem prebiranju lahko samo želimo, da bi čim prej tudi slovenska moralna teologija in javnost dobila podobno delo, ki bo omogočalo razjasnitev številnih moralnih dilem, kjer se humanistika srečuje z naravoslovjem, družba z znanostjo in človek s samim seboj.

Tadej Strehovec

## Navodila sodelavcem

Uredniški odbor je sklenil, naj se v vsaki prvi številki letnika objavljajo obširnejša *navodila sodelavcem in sodelavkam*, v drugih pa le kratek *impresum* periodične publikacije.

*Bogoslovni vestnik* (*Theological Quarterly*) je znanstvena revija z recenzijo.

*Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Izhaja štirikrat na leto. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Objavlja tudi referate z znanstvenih srečanj, predhodne objave, poročila z znanstvenih konferenc, recenzije znanstvenih in strokovnih del s področja teologije in strokovne članke. Izvirne ali pregledne znanstvene članke objavlja tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec/ka pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Rokopisov se ne vrača. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska verzija naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word in standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna verzija rokopisa naj ima velikost črk 12 pt, opombe 10 pt, razmik med vrsticami naj bo najmanj 1,5. Na vsakem rokopisu naj sodelavec/ka na prvi (posebni) strani navede naslov članka, svoje ime in priimek ter ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, ter elektronski naslov). Pri razpravi naj bodo ime avtorja, naslov razprave in ključni biografski podatki na posebni strani, na drugi, ki je prva stran razprave, le naslov razprave. *Povzetek* razprave in *ključne besede* so pri razpravi na posebni strani.

Uporabljeno literaturo v razpravah/člankih praviloma navajamo v sprotnih opombah (pod črto). Navajamo na dva načina: v prvem primeru je navedek v besedilu, v drugem pa v opombi pod črto. V besedilu navajamo Sveto pismo, koncilске dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP) in Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druga besedila, ki jih obravnavamo kot vire. V opombi pod črto navajamo takole: 1.) če je besedilo v narekovaju in če navajamo iz knjige, je najprej začetnica imena in izpisan priimek avtorja, naslov knjige v ležeči pisavi (kurzivi), v navadni pisavi založba, kraj izida in letnica izdaje, stran, npr: F. Oražem, *Teologija duhovnosti*, Družina, Ljubljana 1993, 171. Ko drugič navajamo isto knjigo, ne uporabljamo »prav tam« ali kaj podobnega, marveč napišemo začetnico imena in priimek avtorja ter dodamo »n. d.« in stran, npr.: F. Oražem, n. d., 172. Če drugič navajamo različne knjige istega avtorja, dodamo začetnici imena in priimku avtorja še naslov knjige in takoj stran, npr.: F. Oražem, *Leta Kristusove skrivnosti*, 173; 2.) če je besedilo v narekovaju in navajamo iz revije ali zbornika, je najprej začetnica imena in priimek avtorja, nato naslov članka oziroma razprave v ležeči pisavi, za vejico dodamo »v:«, nato v ležeči pisavi naslov revije ali zbornika, sledi letnik in v oklepaju letnica, vejica in stran, npr.: J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273. Ko drugič navajamo isti članek oziroma razpravo, postopamo kot pri navajanju iz knjige, npr.: J. Krašovec, n. d., 173. Če večkrat navajamo različne članke oziroma razprave istega avtorja, postopamo kot pri knjigi, npr.: J. Krašovec, *Prelomitev in obnova zaveze v 2 Mz 32-34*, 197. Če se vsaka številka revije številči na novo, je treba za letnico in ločilom (vejica) navesti številko zvezka, na primer: S. Večko, *človek v središču ali na robu stvarstva?*, v: *Tretji dan* 33 (2003), št. 3, 2-7; 3.) če besedilo ni v narekovaju, pred

navedkom dodamo »Prim.« z veliko začetnico, npr.: Prim. J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273.

Enako ravnamo pri navajanju bibliografije, le da je zaradi abecednega reda na prvem mestu priimek in nato začetnica imena, npr.: Oražem France, *Leto Kristusove skrivnosti*, Zbirka božje okolje 17, Ljubljana 1989. Ali: Stres A., *Človek in njegov Bog*, Mohorjeva družba, Celje 1994. Ali: pri članku npr.: Krašovec J., *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 270-285.

Številka opombe v besedilu je vedno za ločilom, naj bo pika ali vejica ali narekovaj. Na koncu opombe je končno ločilo.

Če navajamo iz interneta, in sicer to velja za dela, ki so objavljena samo na internetu, navedemo ustrezni popolni naslov dokumenta – URL (*Uniform Resource Locator*) z datumom izpisa. Če je na dokumentu napisan datum objave, potem zapišemo navedeni datum, če pa ne, navedemo datum izpisa s spletne strani. Primer: Reinermann H., *Electronic Government - Anticipating the Tide of Change*, URL=<http://www.ocg.or.at/confpaper/tc/reinermann/paper.html;internal&sk=ROBOT>«. 6. 8. 1988.

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.

Metodološka navodila veljajo do konca tega leta. V prihodnosti se bo v *Bogoslovnem vestniku* postopoma uvedla nova metodologija pri navajanju. v tej številki novi metodologiji sledijo trije članki, in sicer članek Antonije Zardije Kiš, *Hrvaška glagolska dediščina v Sloveniji*, članek Barbare Simonič, *Antropološko-psihološke in teološke osnove prenašanja vrednot: zgodnja navezanost na starše in temelji religioznosti*, in članek Katarine Kompan Erzar, *Vloga primarnih odnosov in navezanosti v razvoju posameznika*. O spremembah bomo pisali v eni naslednjih številkih, sodelavce/ke pa bomo o tem obveščali že ob vsakem dospelem prispevku.

Rokopis izvirnega znanstvenega članka naj načeloma ne presega ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave ne obsegajo več kot 10 strani (20.000 znakov), poročila ne več kot 5 strani (10.000 znakov), ocene knjig ne več kot štiri strani (8.000 znakov).

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo.

Na »online« verziji *Bogoslovnega vestnika* (<http://www.teof.uni-lj.si/bogoslov.html>) je mogoče objaviti tudi članke/dokumente, ki jih ni mogoče v celoti objaviti v tiskani različici, če bi bila besedila na primer predolga. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Elektronska verzija ne nadomešča tiskane, pač pa je mogoče v dogovorjenem času uporabljati elektronske pripomočke in si napraviti separate za osebno rabo.

Vse rokopise in knjige, ki se priporočajo za recenzijo, se pošilja na naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, **Bogoslovni vestnik**, Poljanska 4, 1000 Ljubljana, v elektronski obliki pa na naslov: [anton.mlinar@guest.arnes.si](mailto:anton.mlinar@guest.arnes.si).

