



2018 3/4

Vseбина

UVODNIK

- 3 Rok Blažič: Govorica Cerkve med hribi in morjem

VERA IN RAZUM

- 5 Sergij Valijev: Nekaj besed o Gadamerjevem članku Estetska in religiozna izkušnja
7 Hans-Georg Gadamer: Estetska in religiozna izkušnja

SVETO PISMO

- 17 Maja Šumrada: Individualizem

PATRISTIKA

- 34 Jan Dominik Bogataj OFM: Ambroževa grška pnevmatologija
41 Ambrož Milanski: O Svetem Duhu I. 140-155

KRISTJAN V JAVNOSTI

- 44 Mojca Belcl Magdič: Spolnost, duševno zdravje in družbeni pritiski

GOVORICA CERKVE

- 55 Božo Rustja: Več kot besede
63 Andrej Šegula: Koncilske besede kot smernice za novo evangelizacijo
72 Cecilija Oblonšek: Govorica Cerkve v liturgiji in premagovanje komunikacijskih ‚vozlov‘ znotraj obredja po zadnjem cerkvenem zboru
83 David Kraner: Katoliška govornica pred sodobnimi izzivi

KRŠČANSKO LEPOSLOVJE

- 92 Staromodna Zoe
98 Karin Petko: Jezus že ve

KRŠČANSTVO PO SVETU

- 104 Nejc Drnovšek: Verski stiki med mongolskim imperijem in starorusko pravoslavno Cerkvijo

CERKVENA ZGODOVINA

- 112 Dejan Pacek: Izjava o verski svobodi *Dignitatis humanae*

CERKVENA GLASBA

- 123 Liturgična glasba po II. vatikanskem cerkvenem zboru
125 Joseph Thirouin: Med esteticizmom in pragmatičnostjo: vprašanje gregorijanskega petja in izkušnja samostana Keur Moussa
128 Nicolas Troussel: Vprašanje večglasja pri bogoslužju

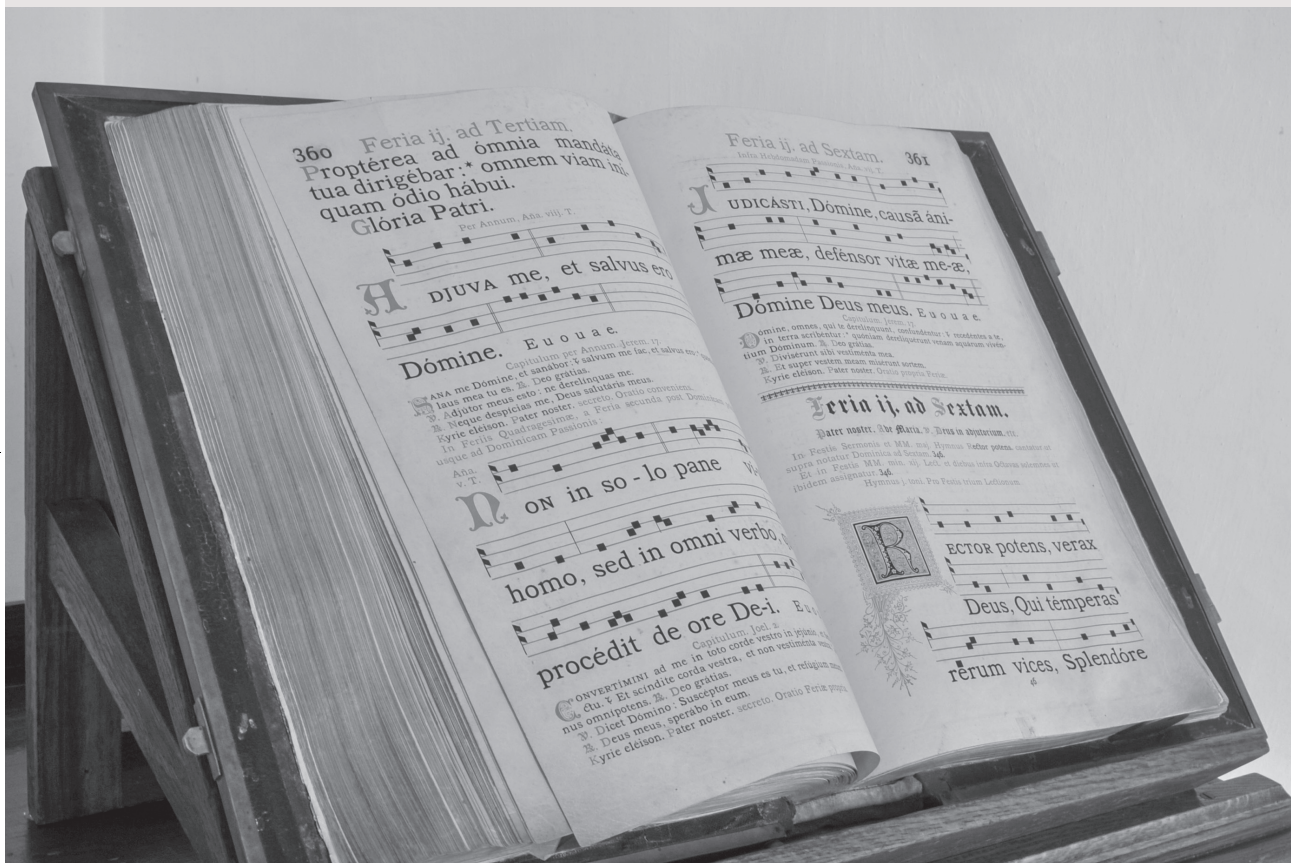
POROČILO

- 133 Nina Ditmajer: Mati Margareta in šolske sestre: 200-letnica rojstva matere Margarete Puhar

PRESOJE

- 135 Andrijan Lah: Slovenski književniki in književnice v komunističnih zaporih
138 Kako naj bi pridigali v 21. stoletju?: Erik Flüge, Žargon prizadetosti: kako Cerkev umira zaradi svojega jezika

»Glasbeno izročilo vesoljne Cerkve predstavlja zaklad neprecenljive vrednosti, vzvišen nad druge izraze umetnosti.« (B 112)





ROK BLAŽIČ

Govorica Cerkve med hribi in morjem

Dva rahlo naglušna gospoda se pogovarjata o tem, kaj bosta počela za konec tedna. Prvi pravi: »Grem v hribe!« Drugi odvrne: »A, nisem vedel, da loviš ribe!« Ta preprosta, neštetokrat slišana šala dobro oriše težave, ki nastanejo pri komunikaciji. Tudi če se dobro slišimo, se ljudje med seboj pogosto ne razumemo. Komunikacijski šumi vseh vrst so nepogrešljiv element vseh komičnih zvrsti. A medtem ko so nesporazumi ponavadi komični, so ravno tako pogosto tudi tragični, ali pa oboje hkrati. Komunikacija načeloma gradi *communio*, skupnost, a jo ravno zaradi svoje nezadostnosti vedno lahko tudi poruši. Človeški govoric nekaj manjka, kot da bi se pod babilonskim stolpom, ko so se pomešali jeziki, porušila tudi njena notranja skladnost, brez katere samo tipamo za pomenom besed drugega.

Vse to zadeva tudi govorico Cerkve, v kolikor je človeška. Čeprav Cerkev posreduje Božjo besedo, pa mora za to uporabiti človeške besede, mora komunicirati, posredovati neizrekljivega Boga v izgovorjeni besedi. Zato je razpeta med (po) polnostjo pomena Božje tišine in glasno pomensko razpršenostjo človeške ulice ali trga, kjer vsakdo želi priti do besede, a malokdo koga posluša. Šalo iz začetka lahko v tem smislu beremo kot metaforo. Po eni strani se Cerkev dviga 'v hribe', se umika na goro Božje navzočnosti, kjer tišina narekuje visoko pesem Božje ljubezni. Te razodete besede ljubosumno varuje, saj so njeno najdragocenejše imetje. Ko časti Boga, mu iste besede vrača, jih usmerja nazaj v nebo in se s tem pridružuje zborom angelov. Po drugi strani pa je Cerkev po sledih apostolov poklicana, da 'lovi ribe', k ribolovu človeških duš, pri čemer je njena glavna mreža prav beseda. Toda izkaže se, da so vzvišene, tihe gorske besede na glasni obmorski tržnici nesliš(a)ne. Zato jih mora znati prevesti, jih pretopiti v človeško govorico, stopiti na ulico, vpiti, če je treba, ali pa le reči pravo besedo na pravem mestu. Tržnica zahteva konkretno govorico, barvito in življenjsko, neposredno in pristno. Vsak prevod je res lahko izdaja, po italijanskem reku *traduttore, traditore* (prevajalec, izdajalec); lahko pa je tudi *traditio*, prenos besede naslednji generaciji, ki ne ve, kaj početi z besedami starih.

Ko Cerkev govori ljudem o Bogu, je v skušnjavi, da enostavno pozabi, koga ima pred sabo in spregovori v svoji notranji govoric, v besedah svoje intimne komunikacije z Bogom. Namesto o Bogu v človeškem življenju govori o človeškem življenju v Bogu. Namesto o rojstvu in smrti, bolečinah in radosti, veselju in





žalosti, govori o zveličanju in pogubljenju, večnem ognju in večni slavi. Kar je dobro, ko je človek že na gori. Ko je ob morju, se ga te besede ne dotaknejo. Je tako, kot bi vrgel trnek med gorske pečine in čakal, da zagrabi riba. Poleg tega le malokdo zdrži ves čas na višini. Prej ali slej se spusti v dolino, trgovat, obdelovat polja, iskat družbo. S seboj ponese kako vzvišeno besedo, ki jo počasi preglasi hrup. Vsi potrebujemo besede, s katerimi nas sredi ulice, sredi življenja ulovi tista neizrekljiva Tišina.

Človeški govorici nekaj manjka. In vendar je Bog v njej razodel svojo Besedo. Pri metafori, ki smo jo uporabili za razpetost cerkvene govorice, smo pozabili na ključno – govorca. Če si zamislimo nadaljevanje šale, si lahko predstavljamo, da sta stara prijatelja mirno, ne da bi se sporekla zaradi nesporazuma, odšla na pijačo. Komunikacije ne sestavljajo samo besede, ampak tudi osebe, ki stojijo za njimi. Morda še posebej pri besedah, ki so zares pomembne: pomislimo, kakšna razlika, če npr. o pravičnosti govori skorumpiran politik ali neutrudni prostovoljec, ki dela z brezdomci. Razkorak med besedami in dejanji je morda največja komunikacijska ovira. Še posebej pri vzvišenih, dragocenih besedah. Ko Cerkev izgubi verodostojnost, izgubi tudi možnost posredovanja vere. In pozor, Cerkev smo mi, vsi krščeni, in po nas pridobiva ali izgublja verodostojnost. Mi se vzpenjamo na goro, poslušamo Besedo in jo nosimo v dolino, da bi ujeli koga v njeno mrežo, če se nam prej ne raztrga. Mi smo odgovorni za komične ali tragične izide nesporazumov, do katerih neizbežno prihaja, ko človek poskuša nekaj posredovati drugemu človeku. Pri tem imamo veliko prednost. Oznanjamo namreč tistega, ki človeški besedi vrača njeno skladnost. Jezus Kristus je uskladil Božje in človeško, goro in morje, tvoje besede in besede tistih, ki jih imaš rad. Ne glede na preference za preživljanje prostega časa ob koncu tedna.

V naslednji številko bomo govorili o krščanstvu in politiki.
Vabljeni k prebiranju!





SERGIJ VALIJEV

Nekaj besed o Gadamerjevem članku Estetska in religiozna izkušnja

Značilnost zahodnega duha je, da razlikuje med religijo, umetnostjo in filozofijo. Te sicer lahko obravnavajo isto temo, a vendar na drugačen način. Tako na primer o krivdi in odpuščanju, ki sodita med temeljne pojave (krščanskega) verskega življenja, govorita poleg religije tudi umetnost in filozofija, a ne na enak način. Ugotovimo lahko, da so se na zahodu znotraj vsake izmed teh izoblikovali različni načini govora. Nemški filozof Gadamer se v svojem članku osredotoči na religiozni in umetniški govor, ki odgovarjata religiozni in estetski izkušnji. Tesno povezavo izkušnje in govora, v katerem se ta skuša izraziti, razjasniti in posredovati, omeni Gadamer takoj na začetku članka: »Kot vsaka izkušnja se tudi estetska in religiozna izkušnja želita izraziti v besedi.« Tu je na mestu opomba, da Gadamer razume ‚estetsko izkušnjo‘ predvsem kot doživljajne umetniškega dela in ne kot izkušnjo lepega nasploh. Vprašanje, ki je kot na dlani, je, kako to, da je zgolj v zahodnem pojmovanju sploh prišlo do razlikovanja med estetsko in religiozno izkušnjo, kako to, da sta se le na zahodu izoblikovala religiozni in umetniški (oziroma pesniški) govor, ki se med seboj razlikujeta. In če se razlikujeta – v čem je njuna temeljna razlika?

Gadamer pokaže tu na grško kulturo, predvsem pa na krščansko vero – prav ta naj bi namreč ključno prispevala k temu razlikovanju. Temelj krščanstva, tako kot tudi judovstva in islama, so besedila, prek katerih nam je posredovano božje razodetje. Zato je bistveni del Gadamerjeve analize ta, da pokaže, kako se sveto besedilo – nemški filozof se osredotoči na Novo zavezo – razlikuje od preostalih vrst besedila.

Prva skupina besedil so tista, pravi Gadamer, ki napotijo na to, kar je bilo prvotno izrečeno: »Očitno je, da želi in mora govorec in ne besedilo ponovno spregovoriti, ko

preberem njegov zapis.« Tako denimo obvestila na oglasni deski ali zapiski s predavanj le nadomeščajo govorjeno besedo. Zapisana beseda je namenjena le temu, da ponovno ‚slišimo‘, kar je bilo prej izgovorjeno.

V drugo skupino pa spadajo književna dela, ki, nasprotno, spregovorijo sama iz sebe, iz svoje notranje sklenjenosti in samostojnosti. Taka besedila Gadamer imenuje tudi ‚eminentna besedila‘. Književno delo tako obstaja tudi brez povezave s tistim, ki ga je napisal oziroma ‚izgovoril‘. Poleg tega pa je pomemben tudi nek drug vidik samostojnosti književnega dela, in sicer, da je književno delo





razumljeno kot tako in ne več kot del religioznega kulta. Ta pomemben korak do samostojnosti besedila se je zgodil v grški kulturi: tako se je na primer tragedija razvila v sebi zaprto besedilo in je bila tudi tako razumljena, kljub temu da je bilo njeno izvajanje vključeno v slovesnosti na čast bogu Dionizu.

Za razliko od homerskega ali heziodskega epa, ki posredujeta ogromno mitološke snovi iz davnih časov, je Stara zaveza, ki popisuje zgodovino izvoljenega ljudstva, predvsem listina o zavezi z Bogom. Ta sveta knjiga, ki pripoveduje o zgodovini judovskega ljudstva, je namreč združevala judovsko skupnost kot nekakšna njena ustanovna listina. Če je torej za Staro zavezo značilna nekakšna pogodbeno zvestoba, postavi Nova zaveza v središče odrešenjsko obljubo. Ta obljuba, ki je naslovljena na vsakogar, postane v resnici obljuba šele, ko je sprejeta. Verjetno bi lahko podobno rekli, da ‚veselo oznanilo‘ postane zares veselo šele tedaj, ko je sprejeto. Zato sodi v samo bistvo krščanskega oznanila oznanjevanje drugim, ki tega oznanila še ne poznajo. Pri predajanju oznanila drugim pa je treba upoštevati dvoje: najprej moramo sami razumeti pomen oznanila in nato moramo ta pomen smiselno predati naprej. Zato pravi Gadamer o oznanjevanju: »Kdor to počne tako ‚nesmiselno‘, t. j. dobesedno in ne glede na okoliščine, da dobi oznanilo v dejanskem položaju celo napačen smisel, v bistvu ne oznanja.« V oznanjevanju tako korenini religiozni govor od prevodov Svetega pisma v ljudske jezike do verske spodbude ali pridige.

Da bi zdaj naposled pojasnili temeljno razliko med religioznim in umetniškim govorom, je treba upoštevati razlikovanje med pojmom znamenja in simbola, kot ga je v svojem članku uvedel Gadamer. Simbol lahko pojmuje na dva načina. Po eni strani je za nemškega filozofa simbol tisto, v čemer se neka skupnost prepozna in okrog česar se združuje – pomislimo samo na simbol križa ali ribe v krščanski skupnosti. Po drugi strani »pa simbolna moč umetniškega dela ni definirana s tem, da bi kazala na nekaj skupnega,

temveč s tem, da s svojo sporočilnostjo ozavešča nekaj kot skupno«. Tudi umetniško delo je torej neke vrste simbol, v katerem prepoznamo sami sebe, svojo življenjsko zgodbo ali pa to, kar se nam sicer ni, a bi se nam lahko zgodilo. Spomnimo se samo osrednjega pomena prepoznanja (anagnorizma) v antični tragediji ali pa tiste izkušnje ob branju književnega dela, ko se nam zdi, kot da beremo lastne misli, morda še celo jasneje izražene, kot jih lahko izrazimo sami.

Nasproti simbolu, kjer prepoznamo nekaj skupnega (ali nekaj kot skupno), postavi Gadamer znamenje. Znamenje je v samem bistvu osebno, znamenje je znamenje zame, znamenje postane v resnici znamenje šele tedaj, ko kot njegov naslovnik razumem njegov pomen. Za znamenje je torej značilno, da sam razumem njegov pomen, ki pa ga ne morem v celoti posredovati drugim: »...nič, na kar bi se človek lahko skliceval, nič, kar so pač vsi videli, a vendar take vrste, da smo gotovi glede znamenja, ki smo ga prejeli.«

Krščansko oznanilo ne želi biti simbolna oblika prepoznanja, temveč predvsem postati znamenje. Križ je sicer simbol krščanske skupnosti, je tisto, kar prepoznavamo kot skupno celotnemu občestvu, a vendar je križ predvsem znamenje, ki nagovarja človeka v njegovi notranjosti – križ postaja znamenje zame. Ne gre za to, da bi ob križu prepoznal tisto, kar se lahko zgodi vsakomur. Ne gre niti za to, da bi sveta besedila govorila sama iz sebe kot književno delo. Gre za to, da oznanilo o ‚nemogoči možnosti‘ Kristusovega vstajenja postane znamenje zame. In v tem ne morem prepoznati nečesa, kar se je ali bi se lahko zgodilo meni ali drugim. To je znamenje pred vsakim simbolnim prepoznanjem, je razkritje do tedaj zastrtega obzorja, je dejanskost nemogoče možnosti.





HANS-GEORG GADAMER

Estetska in religiozna izkušnja¹

Kot vsaka izkušnja se tudi estetska in religiozna izkušnja želita izraziti v besedi. Temu ustreza izvorni pomen grških izrazov: poezija je ‚delanje‘ prek besede in teologija je »govorjenje« o božjem. Vendar ne smemo preprosto predpostaviti, da gre za govor dveh vrst, za pesniški oziroma religiozni. Vsakdo, ki pozna grško ‚teologijo‘ in poezijo, ve, da ni mogoče tako jasno razlikovati med pesniškim jezikom in mitološkim izročilom. Kajti zgolj pesniki so nam posredovali mitološko izročilo. Še manj lahko vprašanje, ali gre za pesniški ali religiozni jezik, postavimo na primer indijski ali kitajski tradiciji, kjer se težko vprašamo celo, ali je to pesništvo, religija ali filozofija. Očitno je, da je posebnost razvoja zahodnega duha to, da je tu prvič, gotovo v povezavi s prebujenjem znanosti in filozofije, prišlo do soočenja z religiozno in s pesniško tradicijo, kar je naposled privedlo do razlikovanja med pesniškim in religioznim govorom. Vendar pa vprašanja o odnosu med pesniško in religiozno izkušnjo oz. med različnima načinoma govora, ki sta v teh zakoreninjena, ne moremo obravnavati brez ozira na njun zgodovinski okvir, ampak moramo pri tem izhajati iz naše, zahodne krščanske tradicije.

Nadalje menim, da se to vprašanje sploh lahko zastavi zaradi tega, ker z judovsko-krščansko tradicijo prvokrat nastopi religija svete knjige, tako da dobi beseda *die Schrift*² kanonsko veljavo, kakor se s *Scripture* v angleščini že brez dodatnega pojasnila razume Biblija. Tako sta torej za nas s pojavom te oblike religije v tradiciji, kjer se gibljemo – kakor se gibljemo tudi znotraj ‚humanistične‘ dediščine Grkov in Rimljanov – ne samo filozofija in religija, temveč tudi poezija in religija stopili vsaksebi, s čimer je bila celotnemu literarnemu izročilu klasične antike kot ‚poganskemu‘ odvzeta lastna težnja

po resnici. Tu opazimo, da naše vprašanje ni samoumevno. Nesmiselno bi se bilo namreč spraševati, ali je bil Lao Ce bolj pesnik, verski oznanjevalec ali filozof.

Ukvarjali se bomo torej z vprašanjem, ki je nerazumljivo brez določenega predrazumevanja, ki ga je potrebno razjasniti. Tedaj ko obravnavamo govor in pisano besedo (*Rede und Schrift*), imamo pred seboj hermenevtično temo. ‚Hermenevtika‘ je beseda, ki je postala v osemnajstem stoletju zelo običajna, a je nato za stoletje skoraj izginila. Takrat je bila to že celo beseda pogovornega jezika. Tako so govorili na primer o ‚hermenevtiki‘ človeka,





ki se lahko tako vživi v drugega, da zazna tudi tisto, česar ta ni izgovoril. Še Schleiermacher, utemeljitelj splošne hermenevtike, se vedno znova sklicuje na to, da je umetnost hermenevtike tako rekoč nepogrešljiva za družbeno življenje. »Kdo bi se mogel,« pravi, »družiti z nadvse učenimi ljudmi, ne da bi jih poslušal tako, kot beremo med vrsticami zahtevne in zgoščene spise? Kdo ne bi hotel natančneje premisliti o pomenljivem pogovoru, iz katerega lahko sledijo pomembna dejanja, in posebej izpostaviti njegovih najpomembnejših točk?«

Hermenevtični dar (*die hermeneutische Gabe*) tako ni nič drugega kot to, da lahko razumemo tudi tisto, kar se nam zdi težko razumljivo in tuje.

V našem življenju naletimo na to resnično težavno nalogo povsod tam, kjer gre za to, da si pustimo nekaj dopovedati (*sich etwas sagen zu lassen*). Nikoli zaključena naloga v življenju vsakega posameznika je, da se tega zadostno nauči. A tudi če pustimo ob strani to prepreko samoljubja, lahko z gotovostjo rečemo, da so z nalogo razumevanja povezane določene težave. Ta naloga se zastavlja še posebej tam, kjer naj bi znova spregovoril zakrneli, v zapisanem okameneli jezik. Razumevanje besedil in vsega tistega, kjer nastopa pisana beseda (*Schriftlichkeit*), je težavno, saj je treba besedilo ponovno pripraviti do tega, da nam spregovori.

Gotovo pri tem ni odločilno zunanje dejstvo, da je nekaj zapisano. Sicer je res, da zahteva vsaka oblika pisane besede preobrazbo v govorno. Običajna raba pisane besede (*Schrift*) tako ali tako usmeri na prvotno izrečeno. Besedilo v tem smislu sploh ne zahteva, da bi spregovorilo iz sebe. Očitno je, da želi in mora govorec in ne besedilo ponovno spregovoriti, ko preberem njegov zapis. V primeru ‚literarnih‘ besedil (v najširšem pomenu) pa prav gotovo ni govorec tisti, ki naj znova spregovori, ampak besedilo, novica ali sporočilo. Težava zase je, kako se lahko to zgodi. S pravico govorimo o *umetnosti pisanja*, če uspe, da pesništvo in literatura ‚govorita‘. Vprašamo

se, kaj stori umetnik peresa, da njegovo besedilo govori iz sebe, tako da ne mislimo več na to, da bi se vrnili k izrečeni, živi besedi. Pri verskih besedilih našega judovsko-krščanskega izročila je položaj seveda drugačen. Kar nam govori v Svetem pismu, ne temelji najprej na umetnosti pisanja, temveč na avtoriteti Sinagoge ali Cerkve, ki tam govori.

Tako imamo opraviti z dvema vrstama besedil, če želimo analizirati razliko med pesniškim in religioznim govorom. Pozorni moramo biti na to, kar je prisotno v teh dveh vrstah govora. Tu je najprej besedilo, ki ga imenujemo ‚literatura‘ v ožjem smislu in ki sem ga sam poimenoval ‚eminentno‘ besedilo.³ To niso kakršnikoli zapiski s predavanj ali pismo, ki ga napišemo namesto ustnega sporočila. V teh primerih ni namen zapisanega nič drugega, kot da usmeri nazaj na prvotno izrečeno. Eminentno besedilo pa beremo kot besedilo, tako da smo naravnost opozorjeni na to, da je zapisano.

Sicer je treba priznati, da jezikovna raba ne pozna besede ‚besedilo‘ samo v primeru eminentnih besedil. Kajti s tem nikakor ni mišljeno svobodno področje ‚literature‘, ampak le ‚tehnična‘ določitev govora z zapisanim, ki podeli nazivu, predpisu ali pravnemu besedilu normativno veljavo. Nasprotno pa je literarno besedilo stekano tako, da si je samo v sebi samozadostno. Takšen govor mora biti kot besedilo, *znotraj sebe*, tako trdno povezano, da ‚obstaja‘ v samem sebi in se ne obrača več k prvotnemu govoru. Tam, kjer se to zgodi brez temeljne povezave s pravniško ali cerkveno prakso, je besedilo ‚avtonomno‘.

Na začetku smo dejali, da je znotraj grškega izročila nemogoče ločiti poseben pesniški in religiozni jezik. Seveda je takrat obstajal kult in v njem jezikovne oblike izražanja. A religiozno izročilo Grkov, kot ga poznamo, se je izražalo prek poezije. Imenujemo ga mitološko izročilo, ker ne pozna nobene druge potrditve resničnosti, kot je to, da je bilo pripovedovano. Na začetku stojijo zgodbe bogov in junakov. Pripovedovanje zgodb o njih je vedno neka nova interpretacija. V tem





obstaja svoboda pripovedovanja. Ta lahko vključuje celó kritiko bogov, ki jo najdemo pri velikih grških pesnikih po epski dobi, kot je denimo kritika obnašanja homerskih bogov. Nerazvezljiva enotnost religioznega in pesniškega govora se nenazadnje kaže v tem, da ostaja celo kritika pesnikov s strani grške filozofije v bistvu še teologija. Platonova izredna sposobnost izoblikovanja mitov iz mešanice tradicionalnih religioznih motivov in filozofskih pojmov pač ustreza temu, kar je značilno za to celotno izročilo: mešati resnično in zmotno, biti vedenje o višjem in hkrati svobodna igra.

Na začetku samorazumevanja grškega pesništva stoji Heziodov proemij, v katerem se pesniku prikažejo muze in mu obljublja, da ga lahko naučijo mnogo zmotnega in mnogo resničnega. Iz teh verzov govori nekaj posebnega, kar ne zavezuje. Za tistega, ki jim zna prisluhniti, ni dvoma, da muze vedno govorijo oboje, resnično in zmotno (muza si pridrži svobodo). Problem se očitno nahaja že tu: kakšna je ta težnja po resnici, če nastopa v paru s svobodo izmišljanja? To vprašanje nam je dobro poznano. Ne smemo se pustiti zavesti modernističnemu pojmu estetskega ali zgolj pesniškega (*des Nur-Dichterischen*), kot da bi bilo kdaj drugače. Pesništvo namreč ne obstaja nikdar zgolj v formalni spretnosti dobro zvenečega jezikovnega oblikovanja, temveč v tem, da privede do izraza tisto, kar želi biti resnično. To sem v svojih raziskavah poimenoval z ne preveč lepim izrazom ‚estetsko nerazlikovanje‘ (*ästhetische Nichtunterscheidung*)⁴. K bistvu pesniškega razumevanja spada, da *exergasia*, način izdelave – beseda pripada grškemu slikarstvu – ni posebej upoštevana. Nasprotno se prek jezikovno-formalnega oblikovanja posreduje vsebina, ki je povzdignjena v oprijemljivo, nazorno prisotnost, ki nas povsem preveva.

Na tem mestu se ponovno vprašamo, kako izgleda to pri Grkih. Kakšen je položaj mita med pesništvom in resnico? Pri mitu je ključno pripovedovanje⁵. Pripovedovanje pa je v sebi odprto, nezaključeno dogajanje, ki se

nikoli ne izčrpa. Pripovedovalec, ki ne zbujata vtisa, da bi vedno lahko še naprej pripovedoval, ni pripovedovalec. To pa pomeni, da se, če se o božjem govori prek pripovedi, prekorači tisto, kar je bilo v resnici izrečeno, in približa temu, kar leži onkraj pripovedi same. Območje božjega, o katerem se pripovedujejo zgodbe, se pravi obnašanje bogov, povezave ljudi in junakov z bogovi, daje neskončno vrsto zgodb, katerih izraz je epska zvrst književnosti.

Menim, da je klicanje k bogovom (*Anrufung*), morda bi lahko dejali imenovanje (*das Nennen*), tesno povezano s takšno uporabo jezika. Kajti to imenovanje se vsaj v smislu, kakor ga uporabljam v povezavi s klicanjem k bogovom, ne sme zamenjati s tistim imenovanjem, ko je Adam prejel stvarstvo v posest in dal imena vsem stvarjem. Izkušnja, o kateri je govora tukaj, je izkušnja klicanja, s katerim se človek obrača na Boga. Homer priča o tem, da smrtniki sicer kličejo bogove z imeni, a se obenem zavedajo, da ne vedo, ali jih kličejo s pravimi. »Zevs ali kakorkoli želiš biti imenovan ...« je ena izmed običajnih fraz epskega nagovarjanja. Tudi takšno klicanje kaže onkraj tega, kar vemo, in omogoča, da postane vidno tisto, kar nam z našimi pojmi ni dostopno in kar se nikakor ne zlije s tem, kar poznamo. Ne glede na to pa je veselje do imenovanja, ‚naštevaje‘ imen bistveni trenutek v ‚epski‘ drži ‚pripovedovalca‘, kar je jasno vidno pri Homerju in Heziodu.

Če strnjeno predstavim korak k ‚literaturi‘, ki ga stori takšno mitološko, pesniško izročilo, potem je to korak od pripovedi h književnemu delu. Pojem dela in umetniškega dela seveda ni brez težav. Kot je znano, se v današnji napredni estetiki poskuša odstraniti pojem umetniškega dela. Menijo, da ni odvisno od umetniškega dela samega, ali pusti ‚uporabniku‘ razdaljo motrenja in užitka, temveč od dogodka enkratnega srečanja in sunka, ki ga ob tem prejmemo. Kljub temu menim, da obstaja hermenevtična podlaga za to, da delo⁶ ostane delo. K umetniškemu delu namreč spada to, da lahko to delo, *ergon*, označimo kot ‚lepo‘, ‚neposredno‘, ‚zgovorno‘. V religioznem kultu





kot takem pa ne obstaja takšen prehod k delu. Obred, slavnost, oblike in obrazci religioznega vedenja se ponavljajo, so trdni in nespremenljivi, ker tako narekuje navada. Tu človek ne more zavzeti razdalje, ki bi omogočala sodbo, ampak se spoji z izvajanjem. Pač pa imajo tudi mobilni,⁷ skladateljevo navodilo glasbenikom, naj nekaj zaigrajo na določen način, enkratni ples, ki ga občudujemo kot mojstrskega, ali orgelska improvizacija svojo identiteto in so lahko ‚dela‘. Ta nam lahko predstavljajo nekaj ‚lepega‘, kakor tudi ‚praznega‘ in ‚nepomenljivega‘. Čeprav smo jih morda le enkrat videli in slišali, lahko sodimo o njih. In ravno s tem se oblikuje delo. Takšen prehod od ponavljajočega se izvajanja do ‚dela‘ se je korak za korakom vršil v grški književnosti in se naposled zaključil z zasukom k besedilu, k prebranemu delu. Spremljamo lahko, kako se oblike pesniško-religioznega govora, v katerih ne moremo ločiti pesniškega od religioznega, povzdignejo do oblike dela (*Werkgestalt*), bodisi v rapsodičnem izvajanju, ki gotovo ni bilo več kult, bodisi v plesu ob zborovski liriki, nedvomno vzeti iz *nomoi* dnevnih kulturnih opravil. Tako predstavlja tragedija, o kateri vsi vemo, da je bila igra, kljub temu, da je bila vključena v skupni okvir religioznih postav, v sebi zaprto prireditev, o kateri je sodila žirija. Tu smo torej že na poti do avtonomije besedila, tako da prehod v resnično napisano in v zgolj prebrano ni presenetljiv.

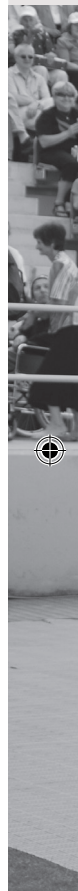
Kaj pa je pravzaprav mišljeno s tem, da nekaj postane ‚literatura‘, torej da je nekaj tako zelo postalo delo ali besedilo, da lahko spregovori kot tako, kot ‚literatura‘? Da je delo, ki mora znova spregovoriti, resnično postalo neodvisno – in ne avtor kot govorec – se kaže v tem, da vsako umetniško podajanje, tudi lastno govorjenje bralca ali avtorja, ohranja neko nezadostnost. Eminentno besedilo se ne ocenjuje glede na način, na katerega je bilo prvič ali izvorno izgovorjeno. Vedno je nekaj neprijetnega v tem, ko pesnika slišimo deklamirati njegova lastna dela. Zakaj neki ima točno *ta* glas, zakaj ravno tako naglašuje? Mojemu notranjemu ušesu ne more v polnosti

zadoščati nobeno možno govorjeno izvajanje.⁸ Besedilo je namreč pridobilo idealnost, ki se ne more docela prekriti z nobeno izvedbo.

Problem teatra, ‚reprodukcije‘ v smislu scenskega izvajanja, je spet nekaj drugega, a vendarle potrjuje idealnost ‚literature‘. Tu vstopi v igro nova plast dejanskosti kot neka-kšna druga stvaritev. Tudi dramsko besedilo ostane zaradi idealnosti svoje literarne oblike merilo takšne ‚druge‘ stvaritve. Pomislimo na dojetje neke vloge na robu manevrskega prostora, ki ji je dan z besedilom. To je zapleten problem prekrivanja ene idealnosti z drugo, kar bi bilo potrebno podrobneje obravnavati. A izpeljal bi le neko splošno posledico ‚zgovornosti‘ idealnosti besedil, ki ne ustrezajo nobenemu govorniku. Kajti ideal tega, da besedila spregovorijo, ima za zadnjo posledico neprevedljivost.

Kot na dlani je, da se pred vsem, kar je sicer napisano ali posredovano prek pisane besede, ‚literatura‘ odlikuje v tem, da je odvisna od svojega jezikovnega pojava in ne le od ‚smisla‘. Prevod literarnih besedil je literarno-pesniška naloga, ki lahko uspe le približno. Skrajna točka ‚literature‘, ki se bliža popolni neprevedljivosti, je ideal *poésie pure*, simbolistične lirike. Ta predstavlja skrajnost jezikovnega oblikovanja, kjer izvajanje pretehta vsebino. To, da pomen in zven vsak s svoje strani ohranjata ravnotežje, in sicer tako, da uspeša doseči enotnost govora brez vsakega drugega sintaktičnega sredstva, kar je bil na nek način Mallarméjev ideal, torej ne pomeni, da bi bil ogrožen ali odpravljen čut za enotnost govora. Po mojem mnenju je to nesporazum. A vendar pokaže ideal ‚čiste‘ poezije, da jezik govori v svoji polni čutni idealnosti, v kateri sta pomen in zven postala eno. Očitno je, da je tu izražanje pesniškega dela iz predliterarnega jezika pripovedi in pesmi dospelo do stopnje, kjer je ‚vse simbol‘.

Ob eminentno besedilo želim postaviti sveto knjigo, v kateri prazgodovina (*Urgeschichte*) postaja ‚listina‘ (*Urkunde*)⁹. ‚Listina‘ mora imeti tukaj poln pomen nemške besede, pomen veljavnega dokumenta. To je očitna



»V škofu je treba gledati velikega duhovnika njegove črede, saj od njega v nekem oziru izvira in zavisi krščansko življenje njegovih vernikov.« (B 41)





novost. Kakšno pričevanje z dokumentom je tu potrebno? Nobena izmed religij, ki jih poznamo iz naše zahodne tradicije, pravzaprav ni poznala pojma zmotnih bogov. Bogovi – to je bil obstoj ‚onkraj‘ vsakodnevnega, območje božjega, do katerega so iskale pot vedno nove interpretacije in pesniške ter filozofske zamisli. Predpostavka je bila pri tem enoznačna resničnost religiozne izkušnje: tuja ljudstva niso mogla ocenjevati nič drugega kot mogočno dejanskost božjega, tako da denimo sploh ni bilo nič posebnega vsem znano dodajanje bogov podrejenih ljudstev ali zavzetih mest k domačim rimskim bogovom. Vendar to ne priča toliko o državniški modrosti, kot se prek tega izraža nek povsem splošen odnos do univerzalnosti božjega, ki pa se spremeni z religijami razodetja. To besedno zvezo uporabljam le za judovstvo in krščanstvo, pri čemer puščam ob strani islam, katerega religiozni dokument predstavlja povsem poseben problem, ki ga ne morem obravnavati, ker žal ne znam arabsko. Obe religiji imata dokumente, ki ne samo pripovedujejo o zgodovini, temveč celo pričujejo zanjo. Prazgodovina izvoljenega ljudstva ne pripoveduje le zgodb o praveku, polnem božje bližine, kot se to zgodi v mitološkem izročilu drugih religij. Stara zaveza trdi, da je Božja beseda zakon, ki obvezuje in pomeni obljubo, utemeljeno na ravnanju po zakonu – božji srd in božja zvestoba namreč spadata skupaj. Pismo (*Schrift*), ki izpričuje pogodbeno zvestobo, odnos zakona ter pokorščine zakonu, je že v drugem stoletju pred Kristusom kot nekakšna ustanovna listina povezovalo judovsko religiozno skupnost.

Primerjajmo sedaj začetke krščanstva z zgodovino izraelskega ljudstva. Nova zaveza ni več pogodba takšne vrste. Namesto ‚postave‘ in ‚pokorščine‘ je treba tu reči po eni strani vera in po drugi *kerygma* – oznanilo. Bistvo obljube želim pojasniti zato, da bi prikazal odnos med poslanstvom in vero na profan način in ju tako postavil nasproti starozaveznemu odnosu postave in pokorščine. Obljuba sicer tudi obvezuje, toda ni kot

zakon, ki zavezuje druge, da mu morajo biti pokorni. Prav tako Nova zaveza ne vzpostavlja pogodbene zvestobe partnerjev pogodbe. Kdor namreč obljublja, prostovoljno sprejme obvezo, tako da je vsaka obljuba po svojem bistvu odvisna od svobode. Poleg tega, da njena izpolnitev ne more biti, kot pri pogodbi, samoumevno izsiljena s sodnimi sredstvi, postane obljuba v resnici obljuba šele, ko je sprejeta. Tako na primer rečemo nekemu, ki preveč obljublja in mu želimo dobro: »Tega nikar ne obljubljalj!« S sprejemom obljube nastane obvezujoča veljavnost, a ne zaradi protiusluge, temveč zaradi samega sprejema obljube. Menim, da je to dobra analogija za pojem vere. Evangeljsko oznanilo je svobodna in odprta ponudba, ki za tistega, ki jo sprejme, postane veselo oznanilo.

Če mi je dovoljeno, da tudi brez teoloških kompetenc opisujem stvari v tej obliki, lahko iz tega potegnem hermenevitičen sklep. Če je krščansko oznanilo takšen način svobodne ponudbe – svobodna obljuba, do katere nima noben človek kakršnekoli pravice in je naslovljena na vsakogar, potem je tistemu, ki je sam to oznanilo sprejel, naročeno, naj to oznanilo posreduje tudi drugim. Beseda ‚nasloviti/ sporočiti‘ (*ausrichten*) je zelo zanimiva. Oznanjati (*eine Botschaft ausrichten*) ne pomeni, da preprosto ponovimo oznanilo. Kdor to počne tako ‚nesmiselno‘, t. j. dobesedno in ne glede na okoliščine, da dobi oznanilo v dejanskem položaju celo napačen smisel, v bistvu ne oznanja. To je dobro poznan pavlihovski motiv. Oznanjevanje namreč zahteva, da smo razumeli, kaj želi oznanilo povedati. Zaradi tega mora biti predano naprej, a tako, da bo v pravi obliki dospelo do drugih. K oznanjevanju torej spada razumevanje in smiselno predajanje tega oznanila. Nazadnje pa to pomeni tudi, da oznanilo terja ‚prevod‘, in do te mere spada k bistvu krščanskega oznanila njegova univerzalna prevedljivost. Zapoved misijona krščanske Cerkve sledi iz značaja evangelija in če resnično razširjati oznanilo pomeni, da ga naslovniku predamo tako, da ga bo razumel, potem iz tega dejansko izhaja razumna in bistvena





posledica, da je bilo Sveto pismo prevedeno v ljudske jezike in da se je naposled evangelij pričel oznanjati v vseh jezikih. Zgodbe o Jezusu v grščini, nastanek latinskih prevodov, prevod v gotski jezik itd. so se držali te smeri, dokler ni nazadnje reformacijsko gibanje razširilo prevodov Biblije v ljudske jezike.

Po mojem mnenju je to temelj, na podlagi katerega se lahko določijo vse oblike religioznega govora in religiozne uporabe jezika v krščanski tradiciji. Vse oblike krščanskega bogoslužja, tako znotraj katoliškega kot protestantskega okvira, nenazadnje služijo nalogi, da bi razširjale paradoksalno oznanilo vere. Težka naloga, da si pustimo nekaj dopovedati, se tu zaostri do skrajnosti. Kajti poslano je neverjetno oznanilo, ki se ne navezuje na naravno samoumevnost smrti in nesmrtnosti, zveličanja in odrešenja. Krščansko oznanilo, nasprotno, terja nekaj, kar gre proti vsem naravnim pričakovanjem, ko ne sledi razumevanju zasluge in poplačila, krivde in kazni. Menim, da je Flacius,¹⁰ utemeljitelj protestantske hermenevtike znotraj wittenberške šole, zelo pravilno pokazal, da leži prav v tej posebnosti krščanskega oznanila temeljna naloga hermenevtike. Vse druge stvari, ki jih srečamo v Svetem pismu in nam zvenijo tuje, kot so na primer časovna oddaljenost jezika, slovnica ali določene zgodovinske okoliščine, zahtevajo gotovo določeno znanje, ki omogoči boljše razumevanje tujega, nenavadnega besedila. A prava naloga hermenevtike, ki jo zastavlja krščanstvo, leži v temeljni tujosti in osuplosti, ki sta lastni krščanskemu oznanilu. Vrh vsega tega sta odrešenje in sama vera razumljena povsem kot Božja milost, tako da *zasluge izgubijo svoj pomen*. To je usmerjeno proti vsakemu pričakovanju človeške narave in ker gre vedno le za eno, in sicer za vero, želijo biti vse oblike religioznega govora, na katere naletimo v krščanstvu, spodbuda k verovanju (*Glaubenshilfe*).

V protestantskem bogoslužju se to izraža z osrednjim položajem pridige, vendar so tudi vse ostale oblike krščanskega bogoslužja in konec koncev celotno cerkveno življenje

spodbuda k verovanju. Biti občestvo pomeni stati skupaj v veri, kar se je izrazilo v nauku o Svetem Duhu. Nasprotno pa je pridiga zaznamovana s tem, da je beseda nekega posameznika, ki se opredeljuje za veroizpoved Cerkve in govori kot priča vere ter njen spodbujevalec (*Glaubenshelfer*). Zato je pridiga pravzaprav višek krščanske retorike, v kateri eden govori več ljudem in jim poskuša posredovati sporočilo odrešenja.

Če sklenemo, lahko rečemo, da sta v krščanski tradiciji pesniški in religiozni govor dve različni vrsti besedila. To pa ne izključuje, da se lahko prek pesništva posreduje religiozna vsebina in obratno, da imajo religiozna besedila tudi pesniško-literaren vidik, zaradi česar se razlikujejo od drugih religioznih besedil. Tu se nam zastavlja še naloga, da nekoliko pojasnimo prepletanje obeh vidikov. V ta namen bi želel dopolniti pojem simbola, ki je tako za umetnostno teorijo kot fenomenologijo religije temeljnega pomena, s pojmom znamenja (*Zeichen*), ki mu želim dati nov pomen.

Simbol je to, prek česar nekaj razpoznamo in ponovno prepoznamo,¹¹ kar ustreza izvornemu smislu besede, ki je bila v rabi v antičnem uradniškem sistemu. Tudi o religioznih simbolih govorimo v podobnem smislu, saj se občestvo potrjuje s prepoznanjem lastnih simbolov. Nemška klasična estetika je dala pojmu simbola, ki je izviral iz krščanskega platonizma in postal običajen v novoveških navzkrižjih veroizpovedi, novo, univerzalno širino. S tem sledi izvornemu pomenu besede ‚simbol‘, ki pomeni tisto, v čemer je nekaj razpoznano in ponovno prepoznano, kar je bila denimo v okviru Cerkve vsebina vere. Nasprotno pa simbolna moč umetniškega dela ni definirana s tem, da bi kazala na nekaj skupnega, temveč s tem, da s svojo sporočilnostjo ozavešča nekaj kot skupno. »To si ti!« – ta izkušnja se lahko pojavlja v različnih oblikah od najstrašnejšega izraza tragičnega pretresa do neznatne pomenljivosti, od srečanja s kraljem Ojdipom do katere izmed Mondrianovih slik, ki nemo žarijo – vendarle





pa jim je nekaj skupno, in sicer prepoznanje (*Wiedererkennung*).¹² Umetniško delo nedvomno pripravlja nekaj takega kot prepoznanje, ki nam pomaga, da postanemo domači v svetu, in ki je človeku zastavljeno kot nikdar povsem rešljiva naloga njegovega obstoja.

A kako drugačna sta od tega oznanjevanje in mesijanska obljuba! Kaj pomeni v dogodku učlovečenja in v velikonočnem sporočilu prepoznanje v smislu »to si ti!«? Gotovo ne nekega nadaljnega koraka proti domačnosti človeka v svetu, kot ga daje še celo katarza s strahom in sočutjem v tragični otožnosti. V tem »to si ti!« ne nastopa neskončno bogastvo možnosti življenja in sveta, temveč ravno skrajna revščina tistega *Ecce homo*. Vzkliku je treba dati povsem drug poudarek: »To si ti!« – ta, ki je nemočno izpostavljen trpljenju in smrti. Spričo tega neskončnega odrekanja (*Verweigerung*)¹³ smrtnih muk mora velikonočno sporočilo postati oznanilo.

Simbolna struktura se zdi v obeh izkušnjah prepoznanja enaka. A vendar je slog poznavanja, na katerem v prvem in drugem primeru temelji prepoznanje, v jedru različen, kar je terjalo krščansko oznanilo samo. Kajti le krščanskemu oznanilu je lastno to, da preseže smrt s tem, ko oznanja trpljenje in smrt Jezusa kot odrešilno dejanje. Zaradi tega delujeta vzvišena slavnostnost in praznično povečevanje kulta mrtvih, ki so ga gojile stare religiozne kulture, kot veliko zavračanje smrti. Pomislimo na to, kako je Novalis v svojih *Himnah noči* izdelal izhodišče svoje zgodovinsko-filozofske vizije.

Ta dvojni pomen in razlika v »to si ti!« se lahko izrazi s pomočjo pojma znamenja. Samoumevno je, da moramo v tej zvezi odmisлити tako imenovano znakovno uporabo in celotno umetnost in znanost takšne uporabe, ki jo imenujemo semantika ali semiotika ali kako drugače. Znamenje je tu mišljeno v religioznem smislu. Seveda Svetega pisma ne berejo samo znotraj pietistične tradicije s pričakovanjem, da bi ob tem prejeli neko znamenje, in menim, da je to splošna zahteva sprejetja krščanskega oznanila, ki jo je Luter

izrazil v obrazcu *pro me*. Tukaj ne gre več zgolj za tisto skupno v zbiranju okrog simbolov, kar sicer lahko sledi iz tega in je gotovo sestavni del kultov v vseh religijah. A znamenje je vendarle nekaj, kar je dano samo tistemu, ki ga je sposoben prejeti.

Nek prijatelj mi je nekoč zaupal zgodbo, ki pastorjem morda ne laska, a je kljub vsemu nekako tolažilna: preprost in pobožen človek, ki je kot knjigotiskar užival mednarodni ugled, je bil nekega dne z mojim prijateljem pri protestantskem bogoslužju. Ko sta šla iz cerkve, je ta rekel prvemu: »Ali ni pastor spet strašno čvekal?« Nato pa je prejel presenetljiv odgovor: »A tako? Morda, a sploh nisem opazil.« Ta človek je poslušal pridigo in razbral, kaj mu je sporočala. Pridiga je bila tam le zanj in le tako je postala tisto, kar v resnici je. To je ilustracija tega, kar želim povedati z »znamenjem«: nič, na kar bi se človek lahko skliceval, nič, kar so pač vsi videli, a vendar take vrste, da smo gotovi glede znamenja, ki smo ga prejeli. Naslednje Heraklitove besede to dobro osvetljujejo: »Gospodar, čigar preročišče je tisto v Delfih, niti ne pove niti ne skriva, ampak daje znamenja.«¹⁴ Le razumeti je treba, kaj pomeni tu »kazanje« (*Zeigen*). To ni nadomestek za »gledanje« (*Sehen*) in je drugačno od vsake izjave ali molka prav v tem, da naredi pokazano dostopno le tistemu, ki to vidi, ko se sam zazre v tisto smer.

Menim, da brez uvedbe pojma znamenje (*Zeichenbegriff*) ne moremo zares opisati resnične razlike med pesniškim in religioznim govorom – prav gotovo ne tako, kot se je oblikovala v krščanski zgodovini in tako, kot se je izrazila v razširitvi pojma simbol na nereligiozno rabo. Znotraj krščanske kulture je, kot je znano, pomenilo priznanje umetnosti, ki je bila v antiki samoumeven prenos religioznega sporočila in njegove resnice, zelo resen problem. Še posebno upodabljaljoča umetnost je bila problematična zaradi judovske dediščine, ki leži v cerkveni zgodovini. Naposled je krščanska odločitev padla v prid sliki, torej v prid upodabljaljoči umetnosti, a z utemeljitvijo, ki izrecno postavlja v ospredje





prvenstvo pisnega oznanjevanja in s tem načelo spodbude k verovanju. Upodabljajoča umetnost služi kot *Biblia pauperum*, kar pomeni: Sveto pismo za tiste, ki besedila niso sposobni brati in razumeti. Podobno je igrala v krščanskem kultu tudi glasba pomenljivo vlogo – kot del kulta samega, kot izjava in izpoved občestva, bodisi v mašnem koralu in v njegovih vedno bolj umetelnih oblikah, bodisi v prostodušni obliki venomer nekoliko zategle ljudske pesmi protestantskega bogoslužja. Tudi pesništvo lahko nastopi v zvezi z religioznim jezikom. Občudujemo denimo izvrstnost hebrejske poezije, ki sklepa z jezikom religioznega izročila tako močan notranji spoj, da ni moč občutiti nobene razdelitve. Na koncu je treba priznati, da je tudi v Novi zavezi prisotna umetnost pripovedovanja. Ta morda sicer ne more tekmovati z izvrstnostjo nekaterih starozaveznih besedil, a kljub temu naletimo tudi tu ponekod, na primer v nekaterih prilikah pri Marku, na izredno barvitost pripovedovanja. A to ne spremeni dejstva, da v bibličnem kontekstu to ni literatura in avtonomno besedilo. Tako

pripovedovano oznanilo želi biti vzeto kot oznanilo. In to pomeni: ne toliko kot simbolna oblika prepoznanja, temveč kot tisto, kar mi postane znamenje.

Kljub temu se ne zdi smiselno postavljati nasproti umetnosti in religije, pesniškega in religioznega govora ter temu, kar umetnost nekemu pove, odreči vsako težnjo po resnici. V vsaki umetniški izjavi je nekaj oznanjeno, razpoznano in prepoznano. S takšnim prepoznanjem je venomer povezana neka osuplost, začudenje ali skoraj strah, da se je nekaj takšnega zgodilo ali da je nekemu nekaj takšnega uspelo. Toda krščansko oznanilo to vendarle preseže in kaže v drugo smer. Prek njega se kaže to, v čemer človeku ne more uspjeti, in postane ravno zaradi tega tako radikalno v svoji zapovedi. Če to, da mora človek sprejeti oznanilo proti vsakemu pričakovanju in upanju, razumemo kot tisto, kar zaznamuje evangelij, postane razumljiva radikalnost iz krščanstva izraslega razsvetljenstva. Z njim je namreč prvič v zgodovini človeštva religija obtožena, da je prevara ali samoprevara, in razumljena kot odvečna.

Prevedel: Sergej Valijev

¹ Prevod članka po Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke*, Bd. 8, str. 143-155, Tübingen 1993. S tem prispevkom, ki je bil prvič natisnjen v *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, letnik 32 (1978), str. 218-230, je Gadamer nastopil na Mednarodnem kongresu za estetiko l. 1964 v Amsterdamu (op. prev.).

² Izraz lahko pomeni Sveto pismo, a tudi pisavo ali spis (op. prev.).

³ Gl. tudi prispevek »Der ‚eminente‘ Text und seine Wahrheit« (*Ges. Werke*, Bd. 8), str. 286 in sl.

⁴ »Wahrheit und Methode« (*Ges. Werke*, Bd. 1), str. 122 in sl.

⁵ Prim. »Mythologie und Offenbarungsreligion« (*Ges. Werke*, Bd. 8), str. 175 in sl.

⁶ »Delo‘ tu in v nadaljevanju ne izraža dejavnosti (delo, delanje), temveč sad te dejavnosti (delo, izdelek, umetniško delo) (op. prev.).

⁷ Vrsta abstraktne skulpture (op. prev.).

⁸ Izčrpnije o tem: »Stimme und Sprache« in »Hören-Sehen-Lesen« (*Ges. Werke*, Bd. 8).

⁹ Morda besedna igra v nemščini: Ur-geschichte (prazgodovina) postane Ur-kunde, listina. Če besedo Urkunde razčlenimo, vidimo, da jo sestavljata predpona Ur- (pra-) in Kunde (vest ali vedenje). Listina je torej v tem primeru veljaven dokument na način, da hkrati posreduje vest o preteklem oziroma ravno zaradi tega (op. prev.).

¹⁰ Matthias Flacius Illyricus (Matija Vlačič oz. Franković), utemeljitelj hermenevitične teorije, osnovane na načelih Lutrove razlage Biblije. Rojen l. 1520 v Alboni (današnji Labin) v Istri, po bivanju v Benetkah študira v Baslu in Tübingenu. L. 1541 dospe v Wittemberg, kjer študira pod vodstvom Lutra in Melanhtona. L. 1544 dobi tu izredno profesuro za hebrejščino, kasneje selitev v Magdeburg, med letoma 1557 in 1561 profesor teologije v Jeni. Umre v Frankfurtu l. 1575 (op. prev.).

¹¹ O pojmu simbola glej »Wahrheit und Methode« (*Ges. Werke*, Bd. 1), str. 76 in sl. in »Die Aktualität des Schönen« (*Ges. Werke*, Bd. 8), str. 122 in sl.

¹² Prim. »Wahrheit und Methode« (*Ges. Werke*, Bd. 1), str. 119 in sl.

¹³ Samostalnik *Verweigerung* izvira iz glagola *verweigern* in navadno pomeni neizvrševanje nečesa naloženega, zahtevanega ali pričakovanega. Običajno ga prevajamo kot odklanjanje, odrekanje (npr. pokorščine, pomoči) ali tudi kot nedostopnost za nekaj (op. prev.).

¹⁴ 22 B 93 [11]. PLUT. *De Pyth.* Or. Str. 404 D. Sl. prevod: Hermann Diels in Welther Kranz, *Fragmenti predsokratikov*, ur. Gorazd Kocijančič, prevod fragmenta Franci Zore. Študentska založba, Ljubljana 2012, str. 395.



»Dušni pastirji naj se goreče in potrpežljivo trudijo za liturgično vzgojo in dejavno notranje ter zunanje sodelovanje vernikov. /.../ Svojo čredo naj pri tem vodijo ne le z besedo, ampak tudi z zgledom.« (B 19)





MAJA ŠUMRADA

Individualizem

Svetopisemska etika in razmišljanja o sodobni družbi

Individualizem je v zgodovini pojav novejšega datuma; svoje temelje je postavil v novem veku in se od takrat naprej razvija in, lahko bi rekli celo, bohoti. V sodobnosti ima individualizem kot kulturna vrednota pomembno mesto znotraj zahodnih družb. Mnogi misleci njegov pojav, ki je značilen le za družbe, katerih prevladujoča veroizpoved je še ne davno tega bila krščanstvo, povezujejo prav s krščanskimi etičnimi načeli. Do individualizma (in mnogih z njim neposredno povezanih pojavov) ni prišlo nikjer drugje na svetu kot samo na ‚krščanskih‘ tleh. V tem oziru se zdi zanimivo raziskati, kakšen odnos je do individualizma skozi kratko obdobje njegovega nastajanja in razvoja vzpostavljalo krščanstvo oz. njegovo učiteljstvo; na katere svetopisemske odlomke se lahko sklicujemo, ko razmišljamo o individualizmu in z njim povezanimi pojmi; ali lahko v Svetem pismu najdemo citate, ki bi (posredno) podpirali individualizem ali ga ostro zavračali. Najprej bodo predstavljena kratka uvodna razmišljanja o razmerju med etiko in Svetim pismom, pri čemer se bodo le-ta opirala na slovar *Dictionary of Scripture and Ethics*. V nadaljevanju bo predstavljen teološki pogled na individualizem in na druge z njim povezane pojme sebstva, samopodobe, ljubezni do sebe in sebičnosti. Sledila bo predstavitev pridige J. H. Newmana, za tem pa razmišljanje, navezujoče se na to pridigo in pojem individualizma ter drugih prej obravnavanih pojmov. Sklepno razmišljanje se bo posvetilo kritiki sodobne družbene situacije s sklepom, da izguba dimenzije presežnosti za človeka, skupnost oz. družbo nujno pomeni osiromašenje človeškega bivanja.

UVODNA RAZMIŠLJANJA O ETIKI IN SVETEM PISMU

DICTIONARY OF SCRIPTURE AND ETHICS
[SLOVAR SVETEGA PISMA IN ETIKE]

Še ne dolgo tega je bilo gradivo, ki bi na znanstven način preučevalo povezanost krščanske etike in bibličnih študij, lahko

rečemo, bolj kot ne ‚skromno‘. Vendar je danes stanje na tem področju precej drugačno – zgodil se je izreden porast tovrstne literature. (Green 2011, 1)

Kot navaja urednik Green, je to hkrati tudi eden od vzrokov za nastanek *Dictionary of Scripture and Ethics*. Drugi vzrok je zavedanje, da navkljub znanstvenemu preučevanju povezanosti krščanske etike in bibličnega študija





to področje povezanosti obeh disciplin ostaja zapleten labirint – kompleksnost in težavnost jezika ene ali druge discipline med njima otežuje, če ne celo onemogoča, razumljiv in smiseln dialog (Green 2011, 1). *Dictionary* oz. njegov urednik se ne želi pretvarjati, da bo rešil vse težave, ki se pojavljajo na področju dialoga med disciplinama etike in bibličnega študija, ampak želi služiti kot orodje za kodifikacijo problemskih vprašanj in prepoznavanje smeri, v katerih so bila ta vprašanja sprejeta in obravnavana v sodobnih razpravah. *Dictionary* je nastal z namenom priskrbeti ‚zemljevid‘, ki bo usmeril pogovore o odnosu med Svetim pismom in etiko. Urednik slovarja se prav tako zaveda tudi tega, da bi bilo preveliko pričakovanje, da bo slovar priskrbel pot iz labirinta na področju odnosov med Svetim pismom in etiko; nadeja pa se, da bo priskrbel vsaj majhno luč na tej poti (Green 2011, 2).

Že na samem začetku slovar *Dictionary of Scripture and Ethics* po svoji organiziranosti odstopa od večine slovarjev. Njegova posebnost je v tem, da pred gesla, urejena po abecednem vrstnem redu, postavi tri daljše uvodne članke, ki želijo bralcu priskrbeti boljšo orientacijo po slovarju. Ti trije uvodni članki najprej raziskujejo vlogo etike v Svetem pismu, nato predstavijo različne poglede na mesto Svetega pisma v moralni teologiji skozi zgodovino in nazadnje nam prikažejo še metodološke dileme, povezane z relevantnostjo Svetega pisma za sodobno moralno teologijo. (Green 2011, 2)

Prav tako pa so tudi sama slovarska gesla, razporejena v abecednem vrstnem redu, pravzaprav članki treh različnih vrst (Green 2011, 2). Prvi tip člankov so članki o razmerju med etiko in Svetim pismom. To so na primer članki o nekaterih načinih moralnega presojanja in o smereh, v katerih so ti načini moralnega presojanja oblikovali sklicevanje na Sveto pismo v krščanski etiki. Sem spadajo tudi gesla o nekaterih pomembnih hermenevitičnih in metodoloških premislekih, povezanih z razmerjem med Svetim pismom in krščansko etiko. Drugi tip člankov so članki o etiki v Svetem pismu. Ta gesla se osredotočajo

na etiko posameznih svetopisemskih knjig ter na možno pomembnost vsake od teh knjig za sodobno krščansko etiko; skicirajo nekatere moralne dileme, ki so v knjigi eksplicitno naslovljene, ter nekatere vzorce moralnega presojanja, prikazane v knjigi. Tretji tip člankov je osredotočen na probleme znotraj krščanske etike. V te probleme so zajeti tako klasični kot sodobni problemi. Gesla zajemajo širše orientirane teme, kot so na primer bioetika, ekološka etika, ekonomska etika, politična etika in spolna etika, ter krajše članke, osredotočene na bolj specifične probleme, kot so splav, tehnologija, kapitalizem, pacifizem in zakonska zveza. Nekateri od teh člankov se začnejo z osredotočenostjo na Sveto pismo in v nadaljevanju pozornost usmerijo k sodobnim razpravam, drugi pa se začnejo s predstavitvijo sodobne problematike in šele nato priskrbijo biblična gradiva. Vsako geslo pa deluje v smeri spajanja Svetega pisma in etike (Green 2011, 3).

ETIKA V SVETEM PISMU

Etiko lahko definiramo kot disciplinirano refleksijo v zvezi z moralnostjo ravnanja in značaja. V Svetem pismu je takšna refleksija vedno določena s prepričanjem o Božji volji in poti ter z zavezanostjo k zvestobi Bogu. Biblična etika je neodtujljivo teološka. Če bi jo ločili od prepričanja o Bogu, ki jo obdaja in vzdržuje, bi to pomenilo, da bi jo izkrivili. Biblijo sestavljajo mnoge knjige in mnoge tradicije, vsaka od njih pa je najprej naslovljena na posamezno skupnost Božjega ljudstva, ki se sooča s konkretnimi vprašanji o ravnanju v specifičnem kulturnem in socialnem kontekstu. Eden in edini biblični Bog zagotavlja enotnost biblične etike, vendar pa navkljub temu ne obstaja eno, enostavno in poenoteno razumevanje niti glede tega Boga samega niti glede njegove, Božje volje. Siliti biblično etiko v brezčasno in sistematično enoto, bi pomenilo osiromašiti jo. Še vedno pa obstaja en sam Bog, ki so mu vsi dolžni zvestobo in mu Božje ljudstvo odgovarja v vseh svojih odzivih na spreminjajoče se moralne kontekste (Verhey 2011, 5).





V neskončnih recitalih Izraelove vere, se je z ustnim izročilom prenašala zgodba: Abrahamov Bog je slišal jok zaslužjenega ljudstva, jih rešil faraonovega zatiranja in jih z zavezo naredil za Božje ljudstvo. Zaveza je kot nekakšna starodavna pogodba pomenila priznanje in potrditev, da je Bog veliki kralj Izraela in da je Izrael Božje ljudstvo. Bog je z osvoboditvijo in zavezo oblikoval svoje ljudstvo; nikoli pozabljena zgodba in zaveza sta oblikovali skupnost in njeno življenje. Izraelova pripoved o rešitvi iz suženjstva in zaveza z Bogom sta dali okvir za zbiranje zgodb in določil v širšo pripovedno in zakonodajno tradicijo, nazadnje pa so se te tradicije povezale v Toro (Verhey 2011, 5).

Večina Tore, kot pove že sam prevod besede – 'zakon', je pravzaprav zakonodajno gradivo. Vendar je mnogo delov Tore, kot na primer Dekalog, povezanih s točno določenim delom izraelske zgodovine, torej časovno pogojenih. Kasnejše zbirke zakonov včasih revidirajo zgodnejšo zakonodajo, iz česar je moč razbrati, da Izraelci zakonodaje niso razumeli kot brezčasnega zapisa, ki bi bil v celoti dan naenkrat, ampak bolj kot zakonodajalčev hkraten izraz zvestobe zgodnejšim zakonodajnim tradicijam in ustvarjalnosti, s čimer je bil podan odgovor na novo situacijo in hkrati tudi odgovor Bogu (Verhey 2011, 5).

V Tori pravzaprav tudi ni jasne ločitve med obrednimi, civilnimi in moralnimi zakoni (Verhey 2011, 5), kajti v ozadju zakonodajnega materiala sta vedno stali zgodba o izhodu iz Egipta ali zaveza z Bogom (6). V tem kontekstu so bile zakonodajne tradicije konstruirane kot hvaležen odgovor na Božje delo in Njegove poti. Še več, prvotna zgodba je oblikovala zakone in jim hkrati dajala tudi vsebino. Tako vidimo, da imajo pripovedi v Tori bistven moralni pomen, saj razkrivajo delo in voljo Boga; v njih so prikazani nekateri vzroki Božjega delovanja in Božji značaj. (6)

Bog je ljudem govoril po prerokih. Preroki so odposlanci velikega Kralja s konkretno besedo, namenjeno točno določenemu kraju in času, vendar vedno v opomin na prvotno

zgodbo in zavezo ter v poziv ljudstvu, naj z vero odgovori Bogu. Pogosto so preroki prinesli besedo sodbe; njihova obtožba je bila vedno enaka: ljudstvo je odpadlo od zaveze. Konkretnije – sporočilo prerokov je bilo vedno konkretno – obsojali so idolatrijo ali nepravilnost kot nezvestobo zavezi. Nezvestoba in nepravilnost pa nista bili nikoli zgolj stvar morale; Bog zaveze je zahteval pravičnost, zato je bila dobrobit revnih in nemočnih najboljši pokazatelj zvestobe zavezi. Preroki so obsojali nepravilne vladarje, pohlepne trgovce, podkupljive sodnike in samovšečne bogataše, njihova najstrožja kritika pa je zadevala tiste, ki so slavili zavezo z obredi in slovesnostmi, od nje pa so odpadli v praksi, s tem ko niso varovali revnih in nemočnih (Verhey 2011, 6).

Vendar pa preroki niso bili oznanjevalci zgolj slabega. Po drugi strani so v Božji sodbi videli napoved svetle prihodnosti. Bog bo vladal ter vzpostavil mir in pravičnost, ne samo v Izraelu, ampak med vsemi narodi, in ne samo med vsemi narodi, ampak tudi v celotnem stvarstvu (Verhey 2011, 6).

Božjo voljo lahko spoznamo tudi po zakonih narave in človeški izkušnji. Ko so modreci Izraela podajali nasvete glede morale, so se le redko sklicevali neposredno na Toro ali zavezo. Njihovi nasveti v zvezi z moralnim značajem in ravnanjem so bili utemeljeni na izkušnji, kajti pozorno opazovanje narave in izkušnje je modrecem omogočilo razumevanje temeljnih načel delovanja sveta. Delovati skladno s temi načeli pa je bila hkrati stvar pobožnosti, preudarnosti in moralnosti (Verhey 2011, 6). Izraelci so verovali, da je en Bog, Stvarnik vsega sveta, vzpostavil ter zavaroval red in stabilnost vsakdanjega življenja, zato so modreci skladno s tem verovanjem ljudstvu lahko dajali nasvete o skoraj vsem, kar je del človeške izkušnje (na primer o hrani, pijači, spanju, delu, govoru ...) (7).

Etika modrecev je bila večinoma konservativna – za izkušnje skupnosti je v teku časa priskrbela zakladnico modrosti – vendar pa je neposrednost izkušnje ohranjala tradicijo odprto izzivom in reviziji. Etika modrecev je





bila večinoma preudarna, vendar je včasih izkušnja učila, da tudi pravični lahko trpi in da ni skladnega ujemanja med pobožnostjo, preudarnostjo in moralo (primer: Job). Izkušnja sama je ljudstvo učila, da ima modrost svoje meje v nedoumljivem (Job 28) in da način, na kakršnega se zdi, da stvari delujejo v svetu, ne more biti preprosto poistoveten s potmi, po katerih deluje Bog (Verhey 2011, 7).

Modrostne knjige o moralnem ravnanju in značaju govorijo precej drugače kakor Tora ali preroki. Začetek in konec modrostne literature jo vendarle združuje s Toro, saj si prizadeva, da bi Tora ostala v stiku z izkušnjo in zaveza v stiku s stvarstvom (Verhey 2011, 7).

Bog Stare zaveze je Jezusa iz Nazareta obudil od smrti. Vstajenje je bilo vzrok velikega veselja, hkrati pa je tudi osnova novozavezne etike, ki nagovarja k življenju v spominu in v upanju ter k temu, da bi videli moralno delovanje in značaj v luči Jezusove zgodbe (Verhey 2011, 7). Vstajenje je pomenilo dokaz, da je Jezus iz Nazareta Kristus. Prišel je oznanjati skorajšnji prihod »Božjega kraljestva« (prim. Mr 1,15), da je prihod vesoljnega vladarstva Boga tik pred vrati. Ta prihodnost je bila obenem že tudi sedanjost, njena moč se je že čutila v Jezusovih besedah, v njegovih blagoslovih in ozdravljenjih. Ljudi je pozival k iskrenemu kesanju, da bi svoje delovanje in značaj lahko oblikovali v skladu z veselo novico o prihajajoči prihodnosti. In ker je prihajajoče Božje kraljestvo zahtevalo odgovor celotne osebe in ne zgolj spoštovanja zunanjih zakonov, je Jezus dosledno postavljaval radikalne zahteve. Njegova moralna navodila niso bila utemeljena ne na predpisih zakonov ne na pravilnosti izkušnje, vendar teh tudi ni zavrnil; zakoni in modrost so bili potrjeni in dopolnjeni v tej etiki, ki je bila odgovor na prihodnje gospostvo enega, svetopisemskega Boga. Jezusova etika je bila, kot vidimo, eshatološke narave (7).

Vsak od evangelijev podaja značilen opis Jezusa in učenčevstva (Verhey 2011, 8).

V Markovem evangeliju je Jezus trpeči Kristus, ki kliče k junaškemu učenčevstvu.

Marko pripoveduje zgodbo o Kristusu, ki je bil zavrjen, izdan, zatajen, zapuščen, obsojen, predan oblastem, zasmehovan in križan, a je še vedno bil Božji Sin, Ljubljeni in končno tudi Povišani od Boga. Posledice so jasne, pa tudi šokantne: Jezus ni Kristus zaradi prikazovanja kakšne tiranske oblasti, ne zaradi vladanja nad drugimi, ampak zaradi njegove pripravljenosti trpeti za človeštvo po Božji volji in zaradi pripravljenosti ponižno služiti drugim v samopodarjajoči ljubezni. Markov evangelij tako ne podaja nobenega moralnega sistema, vendar pa goji moralno držo, ki je hkrati manj rigidna, a tudi bolj zahtevna od kateregakoli drugega moralnega sistema (Verhey 2011, 8).

Matejev evangelij predstavi Jezusa kot tistega, ki bo dopolnil postavo; kot tistega, v katerem se bodo dopolnile Božje obljube iz zaveze. In klic k učenčevstvu postane klic k večji pravičnosti. Pri Mateju postava ostaja in Jezus je njen najboljši interpret. Postava sama na sebi ni dovolj. Učitelji postave so v tem evangeliju obtoženi slepote za pravo voljo Boga in postavi, kajti njihov pikolovski legalizem zakriva resnično Božjo voljo. Jezus pa je razkril Božjo voljo, še zlasti v svojem govoru na gori (Verhey 2011, 8). Matej poziva skupnost, da zavzame vlogo v moralni presoji in disciplini. Ta odgovornost za skupno opominjanje in obče presojanje je bila postavljena v kontekst odpuščanja in skrbi za 'male'. V molitvi je bil Jezus še vedno z njimi in jih pozival k večji pravičnosti (9).

V Lukovem evangeliju je poudarek na Jezusu kot tistem, ki je 'maziljen', da prinese veselo novico ubogim. Jezus je razglasil veselo novico ubogim in naznanil sodbo nad strahopetnimi in neradodarnimi bogataši. Luka ne podaja nobenega socialnega programa, vendar pa vztraja na tem, da odgovor vere v Jezusa Kristusa kot Maziljenega vključuje skrb za revne in nemočne. Ubogi pa niso le reveži, ampak tudi vsi tisti, ki v očeh takratnega sveta niso šteli prav veliko, na primer ženske in grešniki (Verhey 2011, 9).

V Janezovem evangeliju je Jezus dal zapoved, naj se učenci ljubijo med seboj, kot





je on ljubil njih (Verhey 2011, 9). Zapoved je utemeljena v Kristusovi slavi – Sin človekov je bil poveljčan na križu. Jezusova slava ni prišla šele po sramotni smrti, ampak je bila razkrita na križu v samopodarjajoči ljubezni križa. In to slavo, slavo ponižnega služenja in ljubezni, je Jezus delil z učenci. Tudi oni so bili povišani, da bi bili služabniki, vzvišeni v samopodarjajoči ljubezni. Janezov poudarek je na skupni ljubezni, na odnosih znotraj skupnosti, a to ne pomeni omejitve na majhno skupnost, kajti širina Božje ljubezni se razteza čez celoten svet (10).

Preden so bili napisani evangeliji, je sv. Pavel pisal pastoralna pisma številnim cerkvam. Vedno je pisal za konkretno skupnost, ki se je soočala s specifičnimi težavami. V teh pismih je razglasil veselo novico o križanem in vstalem Kristusu in pozival k odgovoru v veri in zvestobi. Veliko je pisal o moči Boga za eshatološko odrešitev, katere prvi sad in njeno zagotovilo je Sveti Duh. Pozival je k življenju po Svetem Duhu in k priprošnji, naj življenja vernikov vodi Sveti Duh. In ker je sv. Pavel pisal različnim skupnostim v pomoč pri reševanju konkretnih težav, s katerimi se je soočala posamezna cerkev, njegovih navodil tem skupnostim ne smemo razumeti kot brezčasnih moralnih pravil, ampak kot časovno pogojene aplikacije evangeljske resnice na probleme točno določene skupnosti v času (Verhey 2011, 10).

Etika v Svetem pismu ni monolitna, ampak je zelo raznolika. Vendar pa je enotna v tem, da en sam svetopisemski Bog v njej in po njej kliče k iskrenemu odgovoru v veri. Svetopisemska etika oblikuje in preoblikuje značaj in delovanje ter tudi skupnost, dokler ne postanejo nekaj »novega«, nekaj »vrednega Kristusovega evangelija« (Verhey 2011, 11).

INDIVIDUALIZEM

Termin *individualizem* se nanaša na težnjo znotraj različnih sfer – v politiki, religiji, psihologiji, filozofiji – da bi individuum, individualna oseba, in njegovo (samo) izpopolnjenje postalo glavna skrb in merilo

uspeha. Tako na primer v sekularni etiki ali v moralni filozofiji vsaka oseba postane končni razsodnik resničnega, dobrega in moralnega (Dufault-Hunter 2011, 403).

Individualizem lahko opišemo tudi kot etos ali sistem vrednot znotraj kulture. Zgodovinsko gledano so ZDA na primer vedno varovale in spodbujale individualno svobodo ter sledile ideji, da ima vsak posameznik sebi lasten pogled na svojo lastno srečo. Individualizem kot tak podpira politične in ekonomske vrednote, ki jih Zahodnjaki vidijo kot neprecenljive same po sebi – to so na primer predstavniška demokracija, ekonomska rast in ustvarjalnost ter pojma enakopravnosti in osebne svobode. Kakorkoli, tovrsten pogled in jezik sta znotraj postmodernega akademskega okolja v veliki meri padla v nemilost. Nekateri družbeni in moralni filozofi zatrjujejo, da so naravni sadovi individualizma razvidni v relativizmu, ki zaznamuje sodobne razprave znotraj etike, v psihologiji samo-osredotočenosti nase in v 'najprej-jaz' kulturi ter v razdrobljenosti družb, ki so iznakažene z izoliranostjo, osamljenostjo in pohlepom posameznikov (Dufault-Hunter 2011, 403).

Na splošno je pojem individualizma najboljše razumeti kot kulturno vrednoto ali pristranskost, ki pa je v zahodni civilizaciji vendarle izjemno rodovitna. In prav zato tudi ni zelo verjetno, da bi ga v celoti nadomestili s katero drugo obliko, čeprav se ga v razpravah znotraj in zunaj Cerkve izpostavlja in kritizira. Ker je individualizem izpeljan iz krščanske pripovedi, daje uporaben objektiv in deluje kot interpretativni ključ: pomaga nam brati našo kulturo, razumeti njen razvoj in kadar se zavedamo njenih potencialnih pasti, prevprašuje smeri, v katerih si zastavljamo moralna vprašanja. Zavedanje pristranskosti individualizma nam lahko pomaga brati tudi Sveto pismo, in sicer tako da ostanemo zavezani pomembnim etičnim zapovedim, ko pristopamo k moralnim vprašanjem. Tako kot eno samo orodje ne zadostuje za vsa popravila v hiši, mora tudi biblično pričevanje korigirati individualizem; Cerkev le tako lahko resnično





pričuje kot Kristusovo telo znotraj individualistične družbe. (Dufault-Hunter 2011, 403)

Krščanski etiki, predvsem tisti, ki se ukvarjajo s politično teologijo, razpravljajo, ali se lahko ali pa bi se celo morali individualizma rešiti, prav tako pa tudi njegove zapuščine v politični in moralni teoriji. (Dufault-Hunter 2011, 403) Če ga razumemo kot surovo sebičnost, atomizem (tj. jaz neodvisen od drugih) ali egoistično samo-promocijo, bi ga zagotovo morali zavrniti. Vendar mnogi kristjani trdijo, da osredotočenost na individuuum nudi zaščito oseb in podpira njihov razcvet. Za mnoge kristjane in ne-kristjane individualizem kot verjetje v vrednost vsake osebe tudi vzpodbuja in hrani pravičnost, še posebej kot jo pojmuje v naravnih in človekovih pravicah. Na eni strani lahko kristjani pritrdijo individualistični perspektivi v družbeni in osebni etiki, če osredotoča našo pozornost na osebo kot ustvarjeno po Božji podobi s spremljajočim inherentnim ji dostojanstvom in individualno odgovornostjo (1 Mz 1,26-28). Na drugi strani pa, če je naš primarni vidik, skozi katerega beremo človeško izkušnjo ali določamo moralnost, individualizem, le-ta izkrivi naš pogled in pozabi vzeti v zakup našo odnosnost, našo naravo kot bitja, ki lahko končno postanejo individualni 'jaz' samo v občestvu z drugimi in z Bogom (404).

Mnogi filozofi, družbeni teoretiki in etiki se strinjajo, da je v zgodovini krščanstvo vzpodbujalo razvoj individualizma, čeprav si niso enotni, ali je ta razvoj pozitiven ali negativen. Ti argumenti poudarjajo, kako individualizem določa in uokvirja etične dileme. Od Avguštinove globoko osebne avtobiografije (*Izpovedi*), preko reformacije in njenega poudarjanja vesti ter osebnega odnosa z Bogom je krščanstvo skupaj z zahodno kulturo položilo temelje za etos individualizma, še posebej v pojmovanju, da so osebe moralni akterji. Čeprav se je sekularni humanizem razvil v renesansi in se razcvetel v moderni dobi, njegovo zaupanje v človeško osebo in ukvarjanje z individuuumom kot osrednjo skrbjo v literaturi, politiki in ekonomiji najverjetneje

ne bi bila možna brez podporne vloge krščanstva (Dufault-Hunter 2011, 404).

Znotraj etike nobena druga filozofija ne zajame privlačnosti in omejitev individualizma bolje od etike Immanuela Kanta. Jasno in močno je zagovarjal avtonomijo individuuma in zato njegovo delo še danes ostaja ena najvplivnejših definicij moralnosti. Kant je uveljavil na dolžnostih temelječo moralnost, ki je osredotočena na posameznikovo motivacijo; kot razumsko bitje vsaka oseba prepozna univerzalna načela, po katerih bi se morala ravnati. A da bi zares bili svobodni, se mora vsak vesti kot avtonomna ('sama sebi vladajoča', angl. *self-governing*) oseba. Kant je tudi vztrajal na vrednosti in dostojanstvu vsake osebe. Njegovo bogato delo je podlaga modernim konceptom pravic posameznika, osebne svobode in samoodločbe (Dufault-Hunter 2011, 404).

Nekateri krščanski etiki vidijo Kantov vpliv kot škodljiv z več vidikov. Trdijo, da je jezik 'pravic' nevede porodil družbo individuuumov, ki iščejo svoje pravice in se ščitijo na način tekmovalne, ali celo nasilne samo-promocije in prisvajanja. To ni razvidno le v ekonomiji in politiki, ampak tudi na področju intimnosti, kot na primer v bioetiki (pravica do reprodukcije, pravica do splava) in v spolnosti (pravica do spolne zadovoljitve ali osebne izpopolnitve v zakonu). V takšnem okolju, ki vzpodbuja vsakega posameznika, da sledi lastnemu dobremu na račun drugih, je skupnost težko, če ne celo nemogoče ohraniti. Prav tako se mnogi sprašujejo o Kantovem konceptu individuuma, ki naj bi bil sposoben in bi si celo moral zavzeto prizadevati za razločevalno in nepristransko razumnost. Bolj verjetno pa je, da se moramo zavestno približevati vprašanjem o moralnosti, ki so jo oblikovala naša prepričanja, še posebej naša vera. Če bi kristjani pritrdili kantovski avtonomiji kot idealni obliki etične refleksije, bi poleg tega Cerkev izgubila svoj glavni pričevanski aspekt, ki nasprotuje prevladujoči kulturi: svoje svobode in zaupanja ne najdemo v samozadostnosti, ampak v ponižnosti Kristusu in drug drugemu





(Lk 17,33; Jn 12,25; Rim 6,17-18; 2 Kor 10,5-6) (Dufault-Hunter 2011, 404).

Spet drugi pa smatrajo take skrbi za pretirane, kot karikaturu Kanta in dediščine razsvetljenstva. Kritike individualizma pogosto obtožujejo sektaštva – da sami uživajo sadove teh konceptov, medtem ko hkrati zanikajo njihov okvir zaščite za socialno pravičnost do drugih. Po njihovem prepričanju naj bi krščanska kritika individualnosti in še posebej človekovih pravic šibke in marginalizirane (za katere Bog Cerкви nalaga posebno skrb) prepuščala v (ne)milost tistim, ki lažnivo trdijo, da so tradicionalni ideali in skupnost v prid posameznikovega dobrega, kot v teologijah, ki so opravičevale suženjstvo, patriarhat, kolonializem, antisemitizem in apartheid (Dufault-Hunter 2011, 404).

Pogled individualizma daje jezik in utemeljitev tako kristjanom kot drugim, ki si prizadevajo za družbeni in osebni razcvet vsakega človeka. Individualizem ne zahteva zanikanja skupnega dobrega, prav tako iz visokega vrednotenja individuuma ne izhajata nujno posesivnost ali atomizem (Dufault-Hunter 2011, 404).

Kot vsaka kulturna vrednota, individualizem pogosto prestopi meje svojih pristojnosti in od nas zahteva preveliko privrženost. Samo v primeru, da bodo kristjani ohranjali kritično distanco do takšnih kulturnih pristranskosti, bodo lahko našli dovolj modrosti za kritiko ali pa podporo takšnim kulturnim vrednotam, kot je individualizem. V krščanstvu takšno znanje izhaja iz ponižnosti pred Bogom, Svetim pismom in drugimi; iz takšne pozicije moramo 'raztopiti' individualizem, da postane orodje ohranjanja pravičnosti in pristnih skupnosti (Dufault-Hunter 2011, 404).

DRUGI POVEZANI POJMI

SEBSTVO (ANGL. SELF)

Je človeški jaz oz. sebstvo (angl. *human self*) materialno ali nematerialno ali pa je prepletenost obojega? Je človeško sebstvo

takšne vrste stvar, ki traja oz. vztraja v času in spremembah, ali pa je to, kar imenujemo človeško sebstvo pravzaprav združenje mnogih sebstev, povezanih skupaj, prekritih s psiho oz. zavestjo (Corcoran 2011, 709)?

V krščanski tradiciji vprašanja o naravi človeškega sebstva niso povezana le z njegovo metafizično naravo, če je materialno ali nematerialno, ampak so to tudi vprašanja o njegovem izvoru, namenu in koncu; ali sebstvo lahko preživi smrt. Prav tako so to vprašanja o tem, kako je človeško sebstvo povezano z Bogom in s preostalo naravo, pa tudi vprašanja o njegovi moralni obvezi do drugih ljudi in do naravnega sveta na splošno. (Corcoran 2011, 709)

Povezanost duše in telesa je postala predmet intenzivne teološke spekulacije že v zgodnjih dneh Cerkv, ta razmišljanja pa se nadaljujejo vse do danes. Markion (ok. 84–160), zgodnejši krščanski mislec, ki je bil kasneje izobčen iz Cerkv zaradi svojih pogledov na Sveto pismo in zanikanja Kristusovega utelešenja, je postal oster dualizem duše in telesa. Markionovo zavračanje utelešenja je v veliki meri izviralo iz njegovega popolnega prezira do materialnega sveta. Mani (ok. 216–276) je opisoval kozmos kot zapleten v boj med dobrim in zlim, kjer je dobro pojmovano duhovno, zlo pa telesno oz. materialno. S spoštovanjem do človeškega sebstva je Mani dobro spiritualno dušo videl kot ujeto v zlo materialnega telesa. Avguštin (354–430), ki se je neizmerno trudil zavrniti moralni dualizem manihejcev (duhovno/nematerialno dobro nasproti materialnemu zlu), je navkljub temu ohranil metafizični dualizem duše in telesa; enako so storili tudi Tomaž Akvinski (1225–1274), John Calvin (1509–1564) in Karl Barth (1886–1965). A čeprav so vsi ohranili dualistični pogled na človeško sebstvo, se njihov 'celostni dualizem' utelešene duše ali poduhovljenega telesa v pomembnih ozirih razlikuje od preprostega dualizma mislecev, kot sta Platon ali Descartes, za katera se zdi, da sta oba istovetila človekovo sebstvo z nematerialno dušo, naseljeno v materialnem telesu (Corcoran 2011, 709).





Zdi se, da imajo pogledi na človeško sestvo, ki poudarjajo središčno vlogo utelešenja, več smisla za krščansko doktrino stvarjenja, utelešenja in vstajenja telesa, kot pa ga imajo pogledi njihovih dualističnih sogovornikov. Prav tako pogledi prvih bolj pripomorejo k utemeljitvi krščanskih moralnih dolžnosti, kot so skrb za naš planet in njegove ne-človeške prebivalce, nahraniti lačne, obleči nage, itd. (Corcoran 2011, 710).

Čeprav metafizična narava človeškega sestva v krščanski teologiji in filozofiji ni prejela prav malo pozornosti, so identiteta, razcvet in usoda človeškega sestva tisti pojmi, ki prejemajo največ pozornosti in skrbi znotraj Svetega pisma (prim. 1 Mz 1-2) in tudi v krščanski teologiji. V tem oziru je Bog razumljen kot troedinost, tri osebe ali sestva – Oče, Sin in Sveti Duh – v intimnih trinitarnih odnosih. Biblični portret avtentične človeške individualnosti je enak odnosnosti, v kolikor sestoji iz polnosti pravilnega življenja – to pomeni etično živeti v odnosu do Boga, do bližnjih in do preostalega zemeljskega sveta. Identiteto človeškega sestva je tako najti v odnosu z Bogom in drugimi in le znotraj konteksta teh utelešenih odnosov lahko ljudje resnično živijo (Corcoran 2011, 710).

SAMOPODOBA (ANGL. SELF-ESTEEM)

William James, ameriški psiholog in filozof, je samopodobo opisal kot 'razmerje med našimi dejanskostmi in našimi domnevnimi potenciali'. S tem je želel povedati, da svojo splošno samopodobo pridobimo skozi svojo sposobnost pozitivnega ovrednotenja uspehov znotraj različnih vidikov našega življenja, ki imajo osebni pomen, in da udobno živimo s tistimi vidiki našega življenja, znotraj katerih smo manj uspešni, vendar imajo tudi manjši osebni pomen. Po tem razumevanju je samopodoba mišljena kot celostni pojem – tj. koncept, ki zadeva oz. vpliva na osebo na vseh področjih njenega življenja. Vendar pa vemo, da je možno imeti dobro samopodobo na enem področju življenja in nekoliko slabšo

na drugem področju življenja. Iz tega lahko razberemo, da ima samopodoba dva vidika, splošni in posamični (Swinton 2011, 711).

George Herbert Mead je razvil idejo sestva oz. jaza kot ‚zrcalnega jaza‘ (angl. *looking-glass self*). S tem misli, da mu način, na katerega individuum ceni pomembne druge, omogoča pridobivanje ali izgubljanje samopodobe oz. samozavesti. Po tem razumevanju so drže in vrednote pomembnih drugih internalizirane, ponotranjene in uporabljene za gradnjo osebnostnega bistva in samopodobe individuuma. Samopodoba je tako razumljena kot stvar percepcije: samopodoba je, kako zaznavaš samega sebe v zrcalu oz. ogledalu (angl. *looking glass*) pomembnih drugih (in družbe), kar doda ali odvzame tvoji samopodobi (Swinton 2011, 711).

Teološko je samopodoba kompleksna ideja, ki se nahaja v napetosti med samohvalo (angl. *self-praise*) in ponižnostjo. Nekateri teologi so samopodobo povezali s samoljubjem, s prevzetnostjo in z izvirnim grehom. Kakorkoli, pripisovati cenjenost oz. spoštovanje jazu ni nujno dejanje greha ali prevzetnost. Jezus zapoveduje ljubezen do sebe (angl. *self-love*); povezuje jo kot ključno dimenzijo ljubezni do Boga in bližnjega (Lk 10,27). Ljubiti samega sebe pomeni prepoznati lastni status kot bitja, ustvarjenega po Božji podobi. Medtem ko ponižnost ostaja primarno znamenje učenčevstva (Flp 2,3), je ljubezen do sebe očitno pomemben vidik življenja, živetega v vsej njegovi polnosti (Jn 10,10). Vendar pa ljubiti samega sebe ni osebni dosežek; ne pomeni samouresničenja (angl. *self-actualization*) ali uresničenja naših skritih potencialov. Samopodoba se navezuje na prepoznanje in ponotranjenje Boga kot pomembnega drugega, spoznanje Božje ljubezni in milosti za vse ljudi (Jn 3,16) in utelešenje te ljubezni v življenju krščanske skupnosti. Božja ljubezen in milost sta tisti, ki nam priskrbita celostno osnovo za našo samopodobo, v vero predano krščansko prijateljstvo pa je tisto, ki priskrbi kanal za odkrivanje pozitivne podobe o samem sebi (Jn 15,15) (Swinton 2011, 711).





Samopodobo tako lahko razumemo kot dvoje – je dar in je aktivnost; je prepoznanje vrednosti, ki jo ima posameznik v očeh Boga in je hkrati neprestana aktivnost dovoljevanja temu zavedanju, da nas oblikuje v smereh, ki nas varujejo pred pretirano negativnim samoocenjevanjem. Takšno zavedanje nam omogoča srečevanje z razočaranji v našem življenju (negativna samopodoba na posameznih področjih našega življenja), vendar na način, da takšna razočaranja prenašamo v gotovem oz. nedvomnem vedenju, da na splošni ravni Božja ljubezen ostaja primarni in ohranjajoči vir naše samopodobe (Swinton 2011, 711).

LJUBEZEN DO SEBE (ANGL. SELF-LOVE)

Ljubezen do sebe je v krščanskem etičnem diskurzu vzdrževala dvoumno, vendar ključno navzočnost, vse od zgodnjih cerkvenih voditeljev do sodobnih etikov in teologov. Najbolj klasični krščanski teologi, vključno z Avguštinom in Tomažem Akvinskim, postavljajo razcvet osebnosti oz. izpopolnjenje naravne ljubezni do sebe v neposredno povezavo z ljubeznijo do Boga. Zatrjujejo, da pravilna ljubezen do sebe kot božje stvaritve vodi k povečevanju Boga in do pravega odnosa z Njim. Ti teologi poudarjajo Jezusov povzetek judovskih zakonov z njegovo zapovedjo ljubezni do Boga in ljubezni do bližnjega kot do samega sebe (Mt 22,37-40; Mr 12,29-31; Lk 10,27). Poleg tega poudarjajo tudi medsebojne odnose znotraj Svete Trojice kot vzor vzajemnih odnosov med posameznikom, Bogom in njegovim bližnjim. Katoliška tradicija je vzdrževala to rdečo nit skozi zgodovino navkljub manjšinam, ki prakticirajo asketizem ali samo-zanikanje, da bi dosegle duhovno popolnost (Mavity Maddalena 2011, 714).

Protestantska reformacija je prinesla nov poudarek glede Božje suverenosti, izredne milosti in človekove izprijenosti, kar je raztopilo neposredno povezavo med ljubeznijo do Boga in ljubeznijo do sebe. Nadalje je odrešenjska vloga vere ločila moralno življenje od statusa, ki ga ima posameznik pred

Bogom, s končno utemeljenostjo na Kristusovi samo-žrtvujoči (angl. *self-sacrificial*) ljubezni. Tako je ljubezen do sebe postala sumljiva in povezana z negativnimi lastnostmi, kot so sebičnost, egocentrizem, narcisizem, prevzetnost in nečimrnost. Anders Nygren, švedski luteranski teolog, ni le obravnaval ljubezni do sebe kot v celoti škodljive, ampak jo je videl tudi kot temeljni človeški moralni problem. Reinhold Niebuhr, ameriški evangeličanski teolog in etik, je ljubezen do sebe celo izenačil s prevzetnostjo in izvirnim grehom. Tudi nekateri drugi protestantski misleci izpostavljajo biblične odlomke o pretirani, negativni ljubezni do sebe, kot na primer Sarin izgon Hagare (1 Mz 21), Jakobovo krajo prvorojenstva Ezavu (1 Mz 25) in Davidov umor Urijaja (2 Sam 11), prav tako pa tudi splošne vzpodbude proti iskanju samega sebe (angl. *self-seeking*) (Ps 119,36; 1 Jn 2,12) (Mavity Maddalena 2011, 714).

Medtem ko mnogi moderni in sodobni teologi ter etiki obravnavajo ljubezen do sebe v bolj nevtralni luči, iščoč ravnovesje med ljubeznijo do sebe, Boga in bližnjega, pogosto povzdigujejo ljubezen do Boga in do bližnjega, ob predpostavki, da ima ljubezen do sebe najnižjo prioriteto, ter idealizirajo samo-požrtvovalno ljubezen do Boga in do bližnjega. Feministične teologinje, kot so Judith Plaskow, Beverly Harrison in Darlene Fozard Weaver, trdijo, da neprestano samozatajevanje močno prizadene ženske, saj to še krepi njihov že tako drugorazredni status. Zato imajo samo-zanikanje za pogost ženski greh. Krščanske feministke predlagajo nadomestitev oz. posodobitev klasičnega katoliškega učenja z zavrnitvijo kakršnegakoli nasprotovanja ali razdelitve odnosov med ljubeznijo do sebe, do Boga in do bližnjega. V tej smeri zasnovana ljubezen do sebe prevzema pomembno vlogo v nekaterih etičnih okvirih. Feministična etika samo-razcvet posameznika razume kot dogajanje znotraj konteksta skupnosti. Ta model ne postavlja avtonomije ali samozadostnosti kot ideal, ampak razume samo-razcvet in občestvo kot skupno dobro znotraj teološkega okvira – ljubezen do sebe





in moralnost sta potemtakem neločljivo prepleteni (Mavity Maddalena 2011, 714–715).

SEBIČNOST (ANGL. SELFISHNESS)

V sodobnem diskurzu je nasprotje sebičnosti – altruizem pogosto vzeto kot prvi problem, s katerim se mora soočiti etična refleksija: preden lahko začnem razmišljati, kakšne moralne obveznosti bi lahko imel do drugih, moram najprej pretehtati vprašanje, zakaj bi sploh morali prepoznati kakršnekoli obveznosti do kogarkoli drugega razen do samega sebe (Messer 2011, 713).

V zadnjem času je ta problem dobil nov preobrat s strani evolucionističnih biologov, ki v neo-darvinističnih terminih teoretizirajo o izvorišču človeškega in živalskega obnašanja. Njihovo izhodišče predstavlja populistično delo Richarda Dawkinsa *Sebični gen* (*The Selfish Gene*), ki ponuja evolucionistično razlago altruizma – ta je s strani biologov definiran kot vedenje individuuma, ki poveča možnosti za preživetje in razmnoževanje drugega za ceno svojih lastnih. Teoretiki od Darwina naprej prepoznavao altruistično vedenje kot evolucionistično uganko: podedovana predispozicija, da »dá življenje za svoje prijatelje« (Jn 15,13), se po sami definiciji zdi manj verjetna za prenos na prihodnje generacije, kot predispozicija za sebično vedenje; navkljub temu pa je altruistično obnašanje opaziti med mnogimi živalskimi vrstami, vključno z nekaterimi insekti. Teorija ‚sorodstvenega izbora‘ (angl. *kin selection*) trdi, da če se altruistično vedejo bližnji sorodniki, je zelo verjetno, da si delijo mnoge enake podedovane karakteristike; torej če so njihove preživetvene in reprodukcijske možnosti dovolj okrepljene z njihovim vedenjem, bi ‚altruistični gen‘ lahko preživel in se širil med populacijo. Koncept ‚vzajemnega altruizma‘ (angl. *reciprocal altruism*) razširi razpravo onkraj sorodstva. V bistvu ponuja sofisticiran teoretični argument, da strategija *quid pro quo* oz. ‚daj-dam‘ (angl. »*You scratch my back and I'll scratch yours*«) lahko poveča preživetvene

in reprodukcijske možnosti obeh udeležениh strani (Messer 2011, 713).

Vendar v literaturi o evoluciji in etiki ni vedno jasno podano razlikovanje med: 1) pojasnjevanjem pojava moralnega obnašanja, 2) raziskovanjem, ali, in do kolikšne mere, je evolucija ljudem dala ali naravno razumevanje moralnih norm ali naravne sposobnosti za moralno ravnanje, in 3) razbiranjem moralnih norm izmed domnevnih dejstev o človeški evoluciji. Tovrstno literaturo so med drugim kritizirali tudi zaradi poenostavljenega in pretirano determinističnega pogleda na vez med geni in vedenjem, spekulativnega teoretiziranja, ki je podprto z le malo trdnimi dokazi, ter zaradi nagnjenosti k ideološkim pristranskostim. Na kašen način bi torej lahko, upoštevajoč ta opozorila, v svetopisemski tradiciji zakoreninjena teološka etika odgovorila na evolucionistično pojmovanje sebičnosti in altruizma (Messer 2011, 713)?

V smislu razlage se zgoraj opisani sorodstveni izbor in vzajemni altruizem zaključita natančno tam, kjer se prične krščansko razumevanje ljubezni do bližnjega: »Če ljubite tiste, ki ljubijo vas, kakšno priznanje vam gre? Saj tudi grešniki ljubijo tiste, ki njih ljubijo. [...] Vi pa ljubite svoje sovražnike. Delajte dobro in posojajte, ne da bi za to kaj pričakovali« (Lk 6,32-35). Kristjani seveda niso edini, ki so opazili pomanjkljivosti teh razlag in predlagane so bile tudi drugačne različice evolucionističnih razlag ‚pravega‘ altruizma (angl. *'genuine' altruism*; tj. ne-vzajemnega, ne-sorodstvenega altruizma). Vendar nobena izmed teh evolucionističnih razlag ne doseže splošnega konsenza. Širše gledano se mnenja delijo ob vprašanju, ali ima evolucijske korenine naše razumevanje morale ali naše moralno vedenje. Literatura o evoluciji in etiki je deljenega mnenja tudi glede obsega, koliko nam je človeška evolucija dala bodisi naravnih sposobnosti za altruizem, bodisi naravnega razumevanja pravilnega in napačnega. Delitve se pojavljajo tudi glede vprašanja, ali lahko moralne norme, ki zadevajo altruistično vedenje, izhajajo iz razumevanja svojega





evolucijskega porekla. Različni so tudi krščanski odgovori. Nekateri avtorji, posebno tisti, ki se poslužujejo pristopa naravnega zakona, vztrajajo, da nam je evolucija dala naravni ‚moralni čut‘, ali pa da je evolucijska ocena človeške narave skromen, vendar vseeno resničen prispevek k našemu razumevanju vsebine moralnih dolžnosti, kot na primer zapoved ljubezni do bližnjega. Kljub temu bi le redki izmed teh avtorjev predlagali, da bi evolucijski pogled lahko nekritično vključili v krščansko etiko. Drugi so sumničavi do vsakršne trditve, da je bodisi naravno razumevanje morale bodisi naravna sposobnost moralnega ravnanja rezultat človeške evolucije. Na primer tisti, ki so pod vplivom Karla Bartha, lahko sumijo, da se sklicevanje na naravno moralno razumevanje ali dobroto lahko izkaže za obliko prevzetnosti, kar nas preprosto odtuja od Boga, na katerega se moramo zanašati za resnično spoznanje (Messer 2011, 713).

V krščanski etiki mora biti problem sebičnosti in altruizma v vsakem primeru na novo uokvirjen. Koncept altruizma je sekularizirana in popačena verzija tistega, kar krščanska tradicija razume pod pojmom ljubezni do bližnjega. Kot trdi MacIntyre, nasprotje sebičnosti in altruizma predpostavlja specifično moderen pogled na človeka kot individuum, čigar interesi vedno potencialno tekmujejo z interesi drugih. V krščanski perspektivi, ki povezuje našo ljubezen do bližnjih z našo ljubeznijo do Boga (Mr 12,28-34) ter obe predstavlja kot odgovor na Božjo ljubezen in odsev te ljubezni v nas, postanejo pomanjkljivosti koncepta altruizma očitne (Messer 2011, 713).

Zdi se, da z uporabo pojma ‚altruizem‘ kot kategorije za opisovanje Božje ljubezni do nas ali naše do Boga namigujemo, da ima Bog interese, ki so potencialno v konfliktu z interesi njegovih človeških stvaritev – to je, milo rečeno, zelo čuden način govora o Bogu, ki ga častijo kristjani. V tem oziru zapovedi »ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe« (3 Mz 19,18; Mr 12,31) ne bi smeli gledati skozi

objektiv sebičnosti in altruizma. Da, zagotovo je ljubezen, ki je zapovedana, samopodajajoča in potencialno z njo izgubljam; to je popolnoma jasno, če globoko premišljujemo o Božji ljubezni, ki je postala vidna v Jezusu Kristusu, ki je dal svoje življenje za svoje prijatelje (Jn 15,13). Vendar pa te ljubezni ne moremo dobro razumeti v izrazih tekmovanja, v katerem bodisi moji interesi premagajo interese mojih bližnjih (sebičnost) bodisi obratno (altruizem). To tudi ni oblika ljubezni do sebe, ki jo obsojajo besedila, kot je 2 Tim 3,2-4 (»Ljudje bodo namreč samoljubni, lakomni, bahavi, prevzetni, preklinjevalci, neposlušni staršem, nehvaležni in nesveti, brez srca, nespravljivi, obrekljivi, brez samoobvladovanja, divji, brez ljubezni do dobrega, izdajalski, predrzni, napihnjeni.«), ki je pravzaprav ustrezno okarakterizirana kot sebičnost v izrazito modernem smislu. Bolj pravilno je, če sebičnost razumemo kot obliko malikovanja, v katerem sta ljubezen in predanost, ki praviloma pripadata Bogu, napačno usmerjeni v to, kar ni Bog, seveda s pogubnimi rezultati. Spoštovanje tega nam mogoče lahko pomaga razumeti tiste glasove v krščanski tradiciji, ki so zatrjevali, da obstaja pravilno usmerjena ljubezen do sebe (na primer Tomaž Akvinski) (Messer 2011, 714).

RAZMIŠLJANJE O VPLIVU INDIVIDUALIZMA OB PRIDIGI JOHNA HENRYA NEWMANA

John Henry Newman svojo pridigo z naslovom »Veličina in majhnost človeškega življenja« (»The Greatness and Littleness of Human Life«) prične s citatom iz Prve Mojzesove knjige: »Dni mojega potovanja je sto trideset let; malo jih je in huda so bila leta mojega življenja in ne dosega let življenja mojih očetov v dnevih njihovega potovanja« (1 Mz 47,9). Zgoraj navedene vrstice izgovarja Jakob in postavi se nam vprašanje, zakaj govori o svojem življenju kot kratkem in hudem. Newman piše, da se življenje vedno zdi (pre)kratko, ko ga je enkrat konec, zato





ni pomembno, kako dolgo živiš (naj bo 200 ali 50 let). Vsako človeško življenje ima namreč z rojstvom določeno lastnost – to, da je minljivo. Vse razlike med ljudmi izginejo pred to skupno usodo – minljivostjo. A vendar je v človeškem življenju nekaj, kar ni minljivo – to je prisotnost človeške duše. Zaradi naše notranje zavesti o duši od življenja vedno pričakujemo velike stvari. In zato smo vedno razočarani nad tem, kar smo dosegli v preteklosti, in tistim, na kar lahko upamo v prihodnosti. Življenje je tako vedno le obljubljačo in nikoli izpolnjujočo.

Ob izgubi bližnjih se vedno počutimo potrte in razočarane, saj se nam kaže kot velika izguba. Prav neizpolnjenost in beda zemeljskega življenja pa nas prisilita misliti na drugo življenje, na življenje, ki mora trajati dlje od tega zemeljskega. In ker zemeljsko življenje obljublja drugo življenje, si s tem pridobi dostojanstvo in vrednost. Paradoks življenja je za Newmana v tem, da se nam hkrati zdi majhno in veliko, hkrati ga zaničujemo, a tudi povečujemo.

Newmanu se konec življenja, čas smrti, zdi kot čas, ki je pod Božjo previdnostjo ustvarjen v Njegovo slavo. Tudi kristjani umirajo na enak način kot vsi ostali ljudje, kar nas opominja, da je pravi dokaz Božjega sinovstva v onstranstvu in ne na Zemlji. Življenje se zdi kot dolg, boleč in strog red, a ko je končano, občutimo podobno srečo kot takrat, ko smo v življenju dosegli nek cilj; na koncu pride le vesela kontemplacija od-telesa-ločenega duha. Torej, če bistvo našega obstoja vidimo v nesmrtnosti duše, potem tudi pogled na zemeljsko življenje postane drugačen. Doživljamo ga le kot lahko preizkušnjo, kot nizko ceno, ki jo je potrebno plačati za večno slavo. Newman pravi: »Kako neznatna stvar je človeško življenje.« Primerja ga z majhnim semenom, ki kali in zori v blaženo večnost, in s sanjami – od večnosti se razlikuje enako, kot se sanje razlikujejo od budnosti. Samo na sebi je to življenje nevredno in svojo vrednost dobi šele v dopolnitvi z večnim življenjem v onstranstvu. To je po Newmanu perspektiva,

s katere moramo gledati na življenje, ko potujemo čezenj. Za Newmana so zgoraj zapisane misli vodilo, naj se radujemo vsakega minulega dne in ure, ker nas to približuje času Njegovega prihoda, ko bo konec greha in bede (The National Institute for Newman Studies 2007).

Po Newmanu je človeško življenje vedno le obljubljačo in nikoli izpolnjujočo; z drugimi besedami, vedno nas pusti razočarane. Zato življenje tudi označi kot samo zase nevredno, kot *majhno*. Vseeno pa se nam življenje prav zaradi dimenzije obljube, vedno zdi *veličastno*. Življenje se nam tako kaže kot neke vrste ambivalenca in Newman to občutje označi za paradoks življenja: življenje hkrati *zaničujemo* in *povečujemo*.

Razmišljanje o paradoksu življenja se mi zdi najzanimivejši del zgoraj predstavljene pridige. Izpostavljeni sta dve skrajnosti, ki vsaka zase nobena ni pozitivna; obe sta eksces. Zdi se mi ključno, da v življenju in razumevanju svojega življenja najdemo ravnovesje oz. harmonijo med obema tema skrajnostma.

Način, na katerega Newman razume in gleda na življenje, je zaznati tudi v določenih pogledih krščanske tradicije na nekatere pojme, med njimi tudi na pojme sebstva, samopodobe, ljubezni do sebe in sebičnosti. Zdi se, da je odnos do vsega zemeljskega in človeškega pri Newmanu in ostalih bolj negativen kot pa pozitiven. Pri individualizmu pa je zaznati ravno nasproten pojav – povečevanje vsega zemeljskega, saj ne-zemeljsko zanj sploh ne obstaja in je ta čas, ki ga imamo na tem svetu edino, kar obstaja in ima vrednost. Pri individualizmu gre za določen pogled na življenje, ki v središče postavlja interese individuuma, njegovo samouresničitev. V našem konkretnem življenju pogosto pride do konfliktnega odnosa z drugimi individui in takrat se temeljne postavke individualizma izkažejo po eni strani kot zelo resnične, po drugi pa tudi kot problematične, saj individualistična logika še poslabšuje dejanske odnose med ljudmi.





»Pri zemeljskem bogoslužju vnaprej okušamo tisto nebeško, ki se obhaja v svetem mestu Jeruzalemu, h kateremu romamo in kjer na desnici Božji sedi Kristus, služabnik svetišča in pravega šotora.« (B 8)





Na to, ali svoje življenje povečujemo ali ga zaničujemo, na odnos do življenja torej, pa mislim, da imajo neznanski, in prav zato tudi ključen vpliv naši odnosi s soljudmi. Potrebno je iskati ravnovesje med skrbjo zase in skrbjo za druge; če ena izostane oz. je zanemarjena, potem se to izkazuje tudi v našem odnosu do življenja. Pri vseh z individualizmom povezanih geslih, ki sem jih obravnavala zgoraj (to so: sebstvo, samopodoba, ljubezen do sebe in sebičnost) je govora o odnosu do sebe, drugih (bližnjih) in Boga. Krščanska etika nas vzpodbuja, da poskrbimo zase v tesni navezanosti na občestvo oz. skupnost in v trdnem odnosu z Bogom. Samo ob ukoreninjenosti v skupnosti in pravem odnosu z Bogom smo individuumi, posamezniki oz. ‚Božji otroci‘ sposobni pravilno poskrbeti sami zase, tako da ne škodujemo sebi, ljudem okoli nas in konec koncev tudi sami naravi, stvarstvu. Sebe lahko pravilno razumemo, se cenimo, spoštujemo in samo-uresničujemo (v čisto pozitivnem smislu) samo ob zavedanju, da na svetu nismo sami in moramo skrbeti tudi za druge. Tudi naša samopodoba oz. samozavest izhaja iz odnosa z drugimi, predvsem pa v krščanskem pojmovanju iz odnosa z najpomembnejšim drugim, tj. z Bogom. Ljubezen do sebe, imeti rad samega sebe, prav tako izhaja iz naših odnosov. Sebičnost pa je tisti odklon od zgoraj naštetih smeri, ko pozabimo oz. zanemarimo dejstvo, da je naša odgovornost in dolžnost tudi skrb za druge; ko pozabimo na Boga in na druge, bomo s časom pozabili tudi sami nase in, razumljeno v perspektivi odnosov, tudi umrli. Pravo življenje, resnično in dobro, izhaja iz povezanosti posameznika s celotnim stvarstvom (z drugimi in z naravo) in njegovim Stvarnikom.

Če se zavedamo teh temeljnih določil življenja, bomo lažje krmarili med izzivi življenja na tem svetu; pri tem tudi pristop individualizma ni napačen, vendar pa je nepopoln, zato se moramo vedno znova obračati na bližnje in tudi na Boga, da naše življenje lahko deluje v polnosti.

SKLEP: IZGUBA DIMENZIJE PRESEŽNOSTI NUJNO POMENI OSIROMAŠENJE ČLOVEKOVEGA BIVANJA

Življenje je bilo v preteklosti drugačno. Trdni okovi tradicije so ljudem dajali gotovost, ontološko varnost in zaščito pred neznanim. Vse to je svetu, v katerem so bivali, dajalo globlji pomen ter s tem tudi njihovim življenjem smisel. A svet se v teku časa pač spreminja. Nekdanja trdnost je izginila, z njo pa tudi smisel – prišlo je do tako imenovanega *odčaranja sveta* (kot proces modernizacije oz. detradicionalizacije, torej prehod iz tradicionalne v moderno družbo, poimenuje sociološki klasik Max Weber). Termin ‚odčaranje‘ nakazuje na izgubo svetosti družbene strukture, kar ima za posledico drugačno razumevanje družbe. V tem procesu so se bogovi, ki so najprej prebivali v zemlji, morali preseliti na nebo, da je človek lahko začel obdelovati zemljo. Na takšen način je svet (in strukture v njem) postajal vedno manj svet zato, da je lahko bil vedno bolj uporaben material za obdelavo ter sredstvo oz. instrument za dosego egoistično pragmatičnih ciljev posameznikov.

V divjem liberalizmu in kapitalizmu, znotraj katerega deluje tudi individualizem, je svet razumljen kot golo sredstvo, ki služi človeku. Narava ni deležna več nobenega spoštovanja; v njej ni nič več svetega, animaličnega in narava nima duše, zato je izkoriščanje in uničevanje narave za pridobivanje bogastva nekaterih posameznikov postalo skoraj nekaj legitimnega. Družbeno življenje in življenja posameznikov obvladujejo neosebni mehanizmi, kjer je vse postavljeno v službo učinkovitosti in uporabnosti. Ta logika ‚stroški–korist‘ obvladuje vse ravni človekovega življenja (še celo območje najbolj intimnih odnosov). Merilo vsega je postala (ekonomska) učinkovitost, ki jo izračunavamo z instrumentalno racionalnostjo.

Sprememba tradicionalnega načina življenja – t. i. prelom s tradicijo – ni prinesla





le drugačnega pogleda na naravo, ampak tudi drugačen pogled na človeka. Človekova svobodna volja (ki mu je bila priznana tudi v preteklih zgodovinskih obdobjih) ni več v tem, da bi odkril, kaj od njega želi in pričakuje vsemogočni Stvarnik – Bog; vodilo torej ni več Božji indikativ, ampak je človek pojmovan individualistično kot racionalno, absolutno svobodno in avtonomno bitje. Svoboda početi, kar si sam želi, je pravica vsakega posameznika in zato si vsak sam izbira svoj lastni vzorec, po katerem bo živel oz. so različni življenjski stili posameznikom ponujeni na izbiro, da se sami odločijo, na kakšen način si želijo živeti. Vendar vse te mnogotere izbire, ta sodobni pluralizem izbir, današnjemu človeku pogosto ne zagotavljajo varnosti, ker ne dajejo nobene trdnosti. Ta človek, ki je redukcija človeškega bitja na zgolj psihosomatsko dimenzijo z zanikanjem duhovne razsežnosti njegove osebe, zato zapada v iskanju smisla v kratkotrajne užitke, kjer pa globljega smisla ne more najti. Človek se zapira v uživaštvo in se prepušča zagledanosti vase (t. i. pojav kulture narcisizma); osredotoča se zgolj na samega sebe in pozablja na drugega, na sočloveka. V tem osiromašenem življenju, kjer se človek odpove iskanju smisla oz. presežnemu, se prepušča liberalistični samovolji.

V sodobnem individualističnem razumevanju sveta in človeka je slednji postavljen na najvišje mesto. Bog, ki je bil absolutno nad vsem, ni več Absolut, ker ga preprosto ni več – človeku Bog ni več potreben, saj svet in človek v njem lahko funkcionirata tudi brez Boga. To je opisal že Nietzsche s svojim slavnim terminom ‚smrt Boga‘. Ljudje so v tem smislu ‚ubili Boga‘ in mesto, ki mu je nekaj pripadalo, je zasedel človek. Človek je postavljen na absolutno raven; nič ni postavljeno višje od človeka; nad človekom ni ničesar, kar bi ga presevalo. A hkrati z izrinjenjem Boga iz sveta je bila človeku odvzeta tudi zmožnost razumevanja presežnega. Tako v sodobnem svetu zaznavamo izginotje presežnosti, ki se razkazuje tudi v osiromašenem načinu človekovega bivanja, kot je opisan zgoraj.

Da bi človeško bivanje ne bilo osiromašeno, je zato nujno potrebna presežnost. Mogoče ne le presežnost kot Bog, ampak presežnost kot človekovo samopreseganje, še bolj pa presežnost kot prisotnost drugega – drugi, moj bližnji je tisti, ki me vedno presega. Da bi razumeli, da je drug človek vedno presegajoč za sočloveka, ne potrebujemo posebno velike filozofije, zagotovo pa je potrebna ponižnost ob zavedanju svojih meja. Menim, da so vsi pisci v tem prispevku obravnavanih geselskih člankov na nek način želeli povedati, da mora človek skrbeti sam zase, vendar nikoli samo zase; potrebna je nenehna povezanost z drugimi, vključenost v skupnost, skrb za soljudi in naravo in za tiste, ki verujejo, tudi za pravi odnos do Boga in z Bogom. Individualizma nam ni potrebno imeti za absolutnega nasprotnika krščanske kulture, vendar pa mu je nedvomno potrebno postaviti meje, saj drugače povzroča razdejanje človeških skupnosti in s tem seje med ljudi obup, duhovno izpraznjenost in krizo smisla, nazadnje celo smrt, če že ne fizične, pa zagotovo vsaj tisto v duši.

Kot pomoč, da ne bi zapadli temu mračnemu scenariju, pa menim, da je v prvi vrsti potrebno premišljevanje – filozofija. Etika je pomembna filozofska disciplina, kot vir svojega razmišljanja o moralnem delovanju človeka pa se lahko, kot smo videli, obrača tudi na Sveto pismo in krščansko tradicijo. Znotraj judovsko-krščanske miselne tradicije, ki se napaja ob Svetem pismu, lahko najdemo močno pozitivna razumevanja človeka in njegovega delovanja v svetu in zato je Sveto pismo zagotovo lahko tudi danes pravo napotilo k razmišljanju o moralnih dilemah sodobnega človeka.

Pomembno je tudi poudariti, da premišljevanje, filozofiranje za posledico nima le spoznanja, pač pa tudi delovanje, ki je drugačno – preko mišljenja postajamo drugačni, saj nas le-to preoblikuje. Nujno je torej zavedanje, da greta spoznanje in delovanje z roko v roki. To, kar človeku daje svobodo in avtonomijo, je njegova dolžnost, da svoje življenje





dejavno oblikuje, ne pa le trpno prenaša. Kajti presežna dimenzija človeka se izraža prav v njegovem iskanju smisla in vrednot, ki ga presega; nasprotno pa redukcija človeka na psiho-somatsko dimenzijo pomeni izgubo smisla in s tem osiromašenje bivanja. Tako je za napredek človeštva (vendar še zdaleč ne le v ekonomskem smislu) nujno prizadevanje za bolj ustvarjalno bivanje, k čemur je, lahko rečemo, na nek način pozival tudi Nietzsche, čeprav se njegova misel zdi izredno destruktivna.

Kultura – s svojimi področji religije, umetnosti in filozofije – je nasprotna naravi in jo presega. Kultura lahko osebnostno sodobnega človeka, če bo seveda aktivno deloval na teh treh njenih področjih, v prihodnosti močno obogati. Pojem kulture pa nam razkriva tudi nekaj drugega. Človek v kulturi namreč ni sam, ampak to nujno pomeni tudi biti v skupnosti. Kultura je življenje v skupnosti z drugimi, kar prav tako kliče človeka k samopreseganju, po preseganju zaprtosti človeka zgolj vase. Človek se v skupnosti daruje in zato ga takšno življenje bogati, nasprotno temu pa divja individualistična tekmovalnost, sebičnost, samoljubje, egoistična izoliranost in nihilistična osamljenost človeka neskončno siromašijo. Postmoderna poudarek na ‚biti za drugega‘ pomeni odločno kritiko individualizma monad – razumevanju ljudi kot pragmatičnih in preračunljivih posameznikov. Nova (postmoderna) perspektiva, ki je zelo blizu biblični antropologiji, ki poudarja bližino in medosebne odnose, pomeni priznavanje presežnosti in zato novo kvaliteto bivanja. In kot že omenjeno, tisto ‚presežno‘, transcendentno ni potrebno pojmovati zgolj kot Boga, ampak je ‚presežno‘ vsak človek – drugi, ki je različen od ‚jaza‘, torej od mene samega. V sprejemanju te različnosti je možnost medsebojnega bogatenja, nasprotno pa težnja po redukciji drugega

na enost drugemu dela silo in se s tem bivanje siromaši, namesto da bi se bogatilo.

Obdobje postmodernizma prinaša prizadevanja za ponovno upoštevanje in priznanje spoštovanja še drugim razsežnostim človeka – ne le telesne in psihične, ampak tudi duhovne dimenzije. Človek se mora v tem kontekstu naučiti sprejemati tudi nejasnosti in dvoumja; priznati mora svojo majhnost in omejenost in postati znova odprt za skrivnosti. Lahko bi rekli, da postmodernizem nakazuje možnosti ponovnega ‚očaranja sveta‘. Kot presežnost je skrivnosten tudi vsak človekov drugi – sočlovek, zato prizadevanje za odprtost in sprejemanje drugega hkrati pomeni tudi iskanje in sprejemanje presežnega. Človek mora tako ostajati odprt do presežnega, saj to edino lahko prepreči osiromašenje bivanja. Kajti ko človek preneha biti odprt, ko se umakne pred odprtostjo drugega, takrat postane brezsrčen. To pa je skušnjava, ki smo ji nenehno izpostavljeni in se ji moramo vedno znova upirati.

REFERENCE

- Corcoran, Kevin, s.v. »Self«, v: Joel B. Green, ur. *Dictionary of Scripture and Ethics*. Grand Rapids: Baker Academic, cop.
- Dufault-Hunter, Erin, s.v. »Individualism«, v: Joel B. Green, ur. *Dictionary of Scripture and Ethics*. Grand Rapids: Baker Academic, cop.
- Green, Joel B., ur. 2011. Introduction. V: *Dictionary of Scripture and Ethics*, 1–3. Grand Rapids: Baker Academic, cop.
- Mavity Maddalena, Julie, s.v. »Self-Love«, v: Joel B. Green, ur. *Dictionary of Scripture and Ethics*. Grand Rapids: Baker Academic, cop.
- Messer, Neil, s.v. »Selfishness«, v: Joel B. Green, ur. *Dictionary of Scripture and Ethics*. Grand Rapids: Baker Academic, cop.
- The National Institute for Newman Studies. 2007. John Henry Newman. Volume 4, Sermon 14: The Greatness and Littleness of Human Life. <http://www.newmanreader.org/works/parochial/volume4/sermon14.html> (pridobljeno 10. januarja 2018)
- Sveto pismo stare in nove zaveze: slovenski standardni prevod*. 2003. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Swinton, John, s.v. »Self-Esteem«, v: Joel B. Green, ur. *Dictionary of Scripture and Ethics*. Grand Rapids: Baker Academic, cop.
- Verhey, Allen. 2011. Ethics in Scripture. V: Joel B. Green, ur. *Dictionary of Scripture and Ethics*, 5–11. Grand Rapids: Baker Academic, cop.





»Močno se priporoča tista popolnejša oblika pri sveti maši, ki je v tem, da verniki po duhovnik-ovem obhajilu iz iste daritve prejmejo Telo Gospodovo.« (B 55)





JAN DOMINIK BOGATAJ OFM

Ambroževa grška pnevmatologija

UVOD

Teologija vedno izraža iz določenega kulturno-zgodovinskega konteksta. V času, ko se zdi, da je vsak tehten in poglobljen teološki razmislek brezsmiseln v luči splošne pragmatične naravnosti, pa vseeno vznikajo nove oblike religioznosti in duhovnosti. Le-tem včasih umanjka prav ta temeljit teološki diskurz, ki ni golo racionaliziranje, temveč skuša u-besediti oz. o-smisliti resnice vere.

Prav pnevmatologija oz. izrekanje o Svetem Duhu, tretji oz. včasih celo »pozabljeni« božji osebi, se zdi danes plodonosno, saj potrebujemo nov zagon, odkriti novo silo, ki bo dala poleta krščanstvu. Slednje pa ni mogoče zgolj z odkrivanjem novega, ustvarjanjem novih gibanj, sledenjem novim oblikam, temveč moramo v ponižnosti priznati in odkriti, da so tudi ljudje in velike osebnosti pred nami prejemale razodetje, živele iz te novosti vere ter tudi zapustile sledove svojega iskanja v številnih besedilih.

Izvrstno vlogo pri tem iskanju korenin imajo cerkveni očetje. Patristična misel oz. zgodnjekrščanska literatura, razpeta med različnimi kulturami in jeziki, ponuja mnogo svežih in uspešnih poskusov izražanja neizrazne skrivnosti Boga.

V tem kratkem prispevku želimo predstaviti oris pnevmatologije Ambroža Milanskega, katerega teologija je znana ravno

po *posredovanju* med različnimi kulturnimi in jezikovnimi konteksti. Ambrož (ok. 340–397) je eden izmed štirih zahodnih cerkvenih očetov, ki je zaradi svoje silne izobrazbe, udejstvovanja na različnih družbenih področjih in zanimivega teološkega izraza postal ena izmed osrednjih figur 4. stoletja.

Ko je leta 373/374 postal milanski škof, se je z vsemi močmi posvetil pastirski službi. A zavedal se je, da je za to potreben temeljit študij. Avguštin poroča,¹ kako se je Ambrož pod vodstvom Simplicijana temeljito izobrazil v poznavanju Svetega pisma, grških očetov ter tudi velikih judovskih in poganskih piscev, kot sta npr. Filon Aleksandrijski in Plotin. To mu je omogočalo izjemno znanje grščine, saj je lahko dodobra poznal grške očete in njihovo misel prenesel na Zahod.

Ambrožovo delo *O Svetem Duhu (De Spiritu Sancto)*² je nastalo leta 381 in je bilo namenjeno cesarju Gracijanu. Je nekakšno





nadaljevanje dela *De Fide* – včasih so ju skupaj poznali pod imenom *De Trinitate* – vendar je povsem samostojno. Na podlagi svetopisemskih navedkov dokazuje božanskost Svetega Duha in opredeljuje njegovo mesto znotraj Trojice.

Znan je vpliv grških očetov na Ambrozija, kar se živahno izraža tudi pri njegovem delu o Svetem Duhu. To delo se navdihuje pri več grških traktatih o isti temi, ki so nastali malo pred Ambrozijevim delom. Pomemben vpliv so imeli Didim Aleksandrijski (*De Trinitate, De Spiritu Sancto*), Bazilij Veliki (*De Spiritu Sancto; Adversus Eunomium, librum III*), Atanazij Aleksandrijski (*Epistula ad Serapionem, libri I et IV*).³

PROŠNJE CESARJA GRACIJANA

Z Ambroževim teološkim delom je ključno povezan cesar Gracijan (359–383), ki je vladal v letih 375–383⁴. Z Ambrožem sta se verjetno prvič srečala leta 378 v Sirmiju, ko ga je cesar prosil, da bi ga uvedel v pravo vero v nasprotju z arijansko herezijo.⁵ Rezultat te prošnje je Ambroževo delo *De fide*. Njegovi prvi dve knjigi, ki sta avtentično Ambroževi, sta nastali med koncem leta 377 in poletjem 378, nadaljevanje pa dobi tudi v spisu *De Spiritu Sancto*, ki ga je pripravil na prošnjo cesarja Gracijana proti koncu leta 380 ali v začetku 381. Gracijan je želel pomiriti arijanske spore, ki so se podaljševali tudi v obliki sporov o božanskosti Svetega Duha.

Ambrož je v obdobju med Gracijanovo prošnjo po delu, ki bi obravnavalo pravoveren katoliški nauk o Svetem Duhu, in med dokončanjem tega dela prisostvoval tudi na koncilu, ki je ga je leta 380 v Rimu sklical papež Damaz. Osrednja tematika koncila je bila prav pravoverna pnevmatologija. Na koncilu je bilo obsojeno učenje pnevmatomahov oz. makedonijancev, ki so bili proti-nicejska, semi-arijanska sekta. Etimološko njihovo ime izraža, da so jih poimenovali borci (μάχη) proti Duhu (πνεῦμα), saj so zanikali božanstvo Svetega Duha.

PNEVMATOMAHI OZ. MAKEDONIJANCI PROTI BOŽANSTVU SVETEGA DUHA

Makedonij († ok. 364) je bil kontroverzni heretični grški škof v Konstantinoplu v letih od 342 do 346 in od 351 do 360. Povezan je s številnimi, tudi nasilnimi borbami za oblast, saj je bil del arijanskih teoloških krogov. Po njegovi smrti so njegovi privrženci, imenovani makedonijanci, še naprej strastno zagovarjali nauk, da Sveti Duh ni v polnosti enakovredna božja oseba, ampak naj bi bil ustvarjen od Sina. Dokončno je bil ta nauk obsojen na Carigrajskem koncilu leta 381, zatrt pa kasneje, tudi s pomočjo cesarja Teodozija. Spisi makedonijancev oz. pnevmatomahov se zaradi njihove zmotnosti v tradiciji niso ohranili, zato njihovo učenje poznamo predvsem iz del Bazilija in Atanazija.

Nekateri strokovnjaki sicer dvomijo v enačenje makedonijancev in pnevmatomahov na podlagi nezadostnih dokazov in vprašljive avtoritete bizantinskega zgodovinarja Sokrata. Večina makedonijancev naj bi vseeno zagovarjala nauk o istem bistvu Sina z Očetom (*homoousios*), čeprav so bili med njimi tudi taki, ki so poudarjali podobnost bistva (*homoiousios*).

Nicejski koncil (325) se je osredotočil predvsem na obrambo Sinovega istega bistva z Očetom in je tako Svetemu Duhu namenil manj pozornosti, saj so zapisali le: »Verujemo v Svetega Duha.« To dogmatično »luknjo« so kasneje izkoristili makedonijanci, da so zagovarjali svoj nauk.

TRUD ZA PRAVO VERO O SVETEM DUHU

Atanazij poroča o sekti, ki je Svetega Duha dojemala kot ustvarjenino oz. kot služega angela, zato je leta 362 pisal Serapionu v obrambo pravega nauka. To je bila prva formalna obsodba nauka pnevmatomahov. Kmalu zatem najdemo še sinodalno pismo vernikom v Antiohiji, ki je vsem spreobrnjenecem iz arijanstva zapovedovalo zavrnitev





nauka, da je Sveti Duh ustvarjen in ločen od Kristusovega bistva. Razen naštetega se zdi, da se v šestdesetih letih 4. stoletja tej hereziji še ni namenjal posebne pozornosti.

Na Vzhodu je kmalu nato, leta 374 Amfilohij iz Ikoniona naročil Baziliju iz Cezareje, naj napiše pravoverno delo o Svetem Duhu. Bazilij je nalogo sprejel in kmalu objavil delo *Peri tou agiou pneumatou*, ki je postalo klasični pnevmatološki traktat. Verjetno je, da je prav on vplival na svojega brata Gregorja iz Nise, da je napisal delo proti makedonijancem, od katerega se je žal ohranil le del. Leta 374 proti tej zmoti napiše delo *Ancoratus* tudi Epifanij iz Salamine. Leta 377 Amfilohij iz Ikoniona, metropolit v Likoniji, napiše sinodalno pismo škofom Licije, kjer zagovarja pravoverni nauk o božanstvu Svetega Duha. Dve leti kasneje, 379, je imel v Kostantinoplu Gregor Nazinanski svoj slavni govor o Svetem Duhu (*Or. 31*), ki je verjetno najbolj briljantno pnevmatološko delo patristične literature.

Na Zahodu najdemo zapise o sinodi v Iliriji, omenja jo Teodoret (*Historia ecclesiastica* 4.8), ki je potrdila pravi nauk. Podobno tudi papež Damaz v pismu Pavlinu iz Antiohije. Vsekakor je dokončna obsodba prišla na Carigraskem koncilu in različne notranje delitve med heretiki so povzročile, da je ta zmotni nauk, tudi s pomočjo cesarja Teodozija, polagoma izginil.

Ambroževo delo *De Spiritu Sancto* se tako uvršča med spise, ki so proti herezijam branili pravi nauk o božanstvu Svetega Duha in njegovi enakovrednosti v odnosih med tremi osebami Svete Trojice. Preko temeljitega poznavanja grške pnevmatološke misli je Ambrož uspel prenesti bogastvo teološkega govora o Svetem Duhu na Zahod. Delo je postalo prvi sistematični spis o Svetem Duhu na latinskem Zahodu, kar je vplivalo na celotno kasnejšo zahodno teologijo in kulturo.

HIERONIMOVA, RUFINOVA IN AVGUŠTINOVA RECEPCIJA DELA

Zanimiv odziv je Ambrož sprožil pri Hieronimu. Le-ta ga je opisal dvoumno:

»Sodbe o njem se bom vzdržal, saj je še vedno živ. Bojim se, da bi ga bodisi hvalil ali grajal; v enem primeru bi bil obtožen dobrikanja, v drugem pa govorjenja resnice.« (*De vir. ill. [O slavnih možeh]* 124) Znano je namreč, da Hieronim ni najbolj cenil Ambroža in njegovega dela *De Spiritu Sancto*. Rufin poroča o tem v svoji apologiji, ko citira Hieronima, da naj bi Ambroža primerjal s ptičem, ki se kiti s perjem tujih ptic. Ambroža je obsodil pisanja slabih stvari v latinščini, ki jih je vzel od dobrih, napisanih v grščini: »Legi dudum de Spiritu Sancto cuiusdam libelos, et iuxta Comici (Terentii) sententiam, ex Graecis bonis Latina vidi non bona.« (*Apol. adv. Hieron.* 2.24)

V tem delu Hieronim ni videl posebne globlje kvalitete. Označil ga je za mlahavega, brez duše, sicer elegantnega in okrašenega, a pomanjkljivega v logiki in v prepričljivosti za bralca: »Nihil ibi dialecticum, nihil virile districtum, quod lectorem, vel ingratis in assensum trahat, sed flaccidum totum, molle, nitidum, atque forniosum, et exquisitis hinc inde coloribus pigmentatum.« (*Apol. adv. Hieron.* 2.24)

Rufin na drugi strani občuduje Ambroževo delo, saj, kot pravi, ga ni zapisal le z besedami, temveč tudi s krvjo: »Ambrosius sanctus de Spiritu Sancto, non solum verbis, sed et sanguine suo scripsit.« (*Apol. adv. Hieron.* 2.24) Ambrož je po Rufinovo z življenjskim pričevanjem dokazal vrednost besedila.

Izjemno zanimiva je tudi Avguštinova recepcija tega Ambroževega dela, saj ugotavlja uporabo bolj preprostega oz. zmernege sloga za tako tehtno tematiko, kot je govor o Svetem Duhu, vendar v tem Avguštin vidi kvaliteto (*De doctrina Christiana [O krščanskem nauku]* 4.21). Ambroževo delo ocenjuje kot odlično, saj je imel v ospredju zmožnost razumevanja bralcev in tako nauka ne podaja z vzvišeno lepoto dikcije ali pa s pretiranim spodbujanjem čustvenih vzgibov, temveč s treznimi dejstvi in dokazi.

Ambroževo delo *De Spiritu Sancto* je tako morda zanimivo posebej s tega vidika prenosa grške spekulativne misli na Zahod. Izjemno





poznavanje grških del o Svetem Duhu, ki so se izoblikovala v desetletjih vročih teoloških sporov in so zato vsekakor postala izjemno subtilna, prefinjena in natančna, polna različnih definicij, izrazov in konceptov – kar so nasploh značilnosti grške patristične misli – in obenem genialna zmožnost posredovanja in inkulturacije, sta Ambrožu omogočila, da je zapisal visoko grško teologijo/pnevmatologijo na zahodni, latinski način. Njegova izvirnost torej ni v tem, da bi podajal kakšne nove in posebne konceptualne diferenciacije, temveč je genialen v tem, ker je znal bogastvo raznovrstne misli ujeti, urediti ter ga posredovati na zahodnemu intelektu lasten način.

DELO DE SPIRITU SANCTO

Sámo delo je sestavljeno iz treh knjig. V kratkih odstavkih Ambrož slikovito povezuje starozavezne in novozavezne navedke o razodevanju Duha. Presunljivo je njegovo mojstrsko prepletanje delčkov božje besede, ki jih odlično pozna in tako lahko v njih uzre in izrazi skladnost vere.

V prvi knjigi Ambrož začne z alegoriziranjem zgodovine Gideona in njegovo ožemanje runa (Sod 6,38), kar naj bi pomenilo prehod Svetega Duha iz Judov na pogane. Nato začne z dokazovanjem, da je Sveti Duh onkraj vsega stvarstva in da je resnično Bog, kar potrjuje tudi Jezusova argumentacija: »Če pa kdo reče kaj zoper Svetega Duha, mu ne bo odpuščeno ne v tem veku ne v prihodnjem.« (Mt 12,32) Ambrož pokaže, da je Sveti Duh skozi celotno Sveto pismo imenovan Božji Duh, ki je govoril po prerokih in apostolih, ki posvečuje ljudi. Nadalje prikazuje enost Duha z ostalima osebama Trojice in pravi, da se njegovo poslanstvo v ničemer ne razlikuje od te edinosti. V vseh osebah Svete Trojice je popolna edinost miru, ljubezni in drugih kreposti.

Druga knjiga se začne s pripovedjo o Samsonu, s katerim je bil Sveti Duh, dokler se mu Samson ni odpovedal. Ambrož argumentira, da je moč Svetega Duha ista moči Očeta

in Sina, saj obstaja skladnost med zamisljivo, delovanjem in oživiljenjem človeka. Sveti Duh je Stvarnik in zato ga častimo. Sveti Duh je deloval z Očetom in Sinom pri ustanavljanju Cerkve. Ambrož zaključi s prikazom edinosti delovanja treh oseb.

Tretja knjiga nadaljuje z isto tematiko, ko Ambrož dokazuje izvor poslanstva prerokov in apostolov, celo Sina samega, v Svetem Duhu. Hkrati tudi Duh prejema svoje poslanstvo od Sina in Očeta. Dokaz za božanstvo Svetega Duha Ambrož predstavi z argumentacijo, da ne obstajajo trije Gospodje, temveč je en Gospod, tri osebe Trojice pa so eno v svetosti in naravi. Delo se zaključi s povzetkom osrednjih argumentov.

PREVEDENI ODLOMEK DE SPIRITU SANCTO I. 140-155

V izbranem odlomku, ki ga objavljamo skupaj s pričujočim člankom, so zajeta poglavja 16, 17 in 18 iz prve knjige in predstavljajo njen sklep.⁶

V predhodnem, 14. poglavju (I. 133-136), za naslovom *Eno je ime Očeta in Sina in Svetega Duha (Quia unum nomen patris et filii et spiritus sancti)* Ambrož na podlagi Svetega pisma prikazuje, da je Ime treh božjih oseb eno, saj je tudi delovanje eno. Uporablja znano interpretacijsko tehniko, ko na podlagi ene ključne besede zbere navedke iz celotnega Svetega pisma, da tako osvetli pomen.

Omenjeno je ime v ednini: »Krščujte jih v ime Očeta in Sina in Svetega Duha.« (Mt 28,19) Kot Sin ni prišel v svojem imenu, tudi Duh ne: »Prišel sem v imenu svojega Očeta in me ne sprejmete. Če pa pride kdo drug v svojem imenu, ga boste sprejeli« (Jn 5,43). Gospod je ime Očeta, Sina in Svetega Duha: »Storil bom, da pojde mimo tebe vsa moja dobrotina in klical bom pred teboj ime Gospod. Izkazoval bom milost« (2 Mz 33,19). Sveti Duh je neločljivo povezan s Sinom: »Tolažnik pa, Sveti Duh, ki ga bo Oče poslal v mojem imenu, on vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal« (Jn 14,26). V enem božjem imenu tudi





prejemamo odrešenje: »Pod nebom ljudem ni dano nobeno drugo ime, po katerem naj bi se mi rešili« (Apd 4,12).

Ambrož tako predstavlja neke vrste *communicatio idiomatum*, ki je sicer v osnovi kristološki koncept za izražanje človeških značilnosti v bogočloveški osebi Jezusa Kristusa, tako da recimo lahko govorimo o tem, da je Bog trpel, čeprav je v božji naravi nestrpnost. Ambrož pa razvija koncept v trinitarični logiki, kjer lahko lastnosti ene osebe Trojice prenesemo tudi na druge. Pokaže, da je tudi Sin lahko imenovan *Parakletos* (Tolažnik), kot tudi, da je Sveti Duh lahko imenovan Resnica: »Duh to pričuje, kajti Duh je Resnica.« (1 Jn 5,6) (*De Spiritu Sancto* I.139). Kratko 15. poglavje (I. 137-139) z naslovom *Tudi Božji Sin je imenovan Paraklet kakor Duh, ne nepravilno, temveč zaradi milosti* (*Quia et filius dei paraclitus dicitur sicut spiritus, et hoc nomen non iniuriae, sed gratiae sit*) izraža prav zgoraj opisano resnico.

Na enak način v 16. poglavju (I. 140-149) – naslovljenem *Kakor je Oče Luč, je tudi Sin Luč in tudi Duh je Luč, kakor pravimo Očetu Ogenj, tako tudi Sinu in Duhu* (*Quia sicur pater lumen, ita et filius lumen et spiritus lumen, et ignem sicut patrem, ita et filium legimus, ita et spiritum*) – Ambrož pokaže, da je Bog Luč (*lumen*): Oče je Luč, Sin je Luč in tudi Sveti Duh je Luč. Ne le Luč, tudi Ogenj, pravi Ambrož, ko se sklicuje na Iz 10,17. Odrešenjska moč Boga, njegovo delovanje je eno in usmerjeno v naše odrešenje, zato lahko to imenovanje Boga kot luč in ogenj predstavlja vse tri božje osebe.

V naslednjem, kratkem 17. poglavju (I. 149 < sic! >-151) *Duh je Luč Božjega obličja in kakor je Oče Življenje, je tako tudi Sin Življenje in tudi Duh je Življenje* (*Quia lumen vultus dei spiritus, et sicut pater vita, ita et filius vita et spiritus vita est*) Ambrož zatrdi, da po enakem vzorcu, kot so vse tri osebe Luč, so prav tako tudi Življenje. Kot je Sin imenovan Beseda Življenja je Sveti Duh imenovan Duh Življenja: »duh živega bitja« (Ezk 1,20).

V 18. poglavju (I.152-166) *Kakor je Oče Vir Življenja, je tako tudi Sin Vir Življenja in tudi Duh je Vir Življenja; kakor je Oče Reka, tako je*

tudi Sin Reka in tudi Duh je Reka (*Quia sicut pater fons vitae, ita et filius fons vitae, ita et spiritus fons vitae, et sicut pater flumen, ita et filius et spiritus dei*) Ambrož nadaljuje interpretacijo in opiše božje osebe z imenom Vir Življenja. Ne le Oče in Sin, ampak tudi Sveti Duh je lahko imenovan Vir Življenja (prim. Jn 4,10) ali Reka (prim. Iz 66,12).

Osrednja ideja navedenega odlomka je torej enotnost imen *lumen, ignis, fons vitae* za vse tri osebe Trojice. Predstavljen nauk je tudi nasprotje sabelijanizma (oz. patripasionizma, modalizma, modalističnega monarhizma); herezije, ki ne priznava trinitaričnosti, temveč v treh božjih osebah vidi le različne načine bivanja in razodevanja enega monadičnega Boga. Bog je eden v treh različnih osebah in ne le eno božanstvo, ki bi se kazalo v treh različnih aspektih.

GRŠKI VIRI ZA DE SPIRITU SANCTO I. 140-155

Podrobnejša analiza Ambroževega dela pokaže, da ni dobesečno navajal, povzemal ali zgolj prepisoval (beri: prevajal) grških očetov, temveč je njihovo teologijo/pnevmatologijo poznal in jo formuliral v skladu z njegovimi izvrstnimi literarnimi sposobnostmi. Natančno ugotavljanje neposrednega vpliva je zato dokaj težko.⁷ Omejili se bomo le na naš navedeni odlomek ter skušali najti podobnosti v delih drugih grških očetov. Podrobna predstavitev idejnega ozadja, tudi tako omejenega odlomka, bi zahtevala širši kontekst raziskave, zato predstavljamo le nekaj ilustrativnih primerov.

Ambroževi formulaciji v *De Spiritu Sancto* I. 140-143, ko je govora o tem, da so vse tri osebe Luč, je zelo podobno besedilo v Epifanij, *Ancoratus* 67,70 in pa Gregor Nazianški, *Orationes [Govori]* 31,3. Zadnji npr. zapiše: »'Resnična Luč, ki sveti na vsakega človeka, je prihajala na svet' – bil je Oče. 'Resnična Luč, ki sveti na vsakega človeka, je prihajala na svet' – bil je Sin. 'Resnična Luč, ki sveti na vsakega človeka, je prihajala na svet' – bil je, drugi





Tolažnik'. Bil je in bil je in bil je. Pa vendar je bil eno. Luč in Luč in Luč. Pa vendar ena Luč in en Bog. /.../ Iz Luči Očeta dojemamo Luč, ki je Sin, v Luči Duhu.«

De Spiritu Sancto I. 142-144 je nadalje podoben mestom: Atanazij, *Ad Serapionem* 1,19; Atanazij, *De Incarnatione* 115; Pseudo-Atanazij, *De Trinitate et Spiritu Sancto* 18.

Ideje v *De Spiritu Sancto* I. 144-146 odmevajo iz del Didim, *Contra Eunomium* 4,1; Didim, *De Trinitate* 2,22.

Ambrožev govor o Duhu, ki je prišel na apostole v *De Spiritu Sancto* I. 146, je podoben kot v: Ciril Jeruzalemski, *Catecheses* 16,4 ali Atanazij, *De Incarnatione* 15.

Omemba Svetega Duha kot ognja v *De Spiritu Sancto* I. 149 spominja na Bazilij, *De Spiritu Sancto* 6,24 in tudi na Pseudo-Atanazij, *De Trinitate et Spiritu Sancto* 18.

Ambroževa argumentacija Svetega Duha kot Duha Življenja v *De Spiritu Sancto* I. 151 je deloma podobna mestu: Bazilij, *De Spiritu Sancto* 25,56-57, kjer tudi Bazilij govori o Duhu Življenja, vendar ne v povezavi Ezk 1,20; temveč v navezavi na Rim 8,2. Ambroževa interpretacija se zdi izvirna.

Povezava (Vira) Življenja in Svetega Duha v *De Spiritu Sancto* I. 152 je podobna kot pri: Atanazij, *Ad Serapionem* 1,19; Atanazij, *De Incarnatione* 9; Gregor Nazianški, *Orationes [Govori]* 31,3; Pseudo-Atanazij, *De Trinitate et Spiritu Sancto* 19.

Osrednje misli v *De Spiritu Sancto* I. 155-158 sledijo Pseudo-Atanazij, *De Trinitate et Spiritu Sancto* 20.

ZAKLJUČEK

Ambrožovo delo *De Spiritu Sancto* v resnici lahko razumemo kot sad grške pnevmatologije. Podrobnejša analiza pokaže, da v delu ne najdemo številnih popolnoma izvirnih misli, uvidov ali argumentacij. Toda po drugi strani ugotovimo, da Ambrož grških besedil ne ponavlja dobesedno – neposredne

citete je zelo težko najti – temveč temeljne misli oblikuje v skladu s svojo lastno, idiolektično govorico. Vsaka posamezna misel je njegov sad premišljevanja, molitve in študija.

V Ambroževem delu se zlijeta skupaj grška spekulativnost in latinsko leposlovje. Teološko globino in prodornost duha so Ambrožu dali grški očetje – Bazilij, Atanazij, Didim; izbranost jezika pa latinski klasiki – Cicero, Vergil, Ovid, Terencij, Salucij. Genialnost Ambroža tako vidimo v zmožnosti posredovanja, sposobnosti prenosa teološkega bogastva v svojo kulturo, jezik in zgodovinske okoliščine. V tem ostaja zgled in spodbuda za naš čas.

Temelj vsake teologije in pnevmatologije pa je vedno predstavljalo božje razodetje v Svetem pismu, ki vsako generacijo znova vabi s svojo neobjemljivo globino. Vabi tudi po Svetem Duhu, ki je avtor in razlagalec božje besede. Prav to neizčrpnost božje besede in skrivnosti Boga Ambrož čudovito izrazi z vzklikom: »O magna abundantia scripturarum, quam nemo possit humano ingenio conprehendere. O maximum divinae unitatis indicium!« (*De Spiritu Sancto* I. 150)

¹ Avguštin, *Izpovedi*. VI.3.3.

² PL 16.731-850. Obstajata tudi starejša izdaja latinskega besedila: J. Vizzini, *De Spiritu Sancto*, Bib. Sanct. Patr., Roma, 1905-1906 ter angleški prevod: Saint Ambrose, *Theological and dogmatic works*, Church fathers 44, Washington: Catholic University of America Press, 1963.

³ Za zanimivo navezavo glej tudi: Manlio Simonetti, »Sul 'De Spiritus-Sancti potentia' di Niceta di R. e nelle fonti del 'De Spiritu Sancto' di S. Ambrogio«, v: *Maia* 4, 1951, 1-10.

⁴ Za podrobnejši kronološki in vsebinski vpogled v njun odnos, gl. Barnes, Timothy D., »Ambrose and Gratian« *Antiquité Tardive: Revue Internationale d'Histoire et d'Archéologie (Ive-VIe siècle)* 7, 2000, 165-174.

⁵ Ambrož, *De fide* IV.1.

⁶ Razdelitev na poglavja in številčenje sledi kritični izdaji, po kateri je narejen tudi prevod. Ambrosius, *De Spiritu Sancto*, ur. O. Faller, CSEL 79, Sancti Ambrosii Opera: Pars nona, Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1964.

⁷ Nekaj indikacij je zabeleženih v: Theodor Schermann, *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in 11. III. de Spiritu Sancto*, München, 1902, str. 99-100.





»Naš Gospod je pri zadnji večerji tisto noč, ko je bil izdan, ustanovil evharistično daritev svojega Telesa in svoje Krvi, da bi ovekovečil daritev na križu za vse čase, dokler ne pride.« (B 47)





AMBROŽ MILANSKI

O Svetem Duhu I. 140-155

16. KAKOR JE OČE LUČ, JE TUDI SIN LUČ IN TUDI DUH JE LUČ; KAKOR PRAVIMO OČETU OGENJ, TAKO TUDI SINU IN DUHU.

140. Kako naj torej še povem, da kakor je Oče Luč, tako je tudi Sin Luč in Sveti Duh Luč? To je namreč v Božji moči. Bog je namreč Luč, kakor pravi Janez: *Kajti Bog je luč in teme ni v njem.*¹

141. Luč pa je tudi Sin, ker je bilo življenje luč ljudi.² In da bi pokazal, da govori o Božjem Sinu, je evangelist rekel o Janezu Krstniku: *Ni bil on luč, ampak pričeval naj bi o luči. Resnična luč, ki razsvetljuje vsakega človeka, je prihajala na svet.*³ Ker je torej Bog Luč, je prava Luč tudi Božji Sin, kakor je brez dvoma Božji Sin tudi pravi Bog.

142. Še druge dokaze imaš, da je Sin Luč: *Ljudstvo, ki je sedelo v temi, je zagledalo veliko luč.*⁴ Kaj je namreč bolj očitno, kakor to, kar je rečeno: *Zakaj pri tebi je vir življenja, v tvoji luči bomo videli luč.*⁵ To je ta, ki je pri tebi, vsemo-gočni Oče, v tvoji luči, Sinu, bomo videli luč, Svetega Duha, kakor je sam Gospod pokazal, govoreč: *Sprejmite Svetega Duha*⁶, in drugod: *In moč je izhajala iz njega.*⁷

143. Kdo bi torej dvomil o tem, da je Oče Luč, ko pa beremo o njegovem Sinu, da je *odsvit večne luči*?⁸ Odsvit česa, če ne Očeta, je torej

Sin, ki je vedno z Očetom in sije ne z različno, ampak z isto jasnostjo?

144. Izaija pokaže, da Sveti Duh ni le Luč, ampak tudi Ogenj, ko pravi: *In Izraelova luč bo ogenj.*⁹ Tako prerokuje o njem kot v ognju gorečem, kajti na te tri načine lažje zaznamo veličino božanstva; kajti posvečevati je lastno božanstvu, razsvetljevati pa ognju in luči; in izražati se in dati se videti v podobi ognja je lastno božanstvu. *Bog je namreč použivajoč ogenj,*¹⁰ kakor je rekel Mojzes.

145. On sam je namreč videl ogenj v grmu in slišal Boga ravno takrat, ko je glas prišel iz ognjenega plamena, govoreč mu: *Jaz sem Bog Abrahamov in Bog Izakov in Bog Jakobov.*¹¹ Glas je bil torej iz ognja in grm je bil v ognju in plamen ni bil škodljiv. *Gorel je namreč grm in ni zgorel;* s to skrivnostjo pa je Gospod hotel pokazati, da bo prišel razsvetliti trne našega telesa; ne použiti slabotnih, ampak olajšati slabosti. Krščeval bo s *Svetim Duhom in ognjem*, da bo podelil milost in použil grehe. V podobi ognja je torej Bog.

146. Po enakem zgledu se je tudi v Apostolskih delih, ko je Sveti Duh prišel nad učence,





pokazal v podobi ognja; tako namreč bereš: *Nenadoma je z neba nastal šum, kakor bi Duh prihajal z veliko močjo, in je napolnil vso hišo, kjer so se zadrževali. In prikazali so se jim jeziki, razdeljeni kakor plameni.*¹²

147. Kakor takrat, ko je Gideon, ki je nato premagal Midjance, ukazal tristetim možem, naj vzamejo vrče in v njih goreče plamenice, v desnica pa naj držijo rogove, tako so tudi naši predniki ohranili, kar so prejeli od apostolov: da so vrči, narejeni iz gline, naša telesa in so brez bojazni, če gorijo v gorečnosti duhovne milosti in izpričujejo trpljenje Gospoda Jezusa z izpovedjo v ubranem glasu.

148. Kdo bi torej dvomil o božanskosti Svetega Duha, ko se tam, kjer je milost Duha, kaže podoba Božanstva? Iz tega pričevanja pa ne razberemo različnosti, ampak enotnost Božje moči. Kako bi namreč lahko razlikovali moč, kjer je učinek vsega delovanja eden? Niti ne more biti milosti zakramentov, kjer ni bilo odpuščanja grehov.

149. Kaj je torej ta Ogenj? – Prav to gotovo ni krhki ogenj iz ničvrednega dračja ali drevesnih vej, ampak tisti Ogenj, ki izboljšuje dobra dejanja kakor zlato in uporablja grehe kakor drva. To je vsekakor Sveti Duh, ki ga imenujemo tudi Ogenj in Luč Gospodovega obličja.

17. DUH JE LUČ BOŽJEGA OBLIČJA IN KAKOR JE OČE ŽIVLJENJE, JE TAKO TUDI SIN ŽIVLJENJE IN TUDI DUH JE ŽIVLJENJE.

Luč, kakor smo rekli že prej: *Vtisnjena je v nas luč tvojega obličja, Gospod.*¹³ Kaj je torej ta vtisnjena Luč, če ne Luč tistega duhovnega pečata, v katerega verujoč, pravi, *vam je bil vtisnjen pečat obljubljenega Svetega Duha?*¹⁴

150. In kakor je Božje obličje Luč, tako tudi ogenj izhaja iz Božjega obličja, kakor je pisano: *Ogenj bo gorel v njegovem obličju.*¹⁵ Milost sodnega dne sije vnaprej, da bi lahko sledila odveza, ki nagrajuje zvestobo svetnikov. O, neznansko preobilje Pisem, ki ga nihče ne more dojeti s človeško naravo! O, največji dokaz Božje enotnosti! S tema

dvema vrsticama je namreč označeno veliko stvari!

151. Rekli smo: Oče je Luč, Sin je Luč, Sveti Duh je Luč; sprejemamo tudi, da je Oče Življenje, Sin Življenje in Sveti Duh Življenje. Janez je namreč rekel: *Kar je bilo od začetka, kar smo slišali in videli ter spoznali z lastnimi očmi, kar so otipale naše roke, o besedi življenja: in življenje se je razodelo in videli smo ga in pričujemo vam o življenju, ki je bilo pri Očetu.*¹⁶ In rekel je ‚beseda življenja‘ in ‚življenje‘, da bi pokazal, da sta tako Oče kot Sin Življenje. Kaj je namreč ‚beseda življenja‘, če ne Božja beseda? Potemtakem sta in Bog in Beseda Življenja Življenje. In kar je rečeno o Besedi Življenja, je tudi o Duhu Življenja. Pisano je namreč: *Duh življenja je bil v kolesih.*¹⁷ Kakor je torej Beseda Življenja Življenje, tako je tudi Duh Življenja Življenje.

18. KAKOR JE OČE VIR ŽIVLJENJA, JE TAKO TUDI SIN VIR ŽIVLJENJA IN TUDI DUH JE VIR ŽIVLJENJA; KAKOR JE OČE REKA, TAKO JE TUDI SIN REKA IN TUDI DUH JE REKA.

152. Spoznaj sedaj, da kakor je Oče Vir Življenja, tako so tudi mnogi spregovorili o Sinu kot Viru Življenja; zakaj, kakor pravi, *je pri tebi, vsemogočni Bog, tvoj Sin vir življenja,*¹⁸ to je izvir Svetega Duha, kajti Duh je Življenje, kakor je rekel Gospod: *Besede, ki sem vam jih govoril, so duh in življenje,*¹⁹ zakaj kjer je Duh, je Življenje, in kjer je Življenje, je tudi Sveti Duh.

153. Mnogi namreč želijo na tem mestu imenovati za Vir zgolj Očeta, čeprav vidijo, o čem so nam spregovorila Pisma: *Pri tebi, je rečeno, je vir življenja;*²⁰ to je: pri Očetu je Sin, zakaj *Beseda je bila pri Bogu; bila je v začetku in bila je pri Bogu.*²¹

154. Toda če kdo spozna na tem mestu kot Vir ali Očeta ali Sina, zagotovo ne razumemo tega Vira kot vira vode, ki je ustvarjena, temveč tiste božanske milosti, ki je Sveti Duh; on sam je namreč ‚živa voda‘. Zatorej pravi Gospod: *Če bi poznala Božji dar in kdo je, ki ti pravi: ‚Daj mi piti,‘ bi ga ti prosila in dal bi ti žive vode.*²²





155. Po tej vodi je žejalo Davidovo dušo; po tem izviru vodá hrepeni jelen;²³ ni žejen strupa kač. Voda duhovne milosti je namreč živa, da more umiti notranjosti uma, oprati vsak greh duše in očistiti skrite prestopke.

Prevedel: Janko Potisek

- ¹ 1 Jn 1,5
² Jn 1,4
³ Jn 1,8-9
⁴ prim. Mt 4,16; Iz 9,1
⁵ Ps 36(35),10
⁶ Jn 20,22

- ⁷ Lk 6,19
⁸ Mdr 7,26; Heb 1,3
⁹ Iz 10,17
¹⁰ 5 Mz 4,24
¹¹ 2 Mz 3,6.15
¹² Apd 2,2-3
¹³ Ps 4,7
¹⁴ Ef 1,13
¹⁵ Ps 50(49), 3
¹⁶ 1 Jn 1,1.2
¹⁷ Ezk 1,20
¹⁸ Ps 36(35),10
¹⁹ Jn 6,63
²⁰ Ps 36(35),10
²¹ Jn 1,1.2
²² Jn 4,10
²³ Ps 42(41),2.3

»Da bi krščansko ljudstvo bolj gotovo doseglo v svetem bogoslužju obilje milosti, sveta mati Cerkev vneto želi izvesti splošno obnovo liturgije.« (B 21)





MOJCA BELCL MAGDIČ

Spolnost, duševno zdravje in družbeni pritiski

Z naslovom »Spolnost, rezultati duševnega zdravja in družbeni pritiski« se bomo podali v drugi del najobširnejšega poročila o LGBT študijah, ki sta jih leta 2016 predelala in nato v znanstveni reviji *The New Atlantis* objavila dva ameriška strokovnjaka za duševno zdravje, dr. Paul McHugh in dr. Lawrence S. Mayer.

Ameriška znanstvenika že uvodoma izpostavita, da obstaja splošno soglasje, da lezbijke, geji, biseksualci in transseksulci (LGBT) trpijo zaradi šibkega duševnega zdravja. To dejstvo je morda za nekoga presenetljivo, toda znanstvenika nas vodita po številnih reprezentativnih in metodološko zanesljivih študijah, raziskavah in meta-analizah, ki so pogosto citirane v znanstveni literaturi in ki samo še dodatno potrjujejo, da LGBT populacija trpi zaradi različnih duševnih motenj¹. Dr. McHugh in dr. Mayer se ne ukvarjata toliko s samimi vzroki duševnih stisk LGBT posameznikov, ampak zgolj opazujeta njihov življenjski stil in zdravstvene rezultate, ki izhajajo iz tega. Vprašanje, ki jima ostaja, je, kako izboljšati njihovo zdravstveno stanje.

Eno izmed rešitev ponujajo družboslovni znanstveniki, ki predlagajo zmanjševanje t.i. 'modela socialnega stresa' (predsodki, diskriminacija, skrivanje, stigma). Trdijo namreč, da se bo ob zmanjšanju družbenih stresorjev pričelo izboljševati tudi duševno

zdravje LGBT populacije. Je temu res tako? Dr. McHugh in dr. Mayer nam na podlagi raziskav in opazovanj nakažeta odgovor, še prej pa nam predočita resnična tveganja, ki jim je izpostavljena omenjena populacija.

SPOLNOST IN DUŠEVNO ZDRAVJE

Leta 2008 je Michael King, profesor psihiatrije na Univerzitetnem kolidžu v Londonu skupaj s sodelavci preučeval meta-analizo o duševnem zdravju ne-heteroseksualne populacije (t.j. homoseksualcev, lezbijk, biseksualcev). Ugotovil je, da se geji, lezbijke in biseksualci v primerjavi s heteroseksualci soočajo z »večjim tveganjem za samomorilno vedenje, duševne motnje ter z zlorabo in odvisnostjo od substanc«. ² Meta-analiza je preučila veliko število znanstvenih člankov, ki so bili objavljeni med januarjem 1966 in aprilom 2005. V raziskavo je bilo vključenih 214.344 heteroseksualcev in 11.971 ne-heteroseksualcev.³





Rezultati Kingovega dela so pokazali, da so lezbijke, geji in biseksualci v času življenja 2,47-krat več poskusili narediti samomor v primerjavi s heteroseksualci, v obdobju dvanajstih mesecev dvakrat več trpeli zaradi depresije in približno 1,5-krat več doživljali anksiozne motnje. Pri ne-heteroseksualnih moških in ženskah so ugotovili povečano tveganje za zlorabo substanc (1,51-krat višje kot pri heteroseksualcih). Pri ne-heteroseksualnih ženskah je bila le-ta najvišja – 3,42-krat višja kot pri heteroseksualnih ženskah. Ne-heteroseksualni moški pa so bili predvsem izpostavljeni visokemu tveganju za poskus samomora. Te ugotovitve so bile ponovljene še v drugih študijah, tako v Združenih državah Amerike, kot tudi na mednarodni ravni.

Leta 2010 je Wendy Bostwick, profesorica zdravstvene nege in zdravstvenih študij na Severni univerzi v Illinoisu, skupaj s sodelavci preučevala povezavo med spolno usmerjenostjo in anksioznimi motnjami ter motnjami razpoloženja.⁴ Zanimali so jo tako moški kot ženske, ki so se bodisi identificirali kot geji, lezbijke ali biseksualci, bodisi so izjavili, da so se podajali v spolne odnose z osebami istega spola ali da so do njih čutili spolno privlačnost.

Bostwickova je ugotovila, da so ženske, ki so se identificirale kot lezbijke, biseksualke, ali tiste, ki »niso bile prepričane«, v primerjavi s heteroseksualnimi ženskami poročale o višjih stopnjah motenj razpoloženja: najvišjo stopnjo so pokazale biseksualke (58,7 %), sledile so jim lezbijke (44,4 %) in nato »neprepričane« (36,5 %). Pri heteroseksualkah je stopnja motenj razpoloženja bila najnižja (30,5 %). Podoben vzorec je bil ugotovljen tudi glede anksioznih motenj: anksioznost je bila najbolj razširjena med biseksualnimi ženskami, sledile so jim lezbijke in nato tiste, ki niso bile prepričane o svoji spolni usmerjenosti. Pri heteroseksualnih ženskah je bila anksiozna motnja najmanj prisotna.

Študija je preučevala tudi moške in njihove motnje razpoloženja v času življenja. Moški, ki so se identificirali kot geji, so v primerjavi

s heteroseksualci imeli dvakrat več motenj razpoloženja (42,3 % v primerjavi s 19,8 %) in dvakrat več so trpeli za anksioznimi motnjami (41,2 % v primerjavi s 18,6 %). Po navedbah študije so biseksualne osebe v primerjavi z geji imele rahlo nižjo prevalenco motenj razpoloženja (36,9 %) in anksioznih motenj (38,7 %). Tisti, ki so poročali o spolni privlačnosti »pretežno do moških« ali ki so se podajali v spolne odnose »tako z ženskami kot moškimi«, so v primerjavi z drugimi skupinami v času življenja imeli največjo razširjenost motenj razpoloženja in anksioznih motenj. Heteroseksualci so imeli najnižjo prevalenco omenjenih duševnih bolezni.

Druge študije so ugotovile, da imajo ne-heteroseksualci poleg težav z duševnim zdravjem tudi težave s telesnim zdravjem. Leta 2007 je Susan Cochran, profesorica epidemiologije na Univerzi Kalifornije v Los Angelesu (UCLA) skupaj s sodelavci analizirala podatke iz ankete o kakovosti življenja v Kaliforniji.⁵ Anketa, ki je vključevala 2.272 odraslih, je po eni strani ocenjevala povezavo med spolno usmerjenostjo in telesno kondicijo, zdravstvenim stanjem in invalidnostjo, po drugi strani pa preučevala povezavo med psihološkimi stiskami lezbijk, gejev in biseksualcev (LGB) in tistimi, ki so spadali v kategorijo »heteroseksualci s homoseksualnimi izkušnjami«.

Omenjena študija je našla številna zdravstvena stanja, ki so bila bolj razširjena med ne-heteroseksualci. Po tem, ko so uskladili demografske dejavnike, ki bi rezultate študije lahko zavedli, se je izkazalo, da so biseksualne ženske bile tiste, ki so imele znatno večje zdravstvene težave (ki pa niso bile povezane s HIV obolenji). Skladno s študijo iz leta 2010, ki jo je opravila Bostwickova, so višjo stopnjo psihološkega stresa doživljale lezbijke, biseksualke, geji in heteroseksualci s homoseksualnimi izkušnjami, pred in po uskladitvi z motečimi demografskimi dejavniki. Med moškimi so samoopredeljeni geji in heteroseksualci s homoseksualnimi izkušnjami poročali o višjih stopnjah različnih zdravstvenih težav.





Isto kalifornijsko raziskavo o kakovosti življenja je leta 2009 uporabila profesorica za psihiatrijo in biotehniške znanosti iz UCLA univerze, Christine Grella, s sodelavci (vključno z Cochranovo), da bi preučila odnos med spolno usmerjenostjo⁶ in prejemanjem zdravstvene oskrbe zaradi zlorabe substanc ali trpljenja za duševnimi motnjami.⁷ Ugotovila je, da so ženske, ki so bile lezbijke ali biseksualke, bile najpogosteje deležne zdravstvene oskrbe; sledili so jim moški, ki so bili geji ali biseksualci, nato heteroseksualne ženske. Heteroseksualni moški so bili skupina, ki je najmanj potrebovala zdravljenje. Hkrati je študija pokazala, da je o zdravljenju v zadnjih dvanajstih mesecih poročalo dvakrat več LGB oseb kot pa heteroseksualnih bolnikov (48,5 % v primerjavi z 22,5 %). Posebnih razlik med moškimi in ženskami ni bilo; o prejemanju zdravstvene oskrbe je poročalo 42,5 % homoseksualnih moških v primerjavi z 17,1 % heteroseksualnimi moškimi ter 55,3 % lezbičnih in biseksualnih žensk v primerjavi z 27,1 % heteroseksualnimi ženskami.

Da bi lažje povzeli ugotovitve na tem področju, sta dr. McHugh in dr. Mayer posebej izpostavila poročilo iz leta 2011.⁸ Gre za raziskavo, ki zajema na stotine študij in tako ponuja splošen pregled ugotovitev glede telesnega in duševnega zdravja LGBT populacije (od otroštva, adolescence, zgodnje in srednje odraslosti ter do pozne odrasle dobe). Poročilo je opravil Inštitut za medicino (IOM). V skladu s predhodno omenjenimi študijami je poročilo pregledalo dokaze, ki kažejo, da v primerjavi s heteroseksualno mladino LGB mladina trpi za večjim tveganjem za depresijo, med njimi sta prisotna tudi visoka stopnja poskusov samomora in samomorilne misli. Prav tako je bolj verjetno, da bodo doživeli nasilje in nadlegovanje ter postali brezdomci. Poročilo še navaja, da so LGB posamezniki v zgodnji ali srednji odrasli dobi bili bolj nagnjeni k motnjam razpoloženja, anksioznosti, depresiji, samomorilnim mislim in k poskusom samomora.

Iz IOM poročila je še razvidno, da tako za mlade kot za odrasle LGB posameznike (zlasti

za ženske) velja, da v primerjavi s heteroseksualci veliko več kadijo, prekomerno uživajo alkohol in zlorabljajo druge substance. Poročilo navaja študijo,⁹ v kateri je bilo ugotovljeno, da se samoopredeljeni ne-heteroseksualci v primerjavi s heteroseksualci pogosteje poslužujejo zdravstvenih storitev za duševno zdravje. Spet druga študija¹⁰ je ugotovila, da so lezbijke bile tiste, ki so se največkrat odločile za tovrstno zdravljenje.

Dr. McHugh in dr. Mayer ta del poročila zaključita z mislijo, da pa se kljub temu, da obstajajo študije, ki ne podpirajo splošnega trenda, moramo zavedati, da velika večina študij, navedenih v tem poročilu, očitno kaže na splošno večje tveganje za šibko duševno zdravje LGBT populacije.

SPOLNOST IN SAMOMORILNOST

Dr. McHugh in dr. Mayer se v nadaljevanju posvetita študijam, ki so raziskovale povezavo med spolno usmerjenostjo in samomorom. Znanstvenika sta ugotovila, da ima ta povezava trdno znanstveno podporo in da si zasluži posebno pozornost, saj je med vsemi tveganji za duševno zdravje povečano tveganje za samomor ravno najbolj zaskrbljujoče. Samomorilnost ni samo uničujoča in tragična za osebo, ampak tudi za družino in skupnost. Zato si dr. McHugh in dr. Mayer prizadevata za boljše razumevanje dejavnikov tveganja za samomor, saj bi to pravzaprav lahko reševalo življenja.

Sociologinja in raziskovalka samomorov, Ann Haas je leta 2011 s sodelavci objavila obsežen pregledni članek, ki je temeljil na rezultatih, zbranih na LGBT konferenci iz leta 2007 (Haasova je pregledala tudi študije, ki so bile objavljene po letu 2007).¹¹ Ugotovila je, da je povezava med homoseksualno ali biseksualno usmerjenostjo in poskusom samomora močno podprta z dokazi. Opazila je, da raziskave med ameriškimi mladostniki od devetdesetih let prejšnjega stoletja naprej kažejo na to, da so poskusi samomora od dvakrat do sedemkrat bolj prisotni med





srednješolci, ki se identificirajo kot LGB, pri čemer je spolna usmerjenost močnejša napovedovalka pri moških kot pri ženskah. Haasova je s svojo ekipo pregledala tudi podatke iz Nove Zelandije, ki so nakazovali, da je za LGB posameznike bilo šestkrat bolj verjetno, da so poskusili narediti samomor. V študiji so citirali še eno z zdravjem povezano anketo – ta je vključevala Američane moškega spola in Nizozemce moškega in ženskega spola. Za oboje pa je bilo značilno istospolno vedenje. Tudi ti rezultati so pričali o povezavi med istospolnim vedenjem in večjim tveganjem za poskus samomora. Študije, navedene v poročilu Haasove, kažejo na to, da so lezbične ali biseksualne ženske v povprečju bolj izpostavljene razmišljanju o samomoru, za geje in biseksualce pa je v povprečju bolj značilno, da poskusijo narediti samomor. V primerjavi z LGB ženskami, je za moške ne-heteroseksualce bolj značilno, da bodo v življenju večkrat poskusili storiti samomor.

Glede samomorilnosti je potrebno pregledati tudi duševne motnje, ki tarejo LGB populacijo. Haasova in njeni sodelavci so proučevali novozelandsko študijo,¹² ki je navajala, da so geji, ki so poročali o poskusih samomora, imeli višji odstotek depresivnih in anksioznih motenj ter motenj vedenja. Obsežne zdravstvene raziskave so dodatno pokazale, da je stopnja zlorabe substanc pri LGB populaciji do ene tretjine višja kot pri splošni populaciji. Združene študije po svetu so ugotovile, da so osebe, ki so se v anketah samoopredelile kot lezbijke, geji ali biseksualci, za več kot 50% bolj trpele za duševnimi motnjami in zlorabami substanc. Lezbične ali biseksualne ženske so pokazale višjo stopnjo zlorabe substanc, medtem ko so homoseksualni ali biseksualni moški imeli višje stopnje depresije in paničnih motenj.

Novjši kritični pregled obstoječih študij o povezavi med tveganjem za samomor in spolno usmerjenostjo je z ekipo sodelavcev predstavil avstrijski klinični psiholog Martin Plöderl.¹³ Ta je ugotovil, da je med psihiatričnimi bolniki homoseksualna ali

biseksualna populacija preveč zastopana pri »resnih poskusih samomora« in da je spolna usmerjenost eden najmočnejših napovedovalcev samomora. Podobno je ugotovil tudi v nekliničnih študijah, ki so temeljile na splošni populaciji. Plöderl je hkrati ugotovil povečano tveganje za poskus samomora med spolnimi manjšinami vzdolž vseh dimenzij spolnih usmerjenosti. Zato je opozoril: »Najbolj izčrpna primerjava objavljenih in neobjavljenih mednarodnih študij, ki povezujejo poskus samomora s spolno usmerjenostjo, je z različnimi metodologijami pokazala zelo skladno sliko: skoraj vse študije so odkrile večje število poskusov samomora med spolnimi manjšinami.«¹⁴

Pomenljiva je tudi raziskava Haasove in njenih sodelavcev o samomori pri transseksualcih. Kljub temu, da je imela na voljo le skope informacije, je to vprašanje preučila na podlagi obstoječih študij. Ugotovila je dramatično povečano tveganje za samomor med omenjeno populacijo. Haasova omenja klinično študijo iz leta 1997,¹⁵ ki je ugotovila povečano tveganje za samomor med nizozemskimi transseksualnimi moškimi, ki so preko hormonske terapije »prehajali« v ženski spol. Vendar pa omenjena študija ni ugotovila pomembnih razlik glede umrljivosti. V mednarodnem pregledu iz leta 1998, ki je zajemal 2000 oseb, ki so si operativno spremenile spol, je bilo ugotovljenih 16 možnih samomorov, kar je »alarmantno visoko število – 800 samomorov na vsakih 100.000 transseksualcev, ki so prestali operativni poseg.«¹⁶ Študija iz leta 1984,¹⁷ ki je temeljila na kliničnem vzorcu transseksualnih oseb, ki so prosile za operacijo spola, je prikazala stopnjo poskusov za samomor; ta se je gibala med 19 % in 25 %. Tudi velik vzorec 40.000 prostovoljcev, pretežno ameriškega državljanstva, ki so v letu 2000 izpolnili spletno anketo, je pokazal, da so transseksualci (poleg lezbijk) poročali o višjih stopnjah poskusov samomora kot katera koli druga skupina.¹⁸

Raziskave o spolnosti in nevarnosti za samomor nakazujejo, da tisti, ki se





identificirajo kot geji, lezbijke, biseksualci ali transseksualci, ali tisti, ki čutijo privlačnost do istega spola ali se v tovrstno spolnost podajajo, tvegajo za povečanim razmišljanjem o samomoru, poskusi samomora in premnogi za posledicami le-tega umrejo.

Dr. McHugh in dr. Mayer ta del poročila zaključujeta s trditvijo, da je glede na tragične posledice neustreznih ali nepopolnih informacij o teh vprašanih in glede na njihov učinek na javno politiko in klinično oskrbo nujno potrebnih več raziskav o vzrokih za povečano tveganje za samomor med spolnimi manjšinami.

SPOLNOST IN PARTNERSKO NASILJE

Manj prijetne, toda zelo pomenljive so tudi številne študije, ki so raziskovale stopnje partnerskega nasilja med homoseksualnimi in heteroseksualnimi pari. Raziskovalna literatura tako preučuje stopnje nasilja, ko je partner žrtev nasilja in ko je partner povzročitelj nasilja. Poleg fizičnega in spolnega nasilja so nekatere študije preučevale tudi psihološko nasilje (verbalni napadi, grožnje in podobne oblike zlorab). Dr. McHugh in dr. Mayer po vseh pregledanih študijah ugotavljata, da je stopnja intimnega partnerskega nasilja med istospolnimi pari znatno višja. Za tem stoji teža trdnih dokazov.

Leta 2014 je raziskovalka Londonske šole za higieno in tropsko medicino Ana Buller s sodelavci izvedla sistematičen pregled 19 študij (17 od teh študij je bilo meta-analiz).¹⁹ Omenjene študije so preučevale povezave med intimnim partnerstvom in zdravjem med moškimi, ki imajo spolne odnose z moškimi. Z združitvijo razpoložljivih podatkov je Bullerjeva ugotovila, da je bila skupna prevalenca partnerskega nasilja znotraj tovrstnih odnosov visoka kar 48 % (ocene iz študij so bile precej heterogene in so se gibale med 32 % in 82 %).

Študija je hkrati ugotovila, da je z nasiljem znotraj ne-heteroseksualnih partnerskih odnosov povezanih še več dodatnih dejavnikov:

zloraba substanc, pozitiven HIV status in povišana stopnja depresivnih simptomov. Med drugim je bilo ugotovljeno, da so tudi osebe, ki so bile nasilja deležne, v povišanih merah zlorabljele substance.

Do podobnega zaključka sta prišli tudi dve angleški psihologinji, Sabrina Nowinski in Erica Bowen. Leta 2012 sta izvedli pregled 54 študij²⁰ o razširjenosti partnerskega nasilja med homoseksualnimi in heteroseksualnimi moškimi. Študije so pokazale, da je bilo med homoseksualci prisotnega od 15 % do 51 % partnerskega nasilja.

Nowinska in Bowenova sta med pregledovanjem študij ugotovili zaskrbljujoč podatek, ki pravi, da je v odnosih med istospolnimi moškimi razširjena hujša oblika prisile v spolni odnos in zlorabe. Ob tem navajata študijo iz leta 2005²¹ o partnerskem nasilju pri HIV-pozitivnih gejih. Pri tem sta ugotovili, da je pozitiven HIV status povezan s partnerskim nasiljem tako v homoseksualnih kot v heteroseksualnih odnosih.

Tudi Catherin Finneran in Rob Stephensen iz Emory univerze sta leta 2012 opravili sistematični pregled 28 študij,²² ki so zadevale partnersko nasilje med moškimi, ki so imeli spolne odnose z moškimi. Zaključili sta, da »pregledani podatki zaskrbljujoče dokazujejo, da je partnersko nasilje – psihološko, fizično in spolno – v odnosih med istospolnimi moškimi na alarmantni stopnji.«²³

REZULTATI ZDRAVJA TRANSEKŠUALNE POPULACIJE

Dr. McHugh in dr. Mayer ugotavljata, da je raziskovalna literatura glede duševnega zdravja transseksualcev še bolj omejena od raziskav rezultatov duševnega zdravja LGB populacije, saj transseksualci predstavljajo zelo majhen delež prebivalstva. Zato so velike raziskave na podlagi širše populacije in študije teh posameznikov težke, če ne celo nemogoče. Kljub temu pa razpoložljive raziskave močno nakazujejo, da imajo transseksualci povečano tveganje za šibko duševno zdravje.





Dr. McHugh in dr. Mayer opazujeta, da je pri transseksualcih stopnja zlorabe substanc, anksioznih motenj, depresije in poskusov samomora višja kot pri LGB posameznikih.

O tem priča harvardski profesor pediatrije in epidemiolog Sari Reisner. Ta je leta 2015 s svojo ekipo izvedel retrospektivno kohortno raziskavo o duševnem zdravju 180 transseksualcev, starih od 12 do 29 let (106 žensk, ki so prešle v moški spol, in 74 moških, ki so prešli v ženski spol).²⁴ Vzporedno so uvedli tudi kontrolno skupino, ki je temeljila na spolni identiteti. Študija je pokazala, da so mladi transseksualci v primerjavi s kontrolno skupino imeli povišano tveganje za depresijo (50,6 % vs. 20,6 %) in anksioznost (26,7 % vs. 10,0 %). Opazili so tudi večje tveganje za razmišljanje o samomoru (31,1 % vs. 11,1 %), za poskus samomora (17,2 % vs. 6,1 %) in za samopoškodovanje brez smrtonosne namere (16,7 % vs. 4,4 %). Velik delež transseksualne mladine se je v primerjavi s kontrolno skupino poslužil bolnišnične zdravstvene oskrbe (22,8 % vs. 11,1 %) in ambulantne oskrbe (45,6 % vs. 16,1 %). Razlika med transseksualnimi moškimi in ženskami in njihovim duševnim zdravjem ni bila statistično pomenljiva.

Poročilo Ameriške fundacije za preprečevanje samomora in Williamsov inštitut za LGBT vprašanja na Pravni fakulteti UCLA sta povzela ugotovitve o poskusih samomora med transseksualci in spolno nekonformiranimi odraslimi. Anketo so poslali na 900 različnih LGBT organizacij po državi in nanjo je odgovorilo več kot 6.000 posameznikov. Raziskava do danes velja za eno največjih raziskav o transseksualcih in spolno nekonformiranih odraslih. (Veliki populacijski vzorci so skoraj nemogoči glede na nizko razširjenost transseksualnih posameznikov med splošno populacijo.) Povzemajoč glavne ugotovitve te študije so avtorji zapisali: »Nacionalna delovna skupina za gejevska in lezbična vprašanja in Nacionalni center za enakost transseksualcev sta izvedla anketo o nacionalni diskriminaciji transseksualnih oseb (NTDS). Ugotovljeno je bilo, da je med transseksualci razširjenost

poskusa samomora kar 41 odstotna, kar močno presega 4,6 odstotkov, ki velja za celotno ZDA populacijo.«²⁵

Stopnja poskusov samomora je pri transseksualcih kar nekajkrat višja kot pri lezbijkah, gejnih in biseksualcih. Pri njih se giblje med 10 in 20 odstotki.

POJASNILA ZA SLABE ZDRAVSTVENE REZULTATE: MODEL SOCIALNEGA STRESA

Ker je za LGBT populacijo znano, da trpi za šibkim duševnim zdravjem (kar pa nas mora skrbeti!), nam dr. McHugh in dr. Mayer pojasnjujeta, da si morajo zakonodajalci in zdravniki prizadevati za zmanjševanje teh tveganj. Toda, da bi vedeli, kakšna vrsta ukrepov bi bila učinkovita, je predhodno potrebno bolje poznati vzroke, ki vodijo v to stanje.

Kljub omejitvam znanstvenih spoznanj, zakaj ne-heteroseksualna populacija kaže slabše rezultate duševnega zdravja, je veliko javnih prizadevanj za izboljšanje tega stanja motiviranih s hipotezo, ki se imenuje 'model socialnega stresa'. Ta trdi, da diskriminacija, stigma in drugi podobni družbeni stresi prispevajo k slabim rezultatom duševnega zdravja med spolnimi manjšinami.

A model socialnega stresa ne razkriva razlage, čemu takšen razkorak med zdravjem homoseksualnih in heteroseksualnih oseb, in tudi ne pojasnjuje duševnih težav posameznega bolnika. Namesto tega opisuje družbene dejavnike, ki lahko neposredno ali posredno vplivajo na zdravstvena tveganja LGBT ljudi. Nekateri od teh dejavnikov lahko vplivajo tudi na heteroseksualce, vendar so LGBT osebe temu bolj izpostavljene.

Diskriminacija in predsodki. Dokazi, ki so na voljo, kažejo, da predsodki verjetno prispevajo k težavam v duševnem zdravju. Leta 1999 je Gregory Herek, profesor psihologije na Univerzi v Kaliforniji Davis, s skupino sodelavcev opravil študijo, ki je preučevala podatke iz ankete, v kateri je sodelovalo 2.259 LGB posameznikov iz mesta Sacramento.²⁶





Ugotovil je, da so lezbijke in geji, ki so v preteklih petih letih zaradi njihove resnične ali dozdevne identitete doživeli nasilje zaradi predsodkov (napad, kraje ali vandalizem), poročali o znatno višjih stopnjah depresivnih simptomov, travmatičnih stresnih simptomih in anksioznosti v primerjavi z lezbijkami in geji, ki v tistem obdobju niso doživeli tovrstnih zločinov.

Podobni vzorci so se pojavili tudi pri ne-heteroseksualnih mladostnikih, pri katerih je bil odstotek trpinčenja oz. grdega ravnanja še posebej visok. V študiji iz leta 2011²⁷ je znanstvenik za socialne in vedenjske študije na Univerzi v Arizoni Stephen T. Russell s svojimi sodelavci analiziral raziskavo 245 mladih LGBT odraslih, ki so retrospektivno²⁸ ocenili nasilje v šoli zaradi njihovega dejanskega ali dozdevnega LGBT statusa. Ugotovili so močne korelacije med nasiljem v šoli in slabim duševnim zdravjem. Anketiranci, ki so poročali o visokih stopnjah nasilja v šoli zaradi svoje spolne identitete, so v primerjavi s tistimi, ki so poročali o nizkih stopnjah nasilja, kasneje kot mladi odrasli 2,6 krat bolj trpeli za depresijo in 5,6 krat bolj verjetno poročali o poskusih samomora. Razlike so bile statistično zelo pomenljive, čeprav je študija potencialno omejena zaradi uporabe retrospektivnih raziskav, ki so merile primere nasilja.

Stigma. Raziskovalci so ugotovili, da obstaja povezava med tveganjem za šibko duševno zdravje in stigmatiziranostjo določenega dela prebivalstva (čeprav je bilo do sedaj malo empiričnih raziskav o vplivih stigme na duševno zdravje, zlasti na ljudi iz LGBT populacije). Znanstveniki so se namreč šele pred nedavnim začeli ukvarjati z empiričnim in teoretičnim raziskovanjem o vplivu stigme na duševno zdravje LGBT oseb. Je pa ob tem prišlo do polemik glede obsežnosti in trajanja učinka stigme. Težave namreč nastanejo pri opredeljevanju in količinskem označevanju stigme ter pri razlikah, ki jih povzročajo različni družbeni konteksti.

Prikrivanje. Stigma lahko vpliva na odločanje ne-heteroseksualnih posameznikov,

da svojo spolno usmerjenost pred drugimi odkrijejo ali zakrijejo. LGBT osebe se lahko odločijo, da prikrijejo svojo spolno usmerjenost z namenom, da se zaščitijo pred morebitno pristranskostjo ali diskriminacijo ter da se izognejo občutku sramu, morebitnemu konfliktu med njihovo družbeno vlogo in spolnimi željami ali vedenjem. Posebni konteksti, v katerih bi LGBT posamezniki lahko bolj verjetno prikrivali svojo spolno usmerjenost, so šole, delovna mesta in drugi kraji, za katere menijo, da bi njihovo razkritje negativno vplivalo na način, kako bi ljudje nanje gledali.

Iz psiholoških raziskav obstaja veliko dokazov, ki kažejo, da lahko prikrivanje pomembnega vidika identitete negativno vpliva na človekovo duševno zdravje. Na splošno pa velja, da izražanje čustev in izmenjava pomembnih vidikov osebnega življenja z drugimi ljudmi igra veliko vlogo pri ohranjanju duševnega zdravja. V zadnjih desetletjih je med LGBT populacijo vse več raziskav o odnosih med prikrivanjem in razkritjem („coming out“) ter njihovim vplivom na duševno zdravje.

Zaradi sorazmerno hitrih sprememb, ki so se zgodila v zadnjih desetletjih, smo pričča širšemu družbenemu sprejemanju istospolnih razmerij in vezi. To pa pomeni, da je mogoče, da so nekatere raziskave psiholoških učinkov prikrivanja in razkritja zastarele, saj je danes veliko manj pritiska, ko se nekdo identificira kot LGBT.

Testiranje modela. Eden izmed ciljev modela socialnega stresa je, da bi zmanjševanje primerov diskriminacije, predsodkov in stigmatizacije spolnih manjšin pripomoglo k zmanjševanju stopnje težav z duševnim zdravjem LGBT populacije. Nekatere države so si prizadevale zmanjšati socialne stresorje tako, da so sprejeli zakone o prepovedi diskriminacije in sovražstva. Če so takšni zakoni dejansko uspešni, potem lahko pričakujemo, da bo zmanjševanje družbenih stresorjev LGB populaciji zmanjšalo stopnje težav z duševnim zdravjem (seveda, če je model socialnega stresa poglavitni vzrok





za njihove težave). Študije doslej še niso bile zasnovane na način, ki bi omogočil, da bi dokončno preizkusili hipotezo socialnega stresorja in njegovega vpliva na visoke stopnje slabih rezultatov duševnega zdravja v ne-heteroseksualnih populacijah. Vendar pa obstajajo raziskave, ki vsebujejo nekatere podatke o posledicah modela socialnega stresa.

Leta 2009 je znanstvenik iz področja sociale in zdravstva Mark Hatzenbuehler skupaj s svojimi sodelavci raziskoval povezavo med psihiatrično obolevnostjo pri LGB posameznikih in dveh državnih zakonih, ki so se nanašali na LGBT skupine: zakon o kaznivih dejanjih iz sovraštva (ki ni vključeval spolne usmerjenosti kot zaščitene kategorije) in zakon, ki prepoveduje diskriminacijo na delovnem mestu na podlagi spolne usmerjenosti.²⁹

V Hatzenbuehlerjevi anketi se je 577 ljudi opredelilo za lezbijke, geje in biseksualce. Analiza podatkov je pokazala, da so LGB posamezniki, ki so živeli v državah, ki niso imele zakonov o kaznivih dejanjih iz sovraštva in niso prepovedovale diskriminacije, imeli večjo verjetnost psihiatrične obolevnosti (v primerjavi z LGB posamezniki v državah z enim ali dvema zaščitnima zakonoma), vendar pa je analiza ugotovila le statistično pomenljive korelacije za distimijo (manj hudo, vendar bolj vztrajno obliko depresije), generalizirano anksiozno motnjo in posttravmatsko stresno motnjo, medtem ko korelacije med sedmimi drugimi psihiatričnimi stanji niso bile statistično pomenljive.

Prospektivna študija, objavljena leta 2010,³⁰ je preučevala spremembe psihiatrične obolevnosti v obdobju, v katerem so nekatere ameriške zvezne države sprejele ustavne amandmaje, ki opredeljujejo zakonsko zvezo kot zvezo med enim moškim in eno žensko – spremembe, ki so jih avtorji študije opisali kot »prepovedi gejevske zakonske zveze«.

Ugotovili so, da se je razširjenost motenj razpoloženja pri LGB anketirancih, živečih v državah, ki so sprejele zakonske spremembe, v določenem obdobju povečala za 36,6 %.

Motnje razpoloženja za LGB anketirance, živeče v državah, ki niso sprejele zakonskih sprememb, pa se je zmanjšala za 23,6 %, čeprav po besedah dr. McHuga in dr. Mayerja ta sprememba ni bila statistično pomenljiva.

Razširjenost nekaterih motenj se je povečala tako v državah, ki so sprejele omenjene spremembe, kot tudi v državah, ki jih niso. Na primer, vsesplošna anksiozna motnja se je povečala vespovsod, vendar z veliko večjo in statistično značilnejšo razsežnostjo v državah, ki so sprejele zakonske spremembe.

Tudi psihologinja Sharon Scales Rostovsky je leta 2006 s sodelavkami vzpostavila povezavo med sprejetjem amandmajev o zakonski zvezi v ZDA (se pravi o odnosu odraslih LGB oseb v državah, ki so leta 2006 sprejele zakonske spremembe) in njihovim duševnim zdravjem.³¹

Anketni podatki, zbrani v tej študiji, so pokazali, da so LGB anketiranci, ki so živeli v državah, ki so leta 2006 sprejele zakonske spremembe, imeli višje ravni različnih psiholoških stisk, vključno s stresnimi in depresivnimi simptomi. Študija je tudi ugotovila, da je bila udeležba v LGBT aktivizmu med volilno sezono povezana s povečano psihološko stisko. Dr. McHugh in dr. Mayer pojasnjujeta, da je morda tisti del psihološke stiske, ki ga je ta raziskava zabeležila, preprosto odražal tipična občutja zavzemanja, ko nekdo – v tem primeru LGB populacija – doživlja politični poraz glede zadeve, ki mu veliko pomeni.

»Kar se tiče učinkov posameznih zakonodaj na duševno zdravje, so dokazi v najboljšem primeru nejasni,«³² ugotavljata dr. McHugh in dr. Mayer. Študija Hatzenbuehlerja in sodelavcev iz leta 2009 je pokazala pomembne korelacije med tveganjem za nekatere (čeprav ne vse) težave z duševnim zdravjem v LGB populaciji in državnimi zakonodajami glede kaznivih dejanj iz sovraštva in zaščite na delovnem mestu. Četudi je študija ugotovila določene vidike duševnega zdravja, ki so bili vezani na kriminalno politiko ali na





politiko zaposlovanja, pa ta ni mogla pokazati epidemiološkega razmerja med zakonodajami in zdravstvenimi rezultati.

ZAKLJUČEK

Model socialnega stresa najverjetneje odgovarja za nekaj duševnih stisk, ki jih doživljajo spolne manjšine, čeprav so dokazi, ki model podpirajo, omejeni, nedosledni in nepopolni. Nekateri osrednji koncepti modela, kot na primer stigmatizacija, so namreč težko opredeljivi. Obstajajo dokazi, ki povezujejo nekatere oblike trpinčenja, stigmatizacije in diskriminacije z nekaterimi slabimi rezultati duševnega zdravja ne-heteroseksualcev, vendar pa še zdaleč ni jasno, da so ti dejavniki odgovorni za vse razlike med heteroseksualno in ne-heteroseksualno populacijo.

Šibko duševno zdravje se lahko do neke mere ublaži z zmanjšanjem socialnih stresorjev, vendar pa ta strategija verjetno ne bo odpravila vseh razlik v duševnem zdravju (kot na primer zvišana stopnja spolne zlorabe med LGBT populacijo). Socialni stresorji so lahko odgovorni za nekatere od teh razlik v duševnem zdravju, saj so raziskave dosledno pokazale, da je za otroke, ki so doživeli spolno zlorabo, tveganje za široko paleto zdravstvenih, psiholoških, vedenjskih in spolnih motenj znatno povečano.³³

Dr. McHugh in dr. Mayer sta prepričana, da tako kot ne-heteroseksualcem ne pomaga, da prezremo ali zanemarimo njihovo statistično višje tveganje za šibko duševno zdravje, jim hkrati ne delamo usluge, ko neprimerno pripišemo vzroke za povečana tveganja ali ignoriramo druge potencialne dejavnike, ki bi lahko bili na delu.

Predpostavljati, da lahko en sam model razloži vse nevarnosti duševnega zdravja, s katerimi se soočajo ne-heteroseksualci, lahko zavede zdravnike in terapevte, ki so zadolženi, da pomagajo tej ranljivi subpopulaciji.

Model socialnega stresa si zasluži nadaljnje raziskave, vendar se ne sme puščati

vtisa, da ponuja popolno razlago vzrokov razlik v duševnem zdravju, če bi zdravniki in snovalci zakonodaj želeli ustrezno obravnavati izzive duševnega zdravja, s katerimi se sooča LGBT skupnost. Potrebne so še dodatne raziskave, ki bi preučile vzroke in rešitve teh pomembnih izzivov na področju javnega zdravja.

- ¹ V drugem delu poročila dr. McHugh in dr. Mayer predstavitve tiste študije, raziskave in meta-analize, ki so posebej pomembne zaradi njihove metodologije, velikosti vzorca, vključujejo kontrolno skupino in kjer so koncepti, kot sta homoseksualnost in heteroseksualnost, podobno opredeljeni.
- ² Michael King in dr., »A systematic review of mental disorder, suicide, and deliberate self harm in lesbian, gay and bisexual people,« *BMC Psychiatry* št. 8 (2008): 70.
- ³ Velikost vzorca je avtorjem omogočila, da dajejo ocene z visoko stopnjo zanesljivosti.
- ⁴ Wendy B. Bostwick in dr., »Dimensions of Sexual Orientation and the Prevalence of Mood and Anxiety Disorders in the United States«, *American Journal of Public Health* 100, št. 3 (2010): 468–475.
- ⁵ Susan D. Cochran in Vickie M. Mays, »Physical Health Complaints Among Lesbians, Gay Men, and Bisexual and Homosexually Experienced Heterosexual Individuals: Results From the California Quality of Life Survey«, *American Journal of Public Health* 97, št. 11 (2007): 2048–2055.
- ⁶ Spolna usmerjenost je bila opredeljena kot kombinacija samoopredelitve in istospolnega vedenja v preteklosti. Na primer, za oznako »gej/biseksualec« ali »lezbijka/biseksualka« so združili tako tiste, ki so se opredelili kot geji, lezbijke ali biseksualci, kot tiste, ki so poročali o spolnih odnosih z osebami istega spola.
- ⁷ Christine E. Grella in dr., »Influence of gender, sexual orientation, and need on treatment utilization for substance use and mental disorders: Findings from the California Quality of Life Survey«, *BMC Psychiatry* 9, št. 1 (2009): 52.
- ⁸ Robert Graham in dr., »Committee on Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Health Issues and Research Gaps and Opportunities, Institute of Medicine, The Health of Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender People: Building a Foundation for Better Understanding«, The National Academies Press, Washington, D.C., 2011.
- ⁹ Susan D. Cochran, J. Greer Sullivan, in Vickie M. Mays, »Prevalence of Mental Disorders, Psychological Distress, and Mental Health Services Use Among Lesbian, Gay, and Bisexual Adults in the United States«, *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 71, št. 1 (2007): 53–61.
- ¹⁰ Lisa A. Razzano, Alicia Matthews in Tonda L. Hughes, »Utilization of Mental Health Services: A Comparison of Lesbian and Heterosexual Women«, *Journal of Gay & Lesbian Social Services* 14, št. 1 (2002): 51–66.
- ¹¹ Ann P. Haas in dr., »Suicide and Suicide Risk in Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Populations: Review and Recommendations,« *Journal of Homosexuality* 58, št. 1





- (2010): 10–51. Za namene svojega poročila so avtorji spolno usmerjenost opredelili kot »spolno samoidentifikacijo, spolno vedenje in spolno privlačnost ali fantazijo«.
- ¹² David M. Fergusson, L. John Horwood in Annette L. Beautrais, »Is Sexual Orientation Related to Mental Health Problems and Suicidality in Young People?«, *Archives of General Psychiatry* 56, št. 10 (1999): 876–880.
- ¹³ Martin Plöderl in dr., »Suicide Risk and Sexual Orientation: A Critical Review«, *Archives of Sexual Behavior* 42, št. 5 (2013): 715–727.
- ¹⁴ *Ibid.*, 723.
- ¹⁵ Paul J.M. Van Kesteren in dr., »Mortality and morbidity in transsexual subjects treated with cross-sex hormones«, *Clinical Endocrinology* 47, št. 3 (1997): 337–343.
- ¹⁶ Friedemann Pfäfflin in Astrid Junge, *Sex Reassignment: Thirty Years of International Follow-Up Studies After Sex Reassignment Surgery: A Comprehensive Review, 1961–1991*, Roberta B. Jacobson in Alf B. Meier, prev. (Düsseldorf: Symposion Publishing, 1998).
- ¹⁷ Jean M. Dixen in dr., »Psychosocial characteristics of applicants evaluated for surgical gender reassignment«, *Archives of Sexual Behavior* 13, št. 3 (1984): 269–276.
- ¹⁸ Robin M. Mathy, »Transgender Identity and Suicidality in a Nonclinical Sample: Sexual Orientation, Psychiatric History, and Compulsive Behaviors«, *Journal of Psychology & Human Sexuality* 14, št. 4 (2003): 47–65.
- ¹⁹ Ana Maria Buller in dr., »Associations between Intimate Partner Violence and Health among Men Who Have Sex with Men: A Systematic Review and Meta-Analysis«, *PLOS Medicine* 11, št. 3 (2014): e1001609.
- ²⁰ Sabrina N. Nowinski in Erica Bowen, »Partner violence against heterosexual and gay men: Prevalence and correlates«, *Aggression and Violent Behavior* 17, št. 1 (2012): 36–52.
- ²¹ *Ibid.*, 39.
- ²² Catherine Finneran in Rob Stephenson, »Intimate Partner Violence Among Men Who Have Sex With Men: A Systematic Review«, *Trauma, Violence, & Abuse* 14, št. 2 (2013): 168–185.
- ²³ *Ibid.*, 180.
- ²⁴ Sari L. Reisner in dr., »Mental Health of Transgender Youth in Care at an Adolescent Urban Community Health Center: A Matched Retrospective Cohort Study«, *Journal of Adolescent Health* 56, št. 3 (2015): 274–279.
- ²⁵ Anne P. Haas, Philip L. Rodgers in Jody Herman, »Suicide Attempts Among Transgender and Gender Non-Conforming Adults: Findings of the National Transgender Discrimination Survey«, *Williams Institute, UCLA School of Law*, Januar 2014, 2.
- ²⁶ Herek, Gillis im Cogan, »Psychological Sequelae of Hate-Crime Victimization Among Lesbian, Gay, and Bisexual Adults«, 945–951.
- ²⁷ Stephen T. Russell in dr., »Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Adolescent School Victimization: Implications for Young Adult Health and Adjustment«, *Journal of School Health* 81, št. 5 (2011): 223–230.
- ²⁸ Za obdobje med njhovem 13. in 19. letom starosti.
- ²⁹ Mark L. Hatzenbuehler, Katherine M. Keyes in Deborah S. Hasin, »State-Level Policies and Psychiatric Morbidity In Lesbian, Gay, and Bisexual Populations«, *American Journal of Public Health* 99, št. 12 (2009): 2275–2281.
- ³⁰ Mark L. Hatzenbuehler in dr., »The Impact of Institutional Discrimination on Psychiatric Disorders in Lesbian, Gay, and Bisexual Populations: A Prospective Study«, *American Journal of Public Health* 100, št. 3 (2010): 452–459.
- ³¹ Sharon Scales Rostosky in dr., »Marriage Amendments and Psychological Distress in Lesbian, Gay, and Bisexual (LGB) Adults«, *Journal of Counseling Psychology* 56, št. 1 (2009): 56–66.
- ³² Lawrence S. Mayer in Paul R. McHugh, »Sexuality and Gender: Findings from the Biological, Psychological and Social Sciences«, *The New Atlantis*, št. 50 (2016): 85.
- ³³ Roberto Maniglio, »The impact of child sexual abuse on health: A systematic review of reviews«, *Clinical Psychology Review* 29 (2009): 647.

»Cerkev gleda v gregorijanskem petju lastno petje rimskega bogoslužja, zato naj ob enakih pogojih pri liturgičnih opravilih zavzema prvo mesto.« (B 116)





BOŽO RUSTJA

Več kot besede

»Tegobe našega sveta - in tegobe Cerkev – nam nikdar ne bi smele biti opravičilo za zmanjševanje naše zavzetosti in gorečnosti. Glejmo nanje kot na izzive, da rastemo.«

Papež Frančišek, VE 84.

Cerkev je v zgodovini večkrat spremenila način in govorico svojega oznanjevanja. Tako sta apostola Peter in Pavel pisala pisma, medtem ko je Jezus Kristus samo govoril. V srednjeveških samostanih so prepisovali knjige, Tridentinski koncil pa je predpisal izdajo več tiskanih knjig (Katekizem, Misal, Brevir, določil je kanon Svetega pisma), ki so jih potem tiskali skozi stoletja. V 19. stoletju je Cerkev ustanavljala časopise, zlasti škofijske tednike, v začetku prejšnjega stoletja je ustanovila Radio Vatikan (v Sloveniji Radio Ljubljana leta 1928), po televiziji je ob koncu stoletja svoje oznanjevanje razširila na internet, v začetku tega stoletja pa še na socialna omrežja. Ti prehodi niso vedno potekali brez težav. Večkrat je bila Cerkev sumničava do novih medijev, naj omenim samo njeno začetno zadržanost do tiskanih knjig. Včasih je z uvajanjem ali vključevanjem v nove medije zamujala, a jo danes najdemo navzočo v raznovrstnih medijih.

Uporaba različnih medijev je zahtevala tudi različne pristope, saj vemo, da vsak

medij zahteva različne načine sporočanja. Na to je opozoril sveti papež Janez Pavel II., ki je v okrožnici *Odrešenikovo poslanstvo* leta 1990 zapisal, da »ni dovolj uporabljati teh sredstev za širjenje krščanskega poslanstva in nauka Cerkev, ampak je treba samo sporočilo združiti s to ‚novo kulturo‘, ki so jo ustvarila moderna občila« (OP 37c). Ne samo v javnih glasilih, ampak povsod mora Cerkev »vedno oznanjati evangelij v govorici, ki je primerna času in kulturam narodov in ljudstev. Dandanes mora še posebej paziti, da to dela v kulturi in za kulturo novih sredstev družbenega obveščanja« (NČ 8; prim tudi O 3 in OE 20).

Tudi dokumenti in navodila, ki so namenjeni pridigarjem, poudarjajo podobno. Drugi vatikanski cerkveni zbor je naročil pridigarjem, naj resno vzamejo tako svetopisemsko besedilo kot kulturno okolje (kontekst), v katerem bodo oznanjali evangelij. V Dogmatični konstituciji o Božjem razodetju je koncil zahteval, da »mora vse krščansko oznanjevanje nahranjati in usmerjati Sveto pismo« (BR 21). Homilija naj se »ozira tako na skrivnost





praznika, kakor na posebne potrebe poslušalcev.«¹ Dekret o življenju duhovnikov pravi, da mora pridigar »razlagati božjo besedo ne samo na splošno in abstraktno, ampak mora neminljivo evangeljsko resnico obračati na dejanske življenjske okoliščine« (D4).

Že iz teh navedkov lahko vidimo, da se Cerkev zaveda pomembnosti govornice, s katero nagovarja današnjega človeka in da se je tudi v zgodovini tega zavedala. V svojih dokumentih poudarja tudi, da so današnje prevladujočo kulturo ustvarili mediji (prim NČ 1).

JAVNA GLASILA SO USTVARJALCI KULTURE

Množična glasila so ustvarjalci današnje kulture.² Vlogo medijev kot ustvarjalcev kulture poudarja tudi Posinodalna spodbuda o krščanskih laikih, ko pravi, da so danes javna glasila privilegirana pot za ustvarjanje in posredovanje kulture.³ To »poudarja važno dejstvo: na to, kar ljudje našega časa vedo o življenju, delno vplivajo mediji. Človeško izkustvo je postalo medijsko izkustvo« (NČ 2).

Zaradi poudarka na novi vlogi medijev se spreminja tudi njihova vloga pri oznanjevanju. Omenil sem, da je na to dejstvo opozoril papež Janez Pavel II. v okrožnici *Odrešenikovo poslanstvo*.⁴ Dokument *Etika oglaševanja* tako povzema novo vlogo medijev: »Bolj kakor da uporablja medije za evangeliziranje, je Cerkev potrebno, da doume daljnosežnost besed Janeza Pavla II., da so sredstva družbenega obveščanja osrednji del velikega modernega, *areopaga*, kjer se izmenjujejo ideje ter oblikujejo navade in vrednote. To poudarja, *globljo stvar* (resničnost) glede na preprosto – čeprav pomembno uporabo sredstev obveščanja za širjenje evangeljskega sporočila. Treba je samo sporočilo združiti s to, *»novo kulturo*, ki so jo ustvarila moderna občila ... z novim jezikom, z novimi tehnikami in novimi psihološkimi držami.«⁵

Navedeni stavek je nekakšno cerkveno, *»priznanje*, da komunikacija ne pomeni le prenosa informacij, ampak da je to proces, v katerem ustvarjamo skupni pomen (*shared*

meaning)⁶ in skupno slavimo.⁷ Čedalje več definicij namreč predstavlja kulturo kot komunikacijo. Kultura v najširšem pomenu besede pomeni »vrednote in pomene, ki si jih deli neka skupina.«⁸

NOVA KULTURA

Oglejmo si sedaj nekatere prvine nove kulture, ki so jo bistveno pomagali sooblikovati mediji. V današnji kulturi je svet trg, na katerem prodajamo svoje ideje. Ta pojav nekateri imenujejo moderni politeizem, ki ni enak, *»klasičnemu* mnogoboštvu.⁹ Moderni politeizem meni, da ima vsakdo pravico do svojega, *»boga*, ki si ga sam ustvari. In ker je ustvarjalcev, *»bogcev* veliko, je tudi božanstev mnogo in tako pridemo do politeizma. Za medije to pomeni, da je svet nekakšen trg idej (*agora*),¹⁰ kjer moramo, *»prodajati* tudi evangelij in ideje, ki izhajajo iz evangelija.¹¹ Naš čas je podoben apostolskemu času, kristjani živimo v okolju novega poganstva in v njem nismo več večina.¹² Zgled in pogum apostola Pavla pri njegovem nastopu na Areopagu je za nas zelo pomemben. Ne gre zato, da bi nas dejstvo, da smo kristjani manjšina, delalo pesimiste, ampak nam lahko pomaga, da bomo to mirno in v veri sprejeli kot dejstvo in se z isto vero soočili z areopagi, cestami in trgi, da bi ponesli besedo in odrešenje tja, kjer ljudje dejansko živijo, se srečujejo in se sprašujejo po smislu bivanja.¹³

Seveda pa dejstvo, da problematiko nove kulture in nove govornice obravnavajo cerkveni dokumenti, še ne pomeni, da verniki ne občutijo te težave in da se z njo ne spopadajo oznanjevalci. Ironično lahko zapišemo, da večina vernikov, ki se pritožuje nad nerazumljivostjo (današnje) cerkvene govornice, ne razume niti dokumentov, ki jim pritrjujejo. Vse več je ljudi, ki odkrito povedo, da ne razumejo tega, kar je v cerkvenih dokumentih, velikokrat pa ne razumejo tudi tega, kar govorijo duhovniki pri pridigah. Še več. Jezikoslovec in pisec priljubljenih slovnice za otroke in mladino dr. Kozma Ahačič celo meni, da tudi nekateri laiki, ki več nastopajo





v okviru Cerkve, prevzemajo nerazumljivo govorico in z njo nagovarjajo ljudi.

»Potreba, da bi že z načinom, kako oblikujemo stavke, kako izbiramo besede, izrazili svojo vero, spominja na farizejstvo, proti kateremu se je boril Jezus. Če takšen način še nekako deluje znotraj razmeroma zaprtih katoliških skupin, morda celo katoliških šol, pa je ob soočenju s širšo javnostjo za sporočilo o tem, kdo verniki smo, lahko zelo škodljiv. Čeprav smo iskreni, lahko preveč cerkveno ali versko obarvan jezik celo znotraj Cerkve nekomu, ki nanj ni navajen, poda nevarno sporočilo: da govorimo naučeno in ne iz srca ... Jezus je uporabljal sila preprost jezik, podobe je jemal iz vsakdanjega življenja, tako da so jih razumeli tudi neuki. Temu so sledili tudi apostoli. Ena najpogostejših napak, ki jih delamo na tem področju, je uporaba svetopisemskega načina izražanja, ko opisujemo povsem običajne stvari. Namesto, da bi rekli »Sem oče dveh otrok, lepo družino imam,« rečemo »V našem družinskem občestvu živim poslanstvo očeta dveh otrok.« ... Namesto da bi človeka z družinskimi težavami potolažili in mu rekli »Glej, skupnost smo in ti bomo stali ob strani,« rečemo »Naše občestvo ti bo pomagalo nositi tvoj križ.« Če bi bili vsi verniki visoko izobraženi teologi, bi to morda še šlo. A večinoma smo vsi precej običajni ljudje, ki si želimo jasnost, ko delujemo znotraj krščanske skupnosti. Osnova za jasnost pa je jasen jezik. Ali kot pravi Jezus: »Vaš da naj bo da in ne naj bo ne.« (Mt 5,37, Jak 5,12)

Ahačič nato opozarja, da uporabljamo nerazumljiv jezik v okoljih, kjer ga ne razumejo: »Na priprave na zakon na primer ne hodijo sami teologi in poznavalci Svetega pisma, pa vendar tako pogosto slišimo na njih nasvete, kot so ‚Vajina družina bo ikona Kristusa, če se bosta zavedala, da sta uda Kristusovega telesa,‘ namesto da bi povedali ‚Kot srečna in duhovno izpolnjena zakonca bosta živela samo, če bo vsak od vaju sledil Kristusu in izhajal iz nesebične ljubezni.‘ Ali pa svetujemo: ‚Podarjajta se drug drugemu, da bosta v polnosti živela blagoslov družinskega občestva,‘ namesto da

bi povedali ‚Če želita živeti srečno družinsko življenje, vama bo pomagalo, če bosta manj osredotočena nase in bolj drug na drugega.‘«

Jezikoslovec opozarja na še eno zelo perečo plat tega problema, da se tisti, ki te govorice ne razumejo, čutijo izločeni iz cerkvene skupnosti: »Nekateri ljudje se takšne govorice prestrašijo in se, še preden bi zaslišali vsebino povedanega, čutijo izločene. S takšno govorico jim lahko nevede sporočimo, da ne spadajo med nas. Spet drugi ljudje dobijo občutek, da se bodo lahko v skupnost vključili le, če bodo ponavljali jezikovne obrazce, besede, metafore in simbole, ki so jim sicer tuji. Bojijo se govoriti preprosto. In potem težko govorijo povsem iz srca.«¹⁴

Opisane težave nam ne smejo jemati poguma. Cerkev se ni prvič znašla pred ovirami in težavami. V zgodovini se je že velikokrat soočila z njimi. Sedaj smo na vrsti mi. Težave ne pomenijo, da ne bomo več oznanjali, ampak da bomo spremenili naš način oznanjevanja in našo govorico. Ali kot bi rekel papež Frančišek: »Tegobe našega sveta - in tegobe Cerkve - nam nikdar ne bi smele biti opravičilo za zmanjševanje naše zavzetosti in gorečnosti. Glejmo nanje kot na izzive, da rastemo« (VE 84).

NOVA INKULTURACIJA

Zato bomo zaradi sprememb v kulturi tudi naše oznanilo morali drugače oblikovati. Potrebujemo nekakšno, ponovno inkulturacijo evangelija v naš čas.

1. V naši kulturi, ki jo bistveno sooblikujejo mediji, je zato izredno pomembno, *kako* neko stvar povemo (*know how*), in ne samo, *kaj* povemo (*know what*). Naj omenim, da sem temu, kako danes sporočati, namenil več poglavij v knjigi *Sporočam veselo novico*, v kateri sem zbral precej napotkov za pastoralnega delavca in za vsakega kristjana, ki mora nastopati v medijih in drugod ter oznanjati v kulturi, ki so jo bistveno zaznamovali mediji.¹⁵ Nikakor ni več dovolj samo poznavanje vsebine Svetega pisma, teologije, filozofije, zgodovine ... Tema dvema bomo morali dodati še tretji element, razlog, *zakaj* nekaj povedati (*know*





why). Pri pastoralnem delavcu ta izvira tudi iz dobre duhovne formacije.

2. Svet medijev je po svoji naravi nezaupljiv do avtoritet, vključno s Cerkvijo. V Sloveniji moramo reči predvsem s Cerkvijo. Zato so do nje tako kritični, včasih celo krivični in komaj čakajo na kakšen škandal. »Neki prelat me je nekoč vprašal: ‚Kakšna je najboljša obramba proti novicam o škandalih v Cerkvi?‘ Odgovoril sem mu: ‚Kreposti‘«. ¹⁶ V nekaterih žalostnih primerih, ko teh ni, ostane resnica edina obramba. Pri tem se potrudimo, da bomo čim bolj verodostojni, da ne bomo nikogar krivično osumili, če mu ni bilo nič dokazano in ne bomo kršili moralnih zapovedi z obrekovanjem. Seveda pa ne bomo mogli zanikati nečesa, kar se je zgodilo.

3. Današnja kultura je zaznamovana z relativizmom. Tega je internet še posebej utrdil, saj gre za popolnoma nove posledice, ki jih potegne za seboj: »izguba specifične informacije, izenačevanje sporočil, skrčenih v golo informacijo, odsotnost vmesnih reakcij odgovornih ljudi na sporočila iz omrežja, svarilen učinek, kar zadeva navezovanje osebnih stikov«. ¹⁷

JEZUS VZOR SPOROČANJA (KOMUNIKACIJE)

Nova kultura je tudi zaradi vpliva medijev bolj vizualna in ljubi simboliko. ¹⁸ Jezus je izredno obvladal ‚simbolično obnašanje‘, saj je uporabljal simbolična, naravnost zakramentalna dejanja. Zakrament označujemo kot vidno znamenje, ki ga je ustanovil Kristus, da bi nam posredoval nevidne milosti. Jezus je uporabljal zunanja znamenja, da bi nakazoval na neko drugo resničnost: blato na očeh slepega človeka, slina na ušesih gluhega. Simbol privlači pozornost in nas mora voditi k notranjim resničnostim, ki jih predstavlja: polivanje z vodo pri krstu nas vodi k resničnosti odpuščanja grehov, maziljenje pri nekaterih zakramentih nas vodi k duhovni moči ... ¹⁹

Najbrž nam ni še nikoli prišlo na misel, da je katoliška vera s svojim čutom za konkretno,

materialno in simbolično dovzetna (pre-disponirana) za televizijo in posledično za podobo. Ironija je, da se televizije velikokrat poslužujejo razni fundamentalistični protestanti, ki največkrat izhajajo iz reformne tradicije, ki je zavračala in celo zasmehovala podobe, simbole in celo zakramente. S komunikacijskega vidika je katolištvo veliko bolj celostna, umirjena in sodobna tradicija (beseda in podoba) v nasprotju s protestantsko, ki je ozka (samo beseda). Katolištvo je z vidika podobe izredno bogata tradicija (npr. slikarstvo, pa tudi gledališče, ki se je razvilo iz srednjeveških pasijonskih iger). ²⁰ Pa tudi Jezus pri svojem oznanjevanju ni uporabljal samo besed, ampak tudi zakramentalne simbole svoje odrešenijske ljubezni. Ko je Jezus odreševal človeštvo, je povzdignil tudi stvarstvo. ²¹

Jezus je bil zato res popoln sporočevalec (komunikator) (prim. ON 11 in EO 32), ker je uporabljal tristopenjski model komunikacije: osebno svetost (pričevanje), besedo, ki vzbuja razmišljanje (pomen besede) ter ustvarjalno in spoštljivo uporabo naravnih materialov (pomen podobe). V nekem smislu je uporabljal govornico, ki jo zahtevajo sodobni mediji. Znal je komunicirati v različnih okoliščinah s sredstvi, ki so mu bila na razpolago v času njegovega učlovečenja na zemlji. Dejansko predstavlja prav učlovečenje – beseda, ki je postala meso – višek komunikacije in je njen vzor, kajti Kristus, čeprav Bog, uporablja govornico kulture, v kateri živi, da ga lahko vsi razumejo.

MOČ PRIČEVANJA IN POMEN SIMBOLOV

Gotovo drži vse do sedaj povedano o pomenu spremenjenih razmer v današnji kulturi in o pomenu spreminjanja govornice pri oznanjevanju. Nikakor pa ne moremo mimo dejstva, da govornica niso samo besede. Govornica oznanjevanja je širša. Zato v novi kulturi pridobiva moč pričevanje. Človek, ki živi evangelij, je najboljši časopis, film, oddaja, knjiga ali spletni portal, ki govori o





Bogu. S pričevalcem se lahko identificirajo drugi ljudje, ki se bližajo Bogu. Identifikacija je lastnost, ki jo sodobni mediji izredno poudarjajo. Zato ni čudno, če zadnji papeži tako poudarjajo pomen pričevanja in celo mučeništva kot najvišje oblike pričevanja.²²

Tako je Janez Pavel zapisal, da je pričevanje prva oblika evangelizacije (prim OP 42), zato je pričevanje z življenjem ena najboljših oblik oznanjevanja tudi v našem času. Ali kot je že leta 1975 dejal papež Pavel VI.: »Današnji človek raje posluša pričevalce kakor pa učitelje, če pa posluša učitelje, jih zato, ker so pričevalci.«²³ V spodbudi *O evangelizaciji* še dodaja: »Dobro vemo, da je moderni človek, sit od poplave besed, dostikrat naveličan poslušanja; in še huje; da se ga beseda že kar več ne prime. Znale so nam ideje mnogih psihologov in sociologov, ki trdijo, da je moderni človek že pustil za seboj kulturo besede, ki da je postala neuspešna in nekoristna, in da danes živi v kulturi podobe.« (OE 42)

Lahko bi rekli, da je pripoved o pričevanju običajno ‚zavita‘ v zgodbo, zgodba pa je konkretna, je beseda, prevedena v podobo. V obratu k narativnemu vidimo, kako važno je, da znamo ponuditi svoje pričevanje. Če nas pripovedi drugih privlačijo, je osebno pričevanje oblika povezovanja z našo globoko notranjostjo in odpira nove poti v duhovnem svetu.

Krščansko pričevanje razlaga o tem, kako je Kristus spremenil življenje pričevalca. Ni toliko važno, kaj smo mi naredili za Kristusa, ampak je bolj važno, kaj je Kristus storil za nas. S tega vidika se ne osredotoča toliko na pričevalca, da bi ga drugi občudovali, ampak na osebo Jezusa Kristusa, na njegovo sporočilo in dela: ne »Jaz sem spremenil ...«, ampak »Kristus me je rešil ...«, »On me ljubi ...«.

FENOMEN PAPEŽA FRANČIŠKA

Tudi zaradi tega imajo nekateri papeža Frančiška za odličnega papeža, najprej, ker zna govoriti drugače od drugih oznanjevalcev, in ker je mojster konkretne govornice. »Zato nam je papež Frančišek lahko zgled tudi na

jezikovnem področju. Zgled, da je najbolj prav, da tudi znotraj Cerkve govorimo sproščeno, v jeziku, ki je povsem naš in ne naučen. Jezik je namreč močno povezan z našimi občutki. Če je jezik naučen in ni naraven, potem bomo tudi svoja občutja izražali naučeno, prek filtra, ne povsem iz srca,« pravi že navedeni jezikoslovec Kozma Ahačič.²⁴

Še bolj kot v jezikovnem pogledu nam je papež Frančišek lahko zgled v oznanjevanju evangelija z življenjem. Torej kot pričevalec. To, kar govori, najprej sam živi. Ve, na kaj je občutljiv sodobni človek. V Sloveniji, pa tudi drugje, imajo ljudje radi predstavnike oblasti, ki so dobrodušni in imajo čut za revne in obrobne. Papež Frančišek je že kot buenosaireški nadškof obiskoval vernike v revnih predmestjih, se vozil s podzemno železnico, imel skromen talar ... Pravo nasprotje nekaterih kardinalov, ki ljubijo razkošna stanovanja ali mogočne gradove, luksuzne limuzine, obleke z vlečkami itd.

IZLET V PRETEKLOST IN NE SAMO

Naj si tukaj dovolim ‚miselni izlet‘ v preteklost. Cerkev je bila vedno neprivačljiva, ko je bila navezana na bogastvo. Enako velja za oznanjevalca. Pisatelj Alojz Rebula je že leta 1966 imel predavanje za slovenske zamejske duhovnike v Trzizmu pri Vidmu z naslovom *Slovenski duhovnik po koncilu*. »Kjer je far, tam je denar. Vidite, slovenščina je zmogla ta strašni pregovor v času, ko je bila bogaboječča,« je zapisal. Duhovnikom ne daje plehkega nasveta, naj ne uporabljajo nobenih dobrin in nobenega napredka tehnike. »Kristus ni zavrnil mezga ne Pavel rimske ladje ne Don Bosco vlaka ne Janez XXIII letala ... Vprašanje je le glede ‚stila‘: koliko vse to ostaja orodje in postane kult.«²⁵ Jedrnato povedano, da ni kaj dodati.

Modrosti tega pisatelja naj dodam še modrost drugega mojstra peresa, ki je bil tudi ‚profesionalni oznanjevalec‘, Frana Saleškega Finžgarja. Tudi on je kot duhovnik razmišljal o nevarnosti bogastva. Ko je odhajal iz župnije Sora (leta 1918, torej pred sto (!) leti), je





zapisal: »Ugotovil sem trdno, da pri duhovniku najbolj sovražijo skopost, z njo oblastnost in nepostrežljivost. Kdor skuša biti po Pavlovo *omnibus omnia* (vsem vse), bo žel hvaležnost in ljubezen. Zaklenjeno župnišče, trdi odgovori, slepe oči za reveža in stisnjena roka, to je vse huje, kakor kar koli izmed človeških slabosti.«²⁶ Finžgarjeve besede zlahka prenesemo na Cerkev. Kar je zapisal, da zamerijo duhovniku, zamerijo tudi Cerkvi. Naj dodam, da je tem besedam botrovalo pretresljivo pisateljevo izkustvo, saj so mu župljani odpustili ‚greh mesa‘, vedel pa je, da mu ne bi odpustili skoposti in neobčutljivosti za reveža. Škoda, da je urednik zbranih del te njegove besede dal med opombe ...

Če je torej že v preteklosti veljalo, da ljudje ne marajo Cerkve, navezane na bogastvo, to toliko bolj velja danes. Zato je jasno, da med govorico Cerkve sodobnemu svetu spada predvsem pričevanje. Tudi pričevanje z življenjem, nenavezanim na bogastvo. Cerkev v Sloveniji bi se morala po finančnem zlomu mariborske nadškofije tega še bolj zavedati. Menim, da nekaterim v Cerkvi še danes ni jasno, koliko škode je naredila ta afera. Ne sprenevedajmo se in se od nje distancirajmo, sicer ne bomo niti verodostojni, kaj šele pričevanjski. Tudi socialne razlike med duhovniki (eni z več dohodki, drugi z manj) niso pričevanje sodobnemu svetu. Menim, da je Cerkev za ljudi zanimiva takrat, ko ima nekaj, kar drugi nimajo. Socialnih razlik pa je v svetu že dovolj in jih ljudem ni treba opazovati še v Cerkvi. Tu nas čaka še precej dela.

Naj se sliši še tako čudno, a vendar je Cerkev na področju spolnih škandalov, zlasti pedofilije, naredila korak naprej, ko je uvedla stroge predpise in sankcije za storilce. Gotovo bi bilo bolje, če bi take ukrepe sprejela že pred leti. In vendar ji glede ‚očiščevanja‘ spolnih škandalov lahko sledijo druge organizacije (npr. športne, politične, filmska industrija, celo najvišje akademske vode, kot je Švedska akademija in druge), ki se s tem ‚očiščevanjem‘ še spoprijemajo. Seveda je to nikoli končano prizadevanje (za Cerkev in za

druge), saj je nujna stalna opreznost na tem področju.

Pa še nekaj je. Mediji so v sodobnem času približali velike osebnosti. Včasih nismo vedeli o angleški kraljici ničesar. Danes po zaslugi medijev vemo, kdaj je noseča, kaj je oblekla za mašo na veliko noč in kakšne igračke imajo (prestolonasledniki). Pred stoletji ljudje niso imeli pojma, v kakšnem stanovanju biva papež. Danes nam fotografije približajo njegovo notranjost. Vidimo ga lahko, kako obeduje s svojimi sodelavci.

Tega se močno zaveda papež Frančišek. Zato ni šel bivat v papeško stanovanje, ampak v Dom sv. Marte. Ker pozna moč simbolne govorice. Ve, da danes ljudi odbijata brokat in zlato. Zato nosi kovinski naprsni križ in zato ga nikoli niste videli maševati v brokatnem mašnem plašču. Zakaj bi si oblekel tak mašni plašč, ki bi koga odbil? Ve, da mora biti ljudem blizu, zato obiskuje sirotišnice, otroške in druge bolnišnice ... To so simbolna dejanja, ki ljudem veliko pomenijo, in jih papež Frančišek obvlada. Tako pričuje in tudi, če ne predvsem, s tako govorico oznanja Kristusa. Tudi zato v svoji apostolski spodbudi *Veselje evangelija* ne govori toliko o oznanjevanju z besedami, ampak govori o držah Cerkve in držah oznanjevalca, saj oznanjamo bolj z državami (pričevanjem) kot z besedami.

Sodobni človek je odprt za pričevanje, ki je vedno konkretno. Med priljubljenimi svetniki našega časa so p. Pij iz Pietrelcine, Mati Terezija iz Kalkute in Janez Pavel II. Zanimivo, da so bili vsi strogi. Niso popuščali ne pri učenju (Janez Pavel II, p. Pij), ne v življenju (Mati Terezija), a so kljub temu bili za ljudi privlačni, ker so to, kar so učili, tudi živeli. Ljudje so jim prisluhnili že v času, ko so živeli, in še danes jih nagovarjajo, a ne z abstraktnimi idejami ali visoko donečimi besedami, ampak s konkretnim uresničenjem evangelija, ne s svojimi teorijami, ampak s svojim življenjem po evangeliju. Lep vzorec za delovanje Cerkve v sedanjem svetu: ne s popuščanjem, ampak z govorico, blizu ljudem, in z osebnim pričevanjem bo Boga približala ljudem.





KRATICE CERKVENIH DOKUMENTOV

VE – Papež Frančišek, apostolska spodbuda *Veselje evangelija*

EO – Papeški svet za družbeno obveščanje, *Etika oglaševanja*

OP – Janez Pavel II, okrožnica *Odrešenikovo poslanstvo*

NČ – Papeški svet za družbeno obveščanje, *Na pragu novih časov*

O – *Odlok o sredstvih družbenega obveščanja drugega vatikanskega koncila*

BR – *Dogmatična konstitucija o božjem razodetju drugega vatikanskega koncila*

D – *Odlok o službi in življenju duhovnikov drugega vatikanskega koncila*

ON – Pastoralno navodilo o sredstvih družbenega obveščanja *Občestvo in napredek*

ZTT – Janez Pavel II, Apostolsko pismo *Ob začetku novega tisočletja*

¹ Navodilo za izvajanje Konstitucije o svetem bogoslužju, Ljubljana 1967, 54.

² Prim. M. Real, *Super Media, A Cultural Studies Approach*, Sage Publications, Newbury Park London New Delhi 1989, 36, kjer pravi: »Super mediji – to pomeni sodobni elektronski mediji – ustvarjajo, izražajo in zrcalijo kulturo.«

³ KL 44.

⁴ OP 37b; prim. tudi: NČ 11. P. Babin pravi, da je to »eno najlepših besedil cerkvenega učiteljstva o komunikaciji«. P. Babin, *Communication*, Crec-Avex Ecully, France 1991, št 15.

⁵ EO 22. O tem, kako je treba sporočilo prilagoditi mediju, v katerem bo objavljeno, govori tudi (nekdanji) prefekt Tajništva za komunikacijo pri Svetem sedežu, msgr. Dario Eduardo Viganò, prim.: *Mediji morajo podajati pravi ključ za branje resničnosti*, Ognjišče april 2018, 11. O problemu evangelizacije kultur, oziroma o kulturnih območjih kot modernih areopagih glej članek: Marcello Zago, »Gli ambiti della missione Ad gentes«, v: *Cristo, Chiesa, Missione, Commento alla Redemptoris Missio*, Pontificia Università Urbaniana, Rim 1992, 167-185. Po mnenju avtorja danes misijonsko delovanje pomeni evangelizirati kulturo. Tega dela si ne moremo zamišljati brez medijev. Ti niso samo »orožje« evangelizacije, ki bi samo prenašali in razširjali evangeljsko sporočilo, ampak je »od njihovega vpliva v veliki meri odvisna sama evangelizacija moderne kulture« (OP 37b). Komunikolog Robert White poudarja, da uspeh pri evangelizaciji in uspeh cerkvenih medijev opazimo takrat, ko zmorejo svoje sporočilo oblikovati v slogu nove kulture, ki so jo ustvarili mediji. Prim. R. White, »I mass media e la cultura nel catolicesimo contemporaneo«, v: *Vaticano II. bilancio e prospettive*, ur. R. Latourelle, Cittadella Editrice, Assisi, 1987, 1551.

⁶ Zdi se mi, da je ustvarjanje pomena izredno pomembna stvar. Ko kristjani npr. govorimo o Cerkvi, ima ta za nas določen pomen (Kristusova ustanova za odrešenje ljudi), za anarholiberalce pa to pomeni povsem nekaj drugega (simbol zatiranja in nesvobode, srednjeveški ostanek). Ko neka skupina (npr. kristjani) stopi v javnost, mora upoštevati, da bodo nekatere pomene, ki jih oni dajejo stvarjem, drugi razumeli popolnoma drugače. Zato je prav

je, da svojo govorico in svojo logiko mišljenja prilagodi skupni kulturi, simbolom in govoric, ki so skupni vsem in ne »vsiljevati« svojih simbolov, govorice drugim skupinam. Upoštevati moramo tudi naravo simbola: En simbol lahko v sebi združuje več pomenov. Zato ga različne kulture lahko različno razumejo.

⁷ Podobno vlogo komunikacije zagovarja teolog A. Dulles, *The Church is Communications*, v: *Multimedia International*, 1971, 5-18.

⁸ M. Rupnik, *Dall'esperienza alla sapienza*, Lipa, Rim 1996, 54. Prim tudi J. Fiske, *Reading the popular*, Routledge, London in New York 1989, 1.

⁹ Prim. M. Rupnik, »Il coraggio del dialogo critico con le culture di oggi«, v: *Novita della soglia*, Lipa, Rim 1995, 103-145.

¹⁰ Če se komu zdi ta podoba premalo krščanska, naj omenim, da jo je zapisal v svojo poslanico za svetovni dan sredstev družbenega obveščanja tudi papež Janez Pavel II. leta 1992. Tam pravi: »Javna glasila so vstopnica do vsakega človeka na sodobnem trgu, kjer javno izražajo misli, izmenjujejo ideje, kjer krožijo novice in kjer se oddaja in sprejema različne informacije.«

¹¹ Prim. J. P. Foley, »I media e la Chiesa«, v: *La sfida della comunicazione*, Milano 1997, 23.

¹² Prim. B. Sorge, »Nuova evangelizzazione e comunicazione sociale«, v: *La sfida della comunicazione*, Milano 1997, 73-77.

¹³ Prim. B. Sorge, n. d. 80.

¹⁴ Kozma Ahačič, *Zakaj govori papež Frančišek bolj preprosto kot slovenski vermiki?*, Ognjišče, april 2018, 115.

¹⁵ Gre za knjigo *Sporočam veselo novico*, Ognjišče 2001, in prenovljeno izdajo leta 2010.

¹⁶ Prim. J. P. Foley, n. d. 24.

¹⁷ Prim. Papeški svet za kulturo, *Za pastoralo kulture*, Ljubljana 2009, CD 85, 9.; prim tudi Lucio Ruiz in Daniel Arasa, »Internet«, v: *Introduzione alla comunicazione istituzionale della Chiesa*, EDUSC, Roma 2009, 177-205.

¹⁸ Prim OE 42.

¹⁹ Prim. C. M. Martini, *Effata*, Milano 1990, 92- 100 in J. P. Foley, n. d. 19.

²⁰ Prim. R. Mahony, »Pogovor s Hollywoodom«, v: *Etika oglaševanja*, CD št. 72, Ljubljana 1997, 43-44.

²¹ Prim. J. P. Foley, n. d. 19.

²² Prim. o pričevanju: OP 42; OE 41 in o mučeništvu OP 45; ZTT 37.

²³ Pavel VI., *govor laikom*, 2.10. 1974, navedek v OE 41.

²⁴ Kozma Ahačič, n. d. 115. O tem, kako naj se ne izražamo »naučeno, prek filtra, ne povsem iz srca«, govori naravnost papež Frančišek, ko v apostolski spodbudi *Veselje evangelija* poudarja pomen »govora srca« in pravi, naj Cerkev »pridiga ljudem kakor mati, ki govori svojemu otroku v zavesti, da ji otrok zaupa, da je vse, kar ga uči, v njegovo korist, ker se čuti ljubljenega. Vrh tega /.../ dobra mati /.../ poslušna njegove skrbi in se uči od njega. /.../ Kakor nam je vsem všeč, če ljudje govorijo z nami v naši materinščini, tako je tudi v veri. Všeč nam je, če nam spregovorijo v ključu materinske kulture, v materinem narečju« (139).

²⁵ Alojz Rebula, *Na slovenskem poldnevniku*, Maribor 1991, 292.

²⁶ Fran Saleški Finžgar, *Izbrano delo*, Celje 1962, knjiga VII, 408.



Bogoslužje je »vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč.« (B 10)





ANDREJ ŠEGULA

Koncilске besede kot smernice za novo evangelizacijo

Povzetek: Človek je bitje komunikacije. Po kakovosti njegove komunikacije lahko sodimo kakovost njegovega življenja. Ne gre le za odnos do bližnjih, ampak tudi za odnos do Boga, do samega sebe, pa ne nazadnje tudi do svojega dela. Človek kot posameznik, kot individuum, kot tisti, ki s pomočjo dobre komunikacije to mejo individualizma presega in vstopa v odnos, ki ga iz posameznika naredi komunikativno bitje, bitje občestva. In ko pogledamo širše, ko pogledamo življenje Cerkve, opažamo isto zakonitost. Cerkev, občestvo, skupnost, ki se trudi graditi odnose, je živa, rodovitna. V prispevku bomo pogledali 'živost', ki jo prinaša II. vatikanski koncil, posebej *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, kako Cerkvi uspeva ta pretok besed znotraj nje same (*ad intra*) in kako s svetom (*ad extra*). V sklepu pa bomo poskušali pogledati, kaj je evangelizacija v svoji osnovi in kakšen domet ima beseda v procesu nove evangelizacije, še posebej v slovenskem prostoru.

Ključne besede: *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, komunikacija, nova evangelizacija, II. vatikanski koncil, pastoralala.

UVOD

»V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu.« (Jn 1,1-2) Tako začenja evangelist Janez svoj evangelij. Sicer pa je tudi sam začetek Svetega pisma ‚zaznamovan z besedo‘. Bog z besedo ‚ustvarja‘ in ‚kliče‘ v življenje. Človek je človek po besedi. In mrežimo se ne glede na obliko tehnologij po besedi. Potemtakem ima beseda neverjetno moč. Z besedo lahko gradimo, lahko se bogatimo, povezujemo. Poznamo pa tudi tisti

drugi pol, ko je lahko beseda v službi zla, ko lahko ubija, uničuje, ruši. Eno in drugo.

Od stvarjenja do danes z besedo gradimo. Poznamo zgodovino govornih besed, zgodovino pisane in zapisane besede. Razvoj besed. O besedi, o branju, o vplivu besede na človeka in družbo piše avtor Frank Furedi v knjigi z naslovom *Moč branja*, kjer zapiše Avguštinovo misel, da je branje sredstvo za dostop do verskih skrivnosti in potreb duše in zato primeren medij za spoznavanje samega sebe in negovanje lastne identitete (Furedi, 59). Beseda nam odpira vse dimenzije: do Boga, samega sebe, bližnjega.





Slednje velja za življenje Cerkev in svet izven nje. Vsi koncili od apostolskih časov do danes so se ukvarjali z besedo. Oblikovali so jo, jo klekali, da bi prišli do njene najgloblje identitete. Na eni strani pojmi, na drugi strani identiteta teh besed. Naša veroizpoved je sestavljena iz besed – nicejsko-carigradska veroizpoved in vse ostale formulacije (Strle, 463–464). Vse v želji, da bi človek izrazil, kar je, kar ima vrednost, da bi izrazil stvarno sporočilnost.

Tudi II. vatikanski koncil je bil koncil besede. Če pogledamo vse dokumente, ki so ob tem dogodku izšli, vidimo, da je bilo zapisanih veliko besed, veliko misli. Gre za besede, ki nas spominjajo, gre za besede, ki nas opominjajo, gre pa tudi za besede, ki nas obvezujejo. In ravno zaradi tega je koncil živ in sporočilen tudi za današnji dan.

Ne nazadnje danes vidimo, kakšno moč imajo mediji, ki po besedi prenašajo dogodek sveta med ljudi. Te moči se je zavedal tudi II. vatikanski koncil, saj je izdal Odlok o sredstvih družbenega obveščanja (O). Ta je ovrednotil področje javnih glasil in družbene komunikacije Cerkev (Rustja 2005, 459).

GOVORICA II. VATIKANSKEGA KONCILA

II. vatikanski koncil je že papež Janez XXIII. imenoval pastoralni koncil. Tako so ga razumeli in dojeli tudi koncilski očetje. Gre za skrb Cerkev za ljudi, ki so poklicani k odrešenju. Koncil ni imel v ospredju le misli, da bi opredelil trajna načela Cerkev, njene verske resnice ter njen moralni nauk, cerkvenopravne določbe in zakone za življenje Cerkev. Ta cerkveni zbor je namreč podal tudi smernice in vodila, ki so v nekem pogledu karizmatične narave (Koncilski odloki, str. 26–27). S tem je presegel 'cerkvenostne okvire', saj nima pred očmi samo vernih, ampak veliko širši spekter. Že v samem izhodišču 'diši' po novi evangelizaciji, ki se odpira tudi navzven.

Kardinal Marc Ouellet v knjigi z naslovom *Aktualnost in prihodnost Koncila* odgovarja

Geoffroyu de la Touscheju na vprašanja, povezana s koncilom. Novinar je postavil zanimivo vprašanje: »Pogled papeža Janeza XXIII. na svet in na odnos Cerkev do sveta je bil zaskrbljen in ga je vodil do tega, da si je zamislil idejo o koncilu, ki bo želel utrditi tudi odnos Cerkev do njenega Odrešenika. Kakšen je vaš pogled na to intuicijo koncila?« In kardinal Ouellet odgovarja: »Med začetnim namenom in rezultatom je najbrž neki odmik. Koncil je zagotovo hotel poglobiti razmišljanje o Cerkvih. Delo v tem okviru je vodilo h globlji definiciji Cerkev in omogočilo postaviti njeno poslanstvo v kontekst sodobnega sveta za postavitev novih mostov z novim svetom. V središču razprav je bil spopad, ki je bil povezan z liberalizmom, pa tudi rimsko vprašanje, ki se je vleklo petdeset let. Do določene mere je obstal duh soočenja: nasprotovanja Cerkev vzponu ideologij, kot sta nacizem in komunizem, velike tragedije, ki so sledile, ko sta ti dve skrajnosti prišli na oblast, svetovna vojna itd. Treba je bilo torej ponovno razmahniti poslanstvo z uporabo novega jezika, sprejetjem nove države, na podlagi večje globine, ne samo v soočenju z moralnimi cilji, ampak iz Kristusa samega« (Ouellet 2013, 41). Dejansko gre pri II. vatikanskem koncilu za sovpadanje več dejavnikov. Eden izmed pomembnejših so bile gotovo družbene spremembe, družba, v kateri se je znašel kristjan, vernik.

Koncili so, če jih gledamo z vidika časovnosti, večdimenzionalni. Koncil je namreč posledica nekaterih določenih dogodkov in zgodovinskih dejstev. Cerkev, ki je del tega sveta, začuti 'potrebo', da nekaj ukrene. Na osnovi vseh okoliščin dozori potreba po spremembi. In koncil je tak trenutek, dogodek. Koncil ima zgodovinsko vrednost, večkrat celo pravimo, da gre za zgodovinsko prelomnico. Koncili so kompleksen dogodek. Če gre za vesoljni koncil, je toliko bolj celosten. Toda domet koncila se ne ustavi pri samem dogodku koncila, ampak se ozira v prihodnost. Lahko bi rekli: življenje pred koncilom, koncil in vizija koncila za prihodnost. V našem razmišljanju se želimo postaviti v današnji čas ter





na temelju koncilskih izhodišč razmisliti, če je koncilska beseda še 'živa' za današnjo evangelizacijo, za današnjega človeka, tako za tistega, ki oznanja, kakor tudi za tistega, kateremu naj bi bila beseda namenjena.

Ko razmišljamo v kontekstu povedanega o II. vatikanskem koncilu, ne moremo mimo konstitucije *Gaudium et spes* (*Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*). Gre za konstitucijo, ki 'vstopa' v ta svet, saj spregovori o družbi, o tedanjem človeku, kakor tudi o ateizmu, kulturi, človekovem iskanju sreče. Naravo konstitucije dobro opiše kardinal Marc Ouellet, ko pravi, da se konstitucija dotika antropologije. Dejansko ne gre za samo pastoralno konstitucijo, saj se v njej dotika tudi doktrinalnih področij. Antropologija, o kateri govori, je osredinjenja na Kristusa. To ne pomeni, da so pojem človeka, njegova narava, njegov karakter pozabljeni. Gre za to, da se človek sreča v Kristusovi človeški naravi. V prvem delu konstitucije to jasno opažamo, predvsem v členih 38 in 45. Smisel človeka in njegovega dostojanstva je utemeljen na učlovečeni Besedi. Vse ostalo moramo iskati v povezavi s točko (Ouellet 2013, 187). Tudi v tej Ouelletovi definiciji lahko zaslutimo to presejanje, ko ne gre samo za strogo cerkveni okvir, ampak sega definicija vse do teoloških, antropoloških vidikov. Brž ko spregovorimo o antropoloških, pa smo že na področju komunikacije, dialoga, pogovora, podelitve, mreženja.

GOVORICA CERKVE 'AD EXTRA'

V uvodu v *Pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu* je zapisano, da je Cerkev s tem dokumentom najvišjega cerkvenega učiteljstva sprejela dialog s 'svetom', to je s tistim, ki ji institucionalno ne pripadajo. Mišljen je dialog v pristnem pomenu, ki vsebuje naslednje: opredelitev skupnega temelja; pripravljenost, da drug drugega poslušamo in se drug od drugega tudi kaj naučimo; priznanje obeh strani, da ne vesta vsega in da imata napake. Mnogi koncilski očetje so bili presenečeni,

v kolikšni meri se je za koncil zanimal tudi 'svet' – prav gotovo ne le iz radovednosti. Če so s pristnim pričakovanjem spremljali potek koncila tudi taki, ki se drugače za Cerkev ne zanimajo, je bila to brez dvoma zasluga Janeza XXIII., ki je v svojih nastopih izražal zaupanje ljudem našega časa in s tem kot odgovor prebudil zaupanje 'sveta' do Cerkve (Uvod v GS, str. 544). Gre za pomenljivo držo, hkrati pa zavedanje, da smo katoličani, kristjani, verniki istočasno deli živega Kristusovega telesa Cerkve kakor tudi družbe in sveta, v katerem živimo. Pa ne samo to – s tem ko smo katoličani, smo istočasno tudi prinašalci vesele blagovesti svetu in družbi.

Koncil se je dejansko odprl svetu. Zato so nekatera vprašanja, ki so se takrat pojavljala, še vedno aktualna: Koliko bo Cerkev vzajemna z današnjim človeštvom? Koliko ji bodo dejanski problemi sveta in družbe sploh mar? Že samo spraševanja o vsem tem kažejo na neko odprtost. Vprašanje pa, ki si ga postavlja 'svet', sega na fundamentalno-teološko področje: Koliko je Cerkev verodostojna, ona sama in s tem pravzaprav tudi evangelij, ki ga Cerkev oznanja?

Koncil je bil glede tega vprašanja uspešen in nagovorljiv. Težko bi si razlagali, da bi GS visoko cenili in sprejemali necerkveni, deloma tudi ateistični ljudje. Nekateri so konstituciji očitali, da je nedozorela in nepopolna. Vsekakor pa je treba poudariti, da sta za odprtje dialoga s svetom, kar je bila prva značilnost GS, bili oblika in vsebina pravi (Uvod v GS, str. 544–545). V vsem tem začutimo, da Cerkvi ni bilo vseeno, kaj sporoča svetu. Istočasno pa se odpira vprašanje jezika, izrazoslovja v komunikaciji 'ad extra'.

»Križa cerkvenega življenja slednjič ne temelji v težavah s prilagajanjem našemu sodobnemu življenju in življenjskim občutjem, temveč v težavah s prilagajanjem tistemu, v katerem korenini naše upanje in iz bivanja katerega prejema svoje vrhunice in padce, svojo pot in svojo prihodnost: Jezusu Kristusu z njegovim oznanilom o 'Božjem kraljestvu'.« (Koch 2010, 32)





DOMET BESEDE V PROCESU NOVE EVANGELIZACIJE

Evangelizacija, nova evangelizacija. Veliko je bilo napisanega, veliko je bilo na tem področju narejenega. Kljub temu pa se človek vpraša, če smo izčrpali vse možnosti. Ali je koncilaska beseda živa, doni, ali je že izzvenela, utihnila? Prav tako si lahko postavimo vprašanje, če je še smiselno 'vrtati' po koncilskih dokumentih in iskati navdih za pastoralno življenje danes. Če z življenjem nismo zadovoljni, se lahko vprašamo, kje so vzroki, kje začeti.

Ko razmišljam o novi evangelizaciji, lahko potegnemo vzporednico s pojmom *aggiornamento* papeža Janeza XXIII. Beseda prihaja iz italijanske besede *giorno* in pomeni dan, pomeni nekaj, kar je skladno s časom, v katerem živimo. Papež je izraz *aggiornamento* uporabil namesto izraza *reforma*. Tej besedi se je papež Janez XXIII. zavestno izogibal. Izraz *aggiornamento* je primernejši, ker predpostavlja nedotaknjenost Božjega razodetja in Cerkve, kakršno si je zamislil Kristus, hkrati pa želi Cerkev pripraviti in usposobiti, da bi zares učinkovito posredovala Božje razodetje človeštvu svojega časa. Splošni uvod v Koncilске odloke poudarja, da ne gre za to, da bi Cerkev prilagajala evangelij in ga 'razredčila', da bi bil sprejemljiv za modernega človeka. Gre namreč za to, da Cerkev pri svojem posredovanju evangelija, pristnega odrešenjskega oznanila, upošteva probleme ljudi svojega časa. Uvodnik postavi problematiko, vsaj navidezno, na glavo, ko pravi, da se mora Cerkev prilagoditi evangeliju (*Koncilski odloki*, str. 30). Poudarek torej ni na družbi, kako bo Cerkev ujela 'ritem tega sveta', ampak na prizadevanju, kako bo Cerkev ujela evangeljski ritem, kako bo izpolnjevala Božjo voljo.

Vsekakor je problem današnjega sveta kompleksnejši od ene same konstitucije. Kardinal Ouellet pravi, da za veliko ljudi pojem odrešenja nima veliko smisla, ker ni več vernega sveta. Včasih se znajdemo

v sekularizirani družbi, kjer je sklicevanje na Boga odsotno ali resnično obrobno. V tem okolju pojem odrešenja kot prihodnost obljubljenе sreče tudi po smrti nima veliko smisla. Vendar pa to ni bil nikoli celoten pojem krščanskega odrešenja. Pravi, da moramo pojem odrešenja ponovno premisliti – ne na temelju prihodnjega življenja, ampak je treba rešiti sedanje življenje, smisel sedanjega življenja. Poglejmo Kristusa v evangeliju. Tako kot on bi morali razglašati tudi mi: »Tvoja vera te je rešila!« To je njegov vodilni nagib. To pomeni, da te rešuje tvoja drža do njega. In to je odrešenje. Živeti sedanji trenutek, da bi pripravljali evangeljski jutri. In ravno v tem je smisel nove evangelizacije. Pojasniti, da je odrešenje v odnosu z Jezusom Kristusom in ne samo v predstavljanju boljše prihodnosti, tako človeške kot družbene in eshatološke v nekem prihodnjem smislu (Ouellet 2013, 197). Ouellet izlušči bistvo nove evangelizacije, ki je na prvi pogled preprosto: pripeljati človeka h Kristusu. Pravim na prvi pogled, ker vemo, kako težko je to v življenju in v svetu, v katerem živimo.

Če govorimo o krizi danes ali o krizi, ki nas 'čaka' jutri, v kontekstu nove evangelizacije, ni zanemarljivo spoznanje kardinala Sarah, ki pravi, da je sedanja težava trojna in enkratna obenem: pomanjkanje duhovnikov, nezadostna vzgoja duhovnikov in pogosto zgrešeno dojetje pomena oznanjevanja (Sarah 2018, 152). Kardinal Sarah tako ne vidi samo ideje nove evangelizacije ali pa njene koristnosti, ampak se 'spusti' v konkretno situacijo, življenje.

Opažanja, o katerih piše kardinal Sarah, bi lahko razširili tudi na laike, predvsem tiste, ki so poklicani k pričevanju, oznanjevanju. Pravi, da številčno upadanje duhovnikov, zaostal oznanjevalni zanos in zaskrbljujoče pomanjkanje notranjega življenja, zane-marjanje molitvenega življenja in obhajanja zakramentov krščanske vernike lahko vodijo proč od izvirov, pri katerih bi se morali odžejati. Opaža, da bogoslovci in duhovniki (mi bi lahko dodali – posledično tudi laiki)





niso dovolj zainteresirani, da bi gojili svoje notranje življenje in ga utemeljevali na Božji besedi, na vzoru svetnikov, na molitvenem in kontemplativnem življenju, zakoreninjenem samo v Bogu. Pravi, da gre za obubožanje, izsušenost, ki prihaja iz notranjosti Gospodovega služabnika (Sarah 2018, 152). Na eni strani je želja po novi evangelizaciji, po drugi strani pa nevarnost, da ostanemo samo na pozunanjenem, organizacijskem nivoju in refleksu: gašenje požara. Kardinal Sarah pa nas opozarja na bistveno dimenzijo: duhovno življenje – najprej mene kot posameznika, potem pa kot tistega, ki je poklican, da iz svoje krstne poklicanosti živi novo evangelizacijo.

Kardinal Sarah v nadaljevanju pomenljivo odgovori na vprašanje glede zbežanosti vernikov. Pravi, da v primeru nove evangelizacije, ki jo je želel sv. Janez Pavel II., ugotavljamo, da se vsi strinjamo, kako je treba poživiti nov zanos pri oznanjevanju. Nasprotno pa se, ko gre za razumevanje pomena uresničevanja evangelija v dejanskem življenju, na obzorju pojavijo neskladja. Katoličani smo zelo razdeljeni med seboj, ko gre za to, kaj je moralno dobro in kaj ni. Samo Bog bi moral biti naša opora (Sarah 2018, 156). Če nova evangelizacija pomeni pristno vrnitev h Kristusu, zakaj je toliko razpršenosti, toliko razhajajočih mnenj, toliko spolitiziranih slepil? Glede na to, kakšne službe je opravljal kardinal Sarah v Vatikanu, lažje razumemo njegov jasni vpogled v stanje 'duha nove evangelizacije'.

Dunajski kardinal Christoph Schonborn je v spremni besedi h knjigi *Gremo na misijon* (aktualizacija nove evangelizacije) zapisal nekaj pomenljivih besed. Pravi, da je misijon, evangelizacija nekaj nezamenljivega, nekaj neobhodno potrebnega, nujnega in predvsem osrečujočega. In nekaj, kar je mogoče! Da, misijon je misija mogočega (Neubauer 2015, 12). Ideja nove evangelizacije je bolj ali manj jasna, lovimo se predvsem na področju njene uresničitve.

Sicer pa nam avtor Neubauer sam daje smernice za prihodnost, ko spregovori o

nosilcih misijona ali nove evangelizacije danes. Najprej poudari, da je potreben sestop k ponižnosti, to pomeni temeljni preobrat za Cerkev. V nadaljevanju govori, da mora iti Cerkev v svojem oznanjevanju ven iz zaprtih krogov. V tem kontekstu odkrivamo zahtevo po novem dialogu. Izkušnje dialoga med drugim kažejo na to, da je danes za oznanjevanje potrebno ponižno in hkrati goreče življenjsko pričevanje ljudi, ki živijo in delajo sredi sveta in so z njim vsestransko povezani z družinskim in prijateljskim krogom. Cerkev se mora pustiti dotakniti na nov način. Prav to je morda nova 'ura laikov' za današnji čas. Prihodnost dobre evangelizacije je po Neubauerju tudi dejstvo, da bodo morali laiki in kleriki sodelovati, iti skupaj na misijon, skupaj evangelizirati (Neubauer 2015, 226–246).

POMEN NOVE EVANGELIZACIJE V SLOVENIJI

Vizijo nove evangelizacije v Sloveniji razodeva Slovenski pastoralni načrt *Pridite in pogledite* (PIP). Glede 'stanja' zapiše, da nova evangelizacija v Cerкви na Slovenskem kot pojem in miselnost ni tuja ali povsem nova. To dokazujejo v zadnjih letih opravljeni pastoralni razmisleki: o kakovosti kateheze, o dejavnih laikih, o duhovni poglobitvi, o dobrotelnosti idr., kakor tudi nekatere že omenjene prakse. Nova evangelizacija v odnosu do tradicije nadaljuje, kar je v njej dobrega, ter prežarja in navdihuje redno pastoralno delo, ko skrbi za močnejši poudarek na osebni veri v Jezusu Kristusu, našemu Gospodu (PIP 47). Tudi PIP želi povezati dva bregova: na eni strani realno stanje in na drugi strani realizacijo nove evangelizacije.

Pri novi evangelizaciji je treba poudariti, da ciljna skupina niso samo tisti, ki ne verujejo, ampak tudi (ali pa predvsem) tisti, ki verujejo, pa so postali mlačni v veri. Končni cilj nove evangelizacije ni v ustvarjanju duhovne elite, ampak da prinašamo ljudem sporočila evangelija z novo govorico in novimi metodami.





Iskanje Boga je namreč položeno v človekovo srce, v človekovo življenje (PIP 48–50).

Nova evangelizacija se mora zgoditi najprej pri posameznikih, potem v naših župnijah, skupinah. Dejstvo je, da se ti premiki lahko zgodijo, če se zanje dogovorijo na ravni vseh šestih škofij. PIP tako v sklepnem poglavju slovenskega pastoralnega načrta podaja nekaj pomembnih in obveznih itinerarijev pastoralne prenovе v luči nove evangelizacije. Ti povzemajo bistvene poudarke načrta, obenem pa pripravljajo konkretne spremembe (PIP 116).

PIP tako v nadaljevanju predstavi področja, kjer vidi možnost nove evangelizacije. Začenja pri biblični prenovi. V to vizijo prenovе je vključeno oznanjevanje (pridiganje in kateheza). Cilj prizadevanja v okviru biblične prenovе je, da bi se ustanovilo čim več svetopisemskih skupin (po zgledu zakonskih in molitvenih). Prav tako je treba poskrbeti za gradivo, ki naj bo takšno, da bo nagovorilo čim širšo množico ljudi.

Tudi otroška in mladinska kateheza, kot priprava na prejem zakramentov, potrebuje prenovo. V tradicionalni družbi sta bila otroška kateheza in prejemanje zakramentov v določenem starostnem obdobju samoumevna, v današnjem sekulariziranem okolju pa temu ni več tako. Smernice za novo evangelizacijo narekujejo prenovo kateheze in uvajanje v zakramente po katehumenatskem modelu oziroma po mistagoških načelih. Povedano preprosto: otrok prejme zakrament, ko sta on in družina, iz katere prihaja, dovolj zrela zanj, ne pa, ko je dopolnil določeno starost ali opravil določeno število ur rednega verouka (PIP 118).

Nova evangelizacija je tesno povezana z evangelizacijo odraslih. Ob pogledu na stanje kateheze vidimo, da je to eno šibkejših področij pastore. Na eni strani so skupine (zakonske, molitvene), na drugi strani pa te skupine ne dosegajo vseh, ki bi želeli stopiti na pot evangelizacije. PIP predvideva delo v štirih smereh: vzporedno s katehezo odraslih, v obstoječih skupinah (zakonske, biblične,

karitativne, laiška gibanja, skupnosti in združenja), z ustanovitvijo novega modela šole verskega poglobljanja in molitve za odrasle ter v okviru daljnih in bližnjih priprav na prejem zakramenta zakona (PIP 120).

Izziv za načrtno delo na področju nove evangelizacije gotovo predstavljajo tudi vsi tisti laiki, ki so končali Teološko fakulteto ali Katehetsko-pastoralno šolo. Gre za 'kapital', ki v preteklosti gotovo ni bil 'izkoriščen'. Postavlja se vprašanje, kako iz pasivnega teologa prebuditi dejavnega, odgovornega laika, ki bo pripravljen z odgovornostjo prevzeti vlogo voditelja. Kajti, kakor pravi PIP, skupina ne zaživi, če nima duhovno zrelega in za vodenje večšega voditelja. Odgovornosti za ustanavljanje in vodenje majhnih skupin ne morejo prevzeti zgolj duhovniki (PIP 124). Gre torej za uresničevanje subsidiarnosti in delitev odgovornosti.

Učinkovito delo laikov pri novi evangelizaciji pa si težko predstavljamo brez primerne sodelovanja z duhovniki. Za to je potrebna tudi primerna vzgoja duhovnikov, vzgoja za sodelovanje z laiki. Prva naloga duhovnika je, da se posveča temu, kar je: živo znamenje Kristusa med brati. Vzgoja bodočih duhovnikov mora zato stremeti k močnemu izkustvu vstalega Kristusa ter duhovnosti dobrega pastirja. Kar pa zadeva študij teologije, je pomembno, da temelji na vedah, kot so Sveto pismo, dogmatika in moralna teologija. Enako pomembno je poznavanje filozofije, vključno s sodobnimi miselnimi tokovi. Prizgodnji študij humanističnih in pedagoških ved lahko kandidata za duhovništvo zavede v aktivizem in izvotljeno pastoralno prakso (PIP 125). Ob začetni formaciji ne smemo spregledati permanentnega izobraževanja duhovnikov. Tudi ko so že vpeti v pastoralno delo, je treba skrbeti za vzgojo, formacijo, izobraževanje.

Ko govorimo o novi evangelizaciji, gre za dve dinamiki. Prva je navznoter, druga je navzven, kar pomeni, da nas nova evangelizacija ne zapira vase in ne ustvarja duhovnih elit. V tem kontekstu gre za odprtost za vse





ljudi dobre volje, ki iščejo resnico in pravico, ter za vse, ki so na poti spoznanja Boga. Tisti, ki drugače razmišljajo, ki imajo drugačne vrednote, ne smejo biti razumljeni kot naši nasprotniki ali celo kot odpadniki. Brez drugače mislečih kristjani v današnji družbi ne moremo poglobljati svoje identitete (PIP 126). Slovenska družba je močno sekularizirana, kar pomeni, da se kristjani že v samem okolju, v katerem živijo in delujejo, soočajo z drugače mislečimi, z ljudmi, ki imajo drugačne vrednote. Drugi dejavnik, ki je v zadnjem obdobju prav tako nezanemarljiv, pa so priseljenci, migranti, skratka multikulturalnost. Vse to so dejavniki, ki nas prav tako 'budijo' in opominjajo. Človek je v takem svetu pred dvojno izbiro: ali 'pozabi', kdo in kaj je, in se prepusti toku tega sveta ter prevzame 'norme', ki jih narekuje ta svet. Druga pot pa je težja, da ostaja zvest evangelijskim vrednotam, da ostaja zvest veri in uravnava življenje po vesti, čeprav to pomeni, da ga okolica ne bo razumela, da bo morda zaradi tega malo 'čuden', da ga bodo morda celo izločili, izolirali ali pa celo 'preganjali'.

PIP vidi novo evangelizacijo tudi na področju dobrotelnosti. Izhaja iz že obstoječega karitativnega delovanja. Prav tako pa želi razširiti to vrsto dejavnosti v župnijah, kjer dobrotelnost še ne deluje. Nova področja delovanja vidi predvsem na področju osebnih stisk: bolniki, ostareli in osamljeni, ovdoveli, ranjeni po ločitvi, ranjeni po hudem trpljenju ali zaradi izgube smisla, zasvojeni na kemičen ali nekemičen način, prikrajšani za to ali ono človeško dobrino. Poleg strokovnih terapevtskih pristopov, ki se jih poslužujemo v mejnih situacijah, lahko veliko dobrega naredimo s pogovorom, svetovanjem, s skupinami za samopomoč, pa tudi s preprostimi skupinami za animacijo in druženje. Pri teh pristopih ne smejo manjkati ustrezna strokovnost, usposabljanja in supervizije (PIP 128). Kristjanom je treba osvetliti možnost karitativnega delovanja. V prvi vrsti si mora človek za to dejavnost vzeti čas, prav tako pa imeti srce, ki je sposobno 'poslušati'.

Nova evangelizacija in družbeni nauk Cerkve. Glede na zgodovinsko izkušnjo imajo mnogi kristjani 'kompleks' pred družbo, pred aktivnim vključevanjem v življenje družbe. Družbeno-politični sistem, v katerem smo živeli takoj po drugi svetovni vojni, nas je potisnil v 'zakristijo' in v pasivnost. Demokracija kakor tudi nova evangelizacija pa vidita tudi kristjane kot 'žive in dejavne'.

Družbeni nauk Cerkve sodi tako v steber oznanjevanja kot v steber dobrotelnosti. Po eni strani želi evangelij prevesti v družbeno življenje, po drugi pa krepi dobrotelnost, ji odpira oči ter ji nudi miselno ozadje. Ena izmed težav je, da ne poznamo vseh področij in tem družbenega nauka. In tako v kontekstu nove evangelizacije iščemo poti do boljšega poznavanja družbenega nauka Cerkve.

Pomemben korak na področju nove evangelizacije v slovenskem prostoru je gotovo tudi Slovenski katehetski načrt (SKN), ki bo izšel v teh dneh. Ob tem načrtu je treba poudariti, da ne gre za kazalo vsebin katehetskih pripomočkov za katehezo, ne omeji se samo na osnovnošolski verouk in ne postavlja samo kriterijev znanja o veri. SKN daje temeljne smernice za katehezo v vseh življenjskih obdobjih, daje temeljne smernice za pripravo katehetskih pripomočkov, omogoča preverjanje ustreznih katehetskih gradiv in načinov dela ter omogoča vsakemu poznati jasno smer Cerkve na Slovenskem.

SKN daje jasno opredelitev pojma kateheza: je vseživljenjska izkušnja, ki jo doživljamo kot prvo, drugo, tretje oznanilo. V dokumentu samem pa je tudi jasna razlaga katehumenatskega pristopa, ki predstavi vse korake: predevangelizacijo (stik z izkušnjo), prvo evangelizacijo (prvo oznanilo), evangelizacijo (obhajanje zakramentov) in izkušnjo (mistagogija).

Drugi del SKN opredeli vsebinske cilje glede na starostno stopnjo in osebnostni razvoj kateheziranca. Gre za novost, kar pomeni, da se zakramenti (zlasti zakramenti uvajanja) ne podeljujejo zgolj po kriteriju starosti, temveč tudi po kriteriju osebnega





pristopa in izraženi osebni prošnji v smislu katehumenatskega značaja uvajanja v krščanstvo. Načrt prikaže spiralni razvoj splošnih ciljev, ki so dovolj odprti, da jih kateheti lahko podrobneje razčlenijo in prilagodijo glede na potrebe konkretnih skupin oziroma posameznikov. Prav tako daje smernice za pripravo katehetskih gradiv, ki morajo upoštevati izhodišča, predpostavke in cilje katehetskega načrta glede na naslovljence. Gre za dokument, ki želi povezati dobre, že obstoječe prakse z novimi, alternativnimi pristopi, ki se morda že izvajajo, pa še niso usklajeni s strukturo kateheze delne Cerkve.

Tako vidimo, da si Cerkev na Slovenskem prizadeva ostati v stiku s svetom, z družbo, s človekom. Ne samo s katoličani, ne samo z vernimi, ampak z vsemi, ki iščejo resnico, ki iščejo Boga. Svet in družba, v kateri živimo, imata toliko oznak: od družbe, ki jo je zaznamoval sekularizem, do družbe, ki jo je zaslepil materializem. Ravno zato je tako težko umestiti vrednote evangelija v strukturo današnjega sveta.

BESEDA NAMESTO SKLEPA

Ob predstavljeni temi smo začutili vez med idejami II. vatikanskega koncila, njegovim *aggiornamentom* in današnjim prizadevanjem na področju nove evangelizacije. Cerkev na Slovenskem je s PIP in s SKN naredila konkretne korake v prizadevanju uresničevanja koncilskih besed, idej in spodbud.

Kot sklepna misel naj nam bodo v spodbudo besede nadškofa Marjana Turnška, ki jih je zapisal v sklepu knjige z naslovom *Prebudimo dremajočega velikana*, kjer pravi, da pričevalec ne kliče samo k spreobrnjenju, ampak predvsem z življenjem izpričuje vsebino

Božje besede in jo po potrebi tudi oznanja z besedo. V tem smislu je smer nove evangelizacije najprej v oblikovanju oblikovalcev, oblikovanju vzgojiteljev vere, ki bodo zmogli v majhnih skupnostih zasejati semena življenja iz vere, iz živega odnosa do učlovečenega Boga. Samo ta proces je sposoben premostiti razkorak med vero in življenjem, ki ga je v zahodnem svetu globoko vzpostavil sekularizem. Malo občestvo tako postane 'cepič' krščanstva, ki se lahko prične razraščati na 'divjaku' postmoderne družbe (Turnšek, 243).

Z besedo smo evangelizirani, z besedo evangeliziramo. Naj beseda 'stori', da bomo vedno bolj pričevalci, vedno bolj oznanjevalci.

KRATICE

GS – Gaudium et spes

PIP – Pridite in poglejte

SKN – Slovenski katehetski načrt

LITERATURA

Furedi, Frank. 2017. *Moč branja (Od Sokrata do Twitterja)*. Ljubljana: UMco.

Koch, Kurt. 2010. *Božja Cerkev*. Maribor, Slomškova družba.

Neubauer, Otto. 2015. *Gremo na misijon (Priročnik za novo evangelizacijo)*. Ljubljana, Emanuel.

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (GS = Gaudium et spes) z dne 7. decembra 1965, v: *Koncilski dokumenti*, Ljubljana, 1980.

Ouellet, Marc. 2013. *Aktualnost in prihodnost koncila*. Ljubljana: Družina.

Rustja, Božo. 2005. Drugi vatikanski cerkveni zbor in mediji. *Bogoslovni vestnik* 65, št. 3:453-460.

Sarah, Robert. 2018. *Bog ali nič*. Ljubljana: Družina.

Slovenska škofovska konferenca. 2012. *Pridite in poglejte*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.

Strle, Anton. 1977. *Vera Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.

Turnšek, Marjan. 2014. *Prebudimo dremajočega velikana (Cerkev na Slovenskem kot živo skrivnostno telo Jezusa Kristusa)*. Maribor: Slomškova založba.





»Vidna bogoslužna znamenja označujejo in vsako na svojski način povzročajo posvečenje ljudi; tako skrivnostno telo Jezusa Kristusa, namreč glava in udje, izvršuje celotno javno bogoslužje.«
(B 7)





CECILIJA OBLONŠEK

Govorica Cerkve v liturgiji in premagovanje komunikacijskih ‚vozlov‘ znotraj obredja po zadnjem cerkvenem zboru

Cerkev s svojim obredjem človeku govori s pomočjo dveh ‚orodij‘: s pomočjo verbalne komunikacije (liturgične knjige) in neverbalne komunikacije (glasba, telo, simboli). V prispevku imamo v obziru aktualno situacijo Cerkve, ki ji strokovnjaki nalagajo bremenečo situacijo pluralizma, sekularizacije, pojava zasebne religioznosti in s tem izpostavljenosti sinkretizmu itd. A po besedah Pridigarja, ki ugotavlja, da ni »nič novega pod soncem« (Prd 1,9), nas lahko današnja situacija po mnogih potezah spominja na rimsko-helenistično družbo Pavlovega časa, ki ga mnogi imenujejo prvega nosilca inkulturacije¹. Po njegovem zgledu se nam izrisuje jasen recept za uspešno govorico Cerkve v današnji sodobni zahodni družbi: »razvijati jezik komunikacije, ki bo razumljiv ljudem sodobnosti, tako kristjanom kakor vsem tistim ljudem dobre volje, ki krščanstva ne poznajo« (Bahovec 2009, 343).

Ko stopamo v področje komunikacije, se kaj hitro zavemo, da je človek, ki komunicira, vselej vezan na bližnjega, saj je komunikacija mogoča le v dialogu. Levinas v luči odgovornosti do drugega celo prepozna »rojstvo religije v drugem, ki je pred čustvi in glasovi« (1987, 346). Na področju teološke govornice pa jezik trči na mejo v komunikaciji, saj se mu področje presežnega izmika. Po eni strani grozi nevarnost, da bi teološka govorica postala preveč rutinska in s tem vsakdanja, po drugi strani pa se lahko zapade v skrajnost, kjer nihče več ne ve, kaj teološka govorica sporoča. Kakšen jezik komunikacije torej razvijati znotraj bogoslužja, da bo na tako na verbalnem področju kot v simbolnem jeziku ohranjal verodostojnost ter »identiteto in

enotno izraznost« (LA 5) ter hkrati nagovarjal današnjega človeka? Le-ta danes pogosto mnogih znamenj več ne razume oz. jih sploh več ne zazna, ob tem pa se družba sama po eni strani poslužuje raznovrstnih sekularnih znamenj in po drugi strani zavrača verska znamenja. Poleg tega naj bi Cerkev v svojem misijonskem poslanstvu, ki je po Kristusovem naročilu lastno vsakemu krščenemu, imela v mislih ne samo nedeljskih kristjanov (za katere bi morda še lahko predvidevali, če že ne razumevanje religiozne govornice, pa vsaj dobronamernost v odnosu do nje), ampak tudi oddaljene kristjane in tiste, ki so do krščanstva bodisi ravnodušni bodisi ga zavračajo. Ob vseh teh obremenilnih okoliščinah pa ne gre pozabiti še dejstva, da pri današnjem





človeku ne gre le za odtujen odnos do religioznega, ampak vedno močnejšo izgubo čuta za transcendentno. Takšno stanje povzročajo ukvarjanje z materialnim, egocentrična usmerjenost in občutek samozadostnosti, ki ga svet medijev in kultura nasploh vceplja evropskemu človeku. Skratka, nastala situacija ne govori ravno v prid prenovi, ki »je v tem, da stalno razvijamo zavest o pomenu skrivnosti« (CVE 72). S pomočjo kakšne obredne govorice torej z veselo novico odrešenja vendarle prodreti do današnjega človeka?

NOVE PASTORALNE RAZMERE TERJAJO NOVE PRISTOPE

Ob hitrem pregledu razvoja misli zadnjega vatikanskega cerkvenega zbora nam kaj hitro postane jasno, da priprava osnovnih izdaj liturgičnih knjig ni mogla zadostovati za izpolnitev poslanstva oznanjati Kristusa svetu. Prav pokoncilski razvoj priprave obrednih knjig, nato prevodi bogoslužja v ljudske jezike, vključevanje posameznih simbolov v obredje idr. kažejo na jasno zavedanje tega dejstva. Trenja med pristaši konzervativne in progresivne smeri razvoja obredja ne smejo zastreti tiste poti, ki bo po eni strani v obzir vzela skrb za tradicijo in po drugi strani prepoznala priložnosti, kako lahko oznanilo evangelija s svojim bogoslužjem vstopa v določeno kulturo na nove, kdaj tudi neustaljene načine².

Drugačnost zadnjega cerkvenega zbora glede na pretekle je gotovo povzročila številna stranpota, ki jih je potrebno pogumno priznati, a vračanje k izvirom prvih krščanskih skupnosti in novi poudarki, ki jih je v tem duhu cerkveni zbor prinesel med krščansko ljudstvo, so vendarle odločilno vplivali na Katoliško cerkev in njeno željo po resnični prenovi. Sedanji papež Frančišek jo posebej prepozna v njeni misijonski naravnosti, ko pravi: »Sanjam o ‚misijonarski izbiri‘, to je o misijonarskem zagonu, ki je zmožen preoblikovati vse, da bi navade, slogi, urniki, govorica in vsaka cerkvena struktura postali

ustrezen prevodnik za evangelizacijo sedanjega sveta, bolj kakor za njeno samoohranitev.« (VE 27)

Sodobni misijonarji Evrope pričajo o učinkovitosti mestnih misijonov v obliki, ki temelji na dialogu s svetom. Na področju konkretnih dejavnosti to pomeni zlasti obliko srečanj po domovih, organiziranih pogovorov o veri v kavarnah, pubih, uličnih festivalov, srečanj z ubogimi in bolnimi ter misijonskih svetih maš (Neubauer 2015, 139–145). Pri tem je ključnega pomena pristni dialog z oddaljenimi, drugače vernimi ali nevernimi, česar se moramo katoličani pogosto na novo učiti. Temelji na spoštovanju do vsakega človeka, opustitvi predsodkov in pogledu na bližnjega ne ‚od zgoraj‘, ampak v ponižni drži ‚od spodaj‘. Pomeni najprej poslušanje in šele nato govorjenje, v zaupanju, da to, kar oznanjamo, deluje po svoji lastni moči in potrebuje le naše pričevanje. Pri tem ima izrazito pričevanjsko moč tudi novo ustvarjena liturgična glasba, ki je po zgledu gregorijanskega korala preprosta, pogosto enoglasna in vključuje občestvo, ki obhaja evharistijo, hkrati pa vsebinsko kvalitetna in zasidrana v besedilih Svetega pisma in liturgije.

Misijonska metoda pogosto hkrati z oznanjevanjem oddaljenim posledično prenavlja že obstoječe krščansko občestvo, ki si v poslanstvu oznanjevanja zada nalogo iskati razumljivejši jezik za oddaljene in pri tem pogloblja razumevanje bogoslužnega jezika na vseh ravneh, kot tudi pri subjektivnih misijona, ki jim tako preoblikovan bogoslužni jezik naenkrat ni več tuj, ampak vsakdanji, in vendar drugačen zaradi novega, veselega oznanila. O kakšnem jeziku torej govorimo?

UČINKOVITOST PREVODA LITURGIČNEGA JEZIKA

Komunikacija, ki je cilj govora, se udejanja šele, ko se poslušalčeve čutne zaznave prevedejo v kombinacijo podob in misli. Zato se govorni cikel začne in konča na področju glasov. Ker pa jezik ni le skupek besed in





fraz, ampak predvsem ogledalo mišljenja in vrednot ljudi, bi moral liturgični jezik, če hoče biti učinkovit, osvojiti jezikovne kvalitete skupnosti: po eni strani vzvišene in po drugi dosegljive dojemanju občestva, po eni strani pobožne in duha povzdigujoče in po drugi strani nagovornjive v določenem jeziku. Zanimarjanje slovstvenih kvalitet določenega jezika ustvarja suhoparne molitve, nesposobne izraziti vernikom karkoli uporabnega za življenje (Chupungco 1996, 89–90). Vendar pa znotraj liturgičnega obhajanja pomen prevoda, ki v splošnem razumevanju pomeni pretvorbo pisanega ali govornega jezika v drug, prav tako pisan oz. govornen jezik, ni čisto enostavno razumljiv in enoznačen.

V krščanskem obredu je pomembno pred razumevanjem običajnega pomena prevoda vzeti v obzir še za en vidik, in sicer oznanilo, to je izkustvo srečanja Boga in človeka v utelešenju Jezusa Kristusa (Šaško 2011, 6). Prvi ‚prevod‘ je torej samo utelešenje Božje besede v tuzemskost, v osebo Jezusa Kristusa in njegovo oznanilo. To oznanilo, tako zapisano kot ustno posredovano naslednjim generacijam skozi obhajanje bogoslužja, je neprecenljivi zaklad Cerkve, ki je vselej varovan s skrbno preiščenim prevajanjem Božje besede in obrednih besedil. A že sv. Hieronim se je zavedal, da je med prevajalcem in tolmačem zelo šibka meja in da je neko besedilo vselej prepuščeno interpretaciji, ki mu mora dati duha ter smisel in s tem razumevanje besedila (7). Ob tem je nujno opiranje na izvorno besedilo, ki se mu mora prevod po eni strani prilagoditi in se tako ogniti prilagoditvam, ki bi spremenile in popačile prvotni pomen besedila, po drugi strani pa iskati kulturne izraze, lastne okolju, znotraj katerega bo obhajana Beseda in bogoslužje Cerkve. Pri prevajanju liturgičnega besedila je nujno upoštevati, da ima vsak jezik svoj lastni karakter, da je za učinkovito komunikacijo v drugem jeziku potrebno spoštovati to enkratnost določenega jezika in se izražati v njegovih okvirih ter da je za ohranitev vsebine sporočila potrebno spremeniti obliko, torej vidne sestavine, kot so besede, geste in

morda tudi liturgično opremo, preko katerih se vsebina izraža (Chupungco 1996, 89–90; 81–82). *Splošna ureditev Rimskega misala* v 15. členu poudarja, da so vsa besedila potrebna prilagoditev oz. posodobitev, ko pravi: »Zaradi zavesti o novem položaju današnjega sveta se tudi glede uporabe besedil iz najstarejšega izročila ni zdelo, da bi delali kakršno koli krivico tako častitljivemu zakladu, če so bili nekateri stavki spremenjeni. S tem je bil njihov slog bolj usklajen z govornico sedanje teologije, pa tudi bolje ustreza resničnim pogojem sedanjega reda v Cerkvi. Iz tega razloga so spremenjeni nekateri izrazi, ki se tičejo presoje in uporabe zemeljskih dobrin, in nekateri, ki so bili povezani z neko zunanjo spokorno prakso, lastno prejšnjim časom Cerkve« (RMu 15).

Navodilo *Liturgiam authenticam* je na tem področju ubralo veliko previdnejšo smer pri prevajanju in spreminjanju stavkov in tako v mnogih zbudilo razočaranje ter upravičeno očitiranje, da zavrača predhodne dokumente na temo prevajanja. Navodilo namreč prevajanje omejuje na metodo formalne skladnosti,³ ignorira pa metodo dinamične ustreznosti,⁴ tako da v tem smislu sploh ne moremo govoriti o liturgični inkulturaciji, kar bi naj prevajanje v domače jezike bilo. Kako se je prevajanje v narodne jezike odvijalo po zadnjem cerkvenem zboru in kaj je pripeljalo do takih rigorističnih odločitev v zadnjih letih?

OD BOGOSLUŽJA V LATINSKEM JEZIKU DO BOGOSLUŽJA V NARODNIH JEZIKIH

Znanstveno preučevanje antičnih liturgij je ob koncu 17. stoletja opozorilo na prva bogoslužja kot na živ zaklad Cerkve in pripeljalo do spoznanja, da so že takratna bogoslužja doživljala pomembne spremembe in da potemtakem liturgična edinstvo zahodne Cerkve ni absolutno nespremenljivo dejstvo. Istočasno je naraščala pozornost do vzgoje in pomembnosti oblikovanja ljudske kulture. Ljudem je bilo potrebno dati ‚orodje‘ za





razumevanje in v tem okviru se je pojavila ideja o prevajanju liturgičnih besedil. Odpor Rima je bil deloma zaradi konzervativnih teženj, deloma pa zaradi uvida v probleme ob morebitnem prevajanju bogoslužnih besedil (spremenljivost in množičnost ljudskih jezikov) precej močan (Calapaj Burlini 1996, 30). Ob soočanju z izrazito antikatoliškimi ideologijami v 19. stoletju se je pojavilo tudi nostalgično hrepenenje po obdobju, v katerem Cerkev niso stale nasproti druge oblasti. Zvestoba Rimu se je izražala kot zvestoba ‚zlati dobi‘ krščanstva in liturgični enotnosti zahodne Cerkve, latinski jezik pa je bil spomenik te zvestobe.

V trudu preseganja te težke zgodovine sta liturgično gibanje in reforma II. vatikanskega cerkvenega zbora poudarila, da je bogoslužje najbolj avtentičen način molitve in da mora biti zato liturgični jezik razumljiv.⁵ Papež Pavel VI. je malo pred razglasitvijo novega mašnega reda (na prvo adventno nedeljo, 30. novembra 1969) v splošni avdienci 26. novembra 1969 poudaril: »Najbolj očitna je ravno sprememba jezika. Od sedaj naprej bodo domači jeziki, in ne latinski jezik, temeljni jezik maše. Za tiste, ki cenijo lepoto latinskega jezika, njegovo moč in zmožnost izraziti sveto, zamenjava z ljudskimi jeziki gotovo pomeni veliko žrtev. Izgubljam o idiomi krščanskega veka; postajamo nekakšni profani napadalci svetišča tega svetega jezika; izgubili bomo velik delež gregorijanskega petja, te čudovite in neprimerljive umetniške in duhovne realnosti. Imamo vse razloge za žalost in celo osuplost. Kaj bo nadomestilo ta angelski jezik? Zakaj žrtvujemo ta neprecenljivi zaklad? Kaj je vredno več od teh vzvišenih vrednot Cerkve? Odgovor bo morda deloval banalno in vsakodnevno, a obstoji. [...] Veliko vrednost ima sodelovanje ljudi, sedanjih ljudi, ki so obkroženi z jasnim, razumljivim jezikom, ki ga je možno prevesti v dnevne pogovore. Če bi nas naša sveta latinščina kot debela zavesa ločila od sveta otrok, mladih, [...] ali je potemtakem od nas, ribičev ljudi, modro, da dovolimo njeno prevlado nad

religioznim in molitvenim jezikom?» (Pavel VI. 1969).⁶ Pavel VI. se je zavedal, da bodo mnogi težko sprejeli novo obliko bogoslužja, zlasti uporabo domačih jezikov, a je modro presodil, da je vredno pustiti za sabo zaklad latinskega bogoslužja, če bo to omogočilo ljudem razumevanje češčjenja Boga.

Tudi papež Janez Pavel II. je nadaljeval v tej smeri; že skozi svoj študij polonistike in ukvarjanjem z gledališčem in literaturo v mladosti je gojil čut do jezika, kar se je očitno kazalo tudi v njegovem pontifikatu. V zvezi z njegovimi obiski tolikih držav in narodov pripovedujejo: »Nekaj tednov pred odhodom je maševal v jeziku, ki naj bi ga uporabljal v državi, kamor je bil namenjen, običajno z duhovniki in redovnicami, ki so prihajali iz tiste države. Na ta način se je hotel pokloniti kulturi vsakega ljudstva in preko obhajanja liturgije tudi sakralizirati njihov jezik. Na pisalni mizi je imel slovarje in posebne priročnike, v katere je pogledal od časa do časa, in se zanesel na vatikanske uslužbenke, ki so govorili materni jezik, da je izpilil izgovorjavo« (Oder in Gaeta 2011, 99–100). Mar ta dejanja ne govorijo v prid enakovredni uporabi ljudskih jezikov v bogoslužju? Ni slučajno, da se je težnja po enakovrednosti narodnih jezikov pojavila ravno v prelomnih časih zadnjega cerkvenega zbora; neposredno je namreč povezana s priznanjem kulture in s tem samega obstoja naroda, kakor je zapisal papeški svet za kulturo: »Pravica do obstoja po svoji naravi obsega pri vsakem narodu pravico do lastnega jezika in do lastne kulture« (PK 10). Ta nujnost priznanja enakovrednosti vseh narodov se v Cerkev ne bi mogla lepše izraziti, kot se je – s popolnoma naravno logiko nadaljevanja miselnosti cerkvenega zbora, torej prevajanjem liturgičnih besedil v narodne jezike, tudi če II. vatikanski cerkveni zbor tega ni izrecno zapisal.

Bugnini je podrobno raziskal razloge, ki so privedli do tega, da se je sčasoma vse začelo prevajati. V prvi fazi reforme, ki je zadevala evharistijo (do 21. aprila 1964), so lahko bili prevedeni naslednji deli evharistije: Božja





beseda, molitve vernikov, mašni ordinarij in proprij, vzkliki, pozdravi in dialogi, Gospodova molitev s povabilom in embolizmom in tri predstojniške molitve (1990, 101); v roku enega leta je 87 škofovskih konferenc zaprosilo za uporabo domačega jezika. Prevesti je bilo mogoče vse, razen prefacije (in Rimskega kanona ter večine obredov posvetitve), a to ni imelo smisla, če je bil preveden tako dialog oz. vabilo v prefacijo kot tudi Svet. Vse več konferenc je zaprosilo za prevajanje tako prefacije kot tudi Rimskega kanona. Leta 1967 je bilo tako dovoljeno prevesti celotno evharistično bogoslužje, kar torej ni bil dosežek posameznikov, ampak istih škofov, ki so glasovali za *Konstitucijo*. Bugnini celo utemeljuje, da je prevod celotnega evharističnega bogoslužja le sad širše razlage členov 36 in 54. Skratka, za pobudnike reforme prevod celotne liturgije v domače jezike ni pomenil izdaje, ampak izpopolnitev II. vatikanskega cerkvenega zbora (Baldovin 2008, 116).

Že od koncilskih zasedanj naprej je prihajalo do trenj v zvezi z načini prevodov⁷ liturgičnih besedil v ljudske jezike; po besedah Piera Marinija je prav v Kongregaciji svetih obredov prihajalo do največje zadržanosti do liturgičnih reform oz. je Kongregacija v strahu, da bi izgubila kontrolo nad procesom reforme in na podlagi konzervativne teologije, ki ni zaupala koncilskim reformam, zahtevala, da ima monopol nad liturgično reformo in predvsem nad potrjevanjem liturgičnih besedil (Pecklers 2009, 32–33). To trenje je razvidno tudi iz pisma Francoske liturgične komisije članom rimske kurije v letu 1964.⁸

Sedanji papež Frančišek ni razočaral tistih, ki so pričakovali njegovo posredovanje v zvezi s to tematiko, saj je naredil prvi korak, ki krajevnim Cerkvam izraža zaupanje, da bodo same odgovorne za lastne prevode liturgičnih knjig. Dejanje decentralizacije je že dalj časa napovedoval: »Ni primerno, da papež namesto krajevnih škofov razsodi o vseh vprašanih, ki nastanejo na njihovem ozemlju. V tem smislu zaznavam nujnost, da nadaljujem v koristni ‚decentralizaciji‘« (VE 16). Očitno

je tu imel v mislih tudi področje obredja, saj je v tem smislu prekinil s tendenco zadnjih navodil Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov, ki področje prevajanja liturgičnih knjig vedno bolj omejuje (gl. navodilo *Liturgiam authenticam*), hkrati pa z motu proprijem *Magnum principium* (2017) končno škofovskim konferencam izkazal tisto zaupanje, ki jim je bilo obljubljeno že na zadnjem cerkvenem zboru.

SIMBOL IN NJEGOVO DOJEMANJE

Kljub vsemu trudu glede prevodov liturgičnih besedil pa ugotavljamo, da bogoslužni jezik pogosto ne uspe več doseči učinka evangelizacije, saj se ne more vključiti v sedanji kulturni kontekst, s tem ko nehote preskakuje osnovna pravila komunikacije. Sporočilo, ki ga prenaša, je namreč primerno za ‚že uvedene‘ ter zato manj enostavno in jedrnato, povprečni prejemnik pa ob kulturnih spremembah in ob nezadostni krščanski vzgoji nima več v lasti kode za razumevanje tega sporočila. Zato je razumljivost verbalne in neverbalne komunikacije v liturgičnem dejanju nezanemarljiv dejavnik, ki mu je potrebno posvečati veliko pozornosti. Ker je govorica večine obredov pravzaprav ‚govorica simbolov‘ ter hkrati govorica osebnega in skupnega izkustva, je tujcu, ki obred opazuje, ne deli pa izkustva razumevanja in sprejemanja simbolov, lahko obred sicer zanimiv, ne more pa seči v njegov globlji pomen. Kaj to pomeni za današnjo situacijo⁹ na področju Cerkve ‚stare celine‘, ki jo je krščanstvo zaznamovalo v globinah njene simbolne govorice, hkrati pa le-ta danes za mnoge generacije več ni razumljiva?

Adam je že leta 1979 glede simbolov in znamenj kritično ugotavljal: »Kar bi moralo kot znamenje pravzaprav nadomeščati pojasnjevalne besede, je treba najprej še samo pojasnjevati, da more spregovoriti. Dokler pa naš sedanji čas ni dovolj ustvarjalen, da bi postavil namesto starih nova in boljša znamenja, naj bi jih kot dragoceno dediščino





pridržali« (1979, 47). Ali je skoraj 40 let po tej ugotovitvi že prišel čas za nekatera nova znamenja in simbolno govorico, ali pa še vedno primanjkuje ustvarjalnosti? Je ohranjanje simbolov preteklosti ohranjanje dediščine, ali pa kaže na pomanjkanje iniciative s strani današnjih udeležencev liturgičnih dejanj? Da bomo lahko odgovorili, sprva spregovorimo o pomenu simbola in njegovi vlogi znotraj (krščanskega) obredja.

V vsakodnevni govorici pogosto enačimo izraza simbol in znamenje, ko pa govorimo o simbolu znotraj zakramentalne antropologije, je potrebno jasno določiti pomen besede *simbol*, hkrati pa bomo definirali tudi pomen izraza *znamenje* in njegovo povezavo s simbolom. Pri tem se naslanjamo predvsem na misel Louisa-Marie Chauveta, ki k zakramentalni teologiji pristopa s pomočjo sodobnih filozofij jezika in simbola, ponekod kritičnih do sholastične metafizike. Poudarja, da je vsaka človeška izkušnja pogojena z govorico telesa in kulture, kar odpira možnosti za preučevanje elementov znotraj jezika in kulture določene krajevne Cerkve.

Prve krščanske skupnosti so izraz simbol prevzele iz antičnega pravnega jezika, kjer je *symbolon* pomenil predmet, ki so ga prelomili in razdelili med dva partnerja pogodbe, s čimer sta lahko dokazovala, da sta resnična partnerja (šlo je za prstan, kovanec ipd.) (Chauvet 1995, 112). Cerkveni jezik je v začetku ta izraz uporabljal za skupno izpoved vere kot razpoznavno znamenje kristjanov (Turnšek 2003, 168).

Od znamenja se simbol razlikuje v smislu, da nas ‚prestavi‘ v svet, ki mu sam pripada, medtem ko znamenje usmeri v nekaj drugega, kot je samo. Znamenje torej ‚ločuje‘ oz. pomeni drugost od stvari, ki jo označuje (Turnšek 2003, 170), medtem ko simbol označuje odnos med pomeni (Chauvet 1995, 113). Vendar pa sta znamenje in simbol, četudi sta dve resničnosti komunikacije, ki sta različni, znotraj jezika vendarle v tesni povezanosti. Na primer zakrament krsta predstavlja celovit sistem elementov: znamenj

(naravnih, jezikovnih, gestualnih ...), ikon (podob), znakov oz. signalov (npr. zvonec, besedno bogoslužje ...) ter indikatorjev (npr. slovilo). V vsej celovitosti pa ta sistem znamenj postane simbol: znamenja so geste, besede, voda, itd., celota krsta pa je simbol rojstva novega človeka (Turnšek 2003, 170). Chauvet poudarja, da pri simbolu ne gre za neko bolj intenzivno obliko znamenja, tudi ne gre za skenitev jezika v subjektivizem, ampak simbol pravzaprav razvija »temeljno razsežnost jezika« (1995, 123). Npr. voda ni nikoli bolj resnična, kot takrat, ko vstopi v pomen obrednih kopeli. Simbol torej nikakor ni v nasprotju z realnostjo, četudi okolica pogosto tako razmišlja (123–124).

V današnji liturgični praksi je Kristusovo odrešenje pogosto še vedno razumljeno kot tisto, ki se tiče zgolj našega duhovnega sveta in ne kot resničnost, ki jo po zakramentalnem dejanju eksistencialno okušamo pri obredu. Takó liturgično izkustvo omejujemo na poslušanje in gledanje, nismo pa se pripravljani prepustiti *dotiku odrešenja* (Crnčević in Šaško 2009, 84). V strahu, da bi prišlo do tega dotika, smo obredna znamenja, tudi v Cerkvi na Slovenskem, zreducirali na nenagovornjive kretnje: krstno potopitev smo omejili na nekaj kapljic vode; maziljenje telesa na komaj zaznavno sled na čelu; evharistično použivanje na košček, v katerem je težko prepoznati kruh (84); belo oblačilo pri krstu je zreducirano na bel prtíč; polaganje rok pri obredu sprave je samo nakazano z desnico skozi mrežico spovednice ipd. V današnjem obredju je moč najti veliko primerov uporabe znamenja zgolj zaradi tradicije, četudi je ta že zdavnaj izgubil svoj pravi pomen, pogosto niti ne po krivdi nenagovornjivosti, ampak zgolj praktične neuporabnosti. Tak primer je uporaba sveč, zlasti velikonočne sveče, v obredju. Sveča naj bi nagovorila (tudi) s svojo simboliko použivanja, v veliko cerkvah pa danes iz praktičnih in higienskih razlogov uporabljajo sveče s tekočim voskom. Ali pa primer liturgičnih oblačil, ki imajo v bogoslužju popolnoma drugo vlogo, kot je pragmatična vloga vsakdanjih





oblačil v človekovem življenju, nekateri duhovniki pa v njih poudarjajo in vidijo zgolj (ne)praktičnost in (ne)udobnost.

Problema ne bomo rešili, če bomo čezmerno povečali število besed in razlag ali če bomo vnašali nove simbole in geste, ki naj bi po mnenju nekaterih bili bolj razumljivi sodobnemu človeku. S tem bi celo tvegali nasprotni učinek in zdrknili v logiko hiperprodukcije podob in besed ter njihove hitre potrošnje. Prav tako se nam lahko zgodi, kot se dogaja v pastoralni nasplohi, da se navzamemo liturgičnega aktivizma z besedno prenasičenostjo, ki še bolj zamegljuje obhajano skrivnost (Bonomo 1996, 111) ali pa zdrsnemo v nazadovanje, ki se hitro sprevrže v neoritualizem. Tako bomo vedno manj sposobni komunicirati s človekom moderne dobe (111). Kakšne ukrepe potemtakem sploh sprejeti za uspešno sporočilnost obredov današnjemu človeku?

V prizadevanju za približanje zakramentalne simbolike bo morda potrebno stopiti nekoliko iz ozkega okvira ‚zgolj‘ obhajanja evharistije in tako v ‚nedeljskih vernikih‘ kot v oddaljenih (najprej) prebuditi žejo po evharistiji in njeni simbolni govorici. Za mnoga (med)župnijska srečanja po slovenskih dekanijah je značilno, da se na njih vselej obhaja tudi evharistija, četudi so srečanja pogosto v nedeljo popoldan, kar pomeni, da je večina župljanov že obhajala župnijsko sveto mašo v lastni župniji. Razmišljati bi bilo smiselno o drugih oblikah obhajanja, ki osredotočajo na evharističnega Kristusa, npr. nove oblike češčenja Najsvetejšega, bogoslužje Božje besede itd., znotraj katerih se lahko na mnoge načine izrazijo posebnosti nekega občestva v molitvah, pesmih in pobožnostih.

Pri prizadevanju, da bi pritegnili oddaljene, pa je tudi na področju zakramentalne simbolike potrebno razmišljati širše v smislu, da je Cerkev tista, ki se mora približati oddaljenim, tudi v dobesednem pomenu besede in ne zgolj pričakovati, da bodo oddaljeni pristopili sami. Dejavnosti Cerkve, ki je odprla svoja vrata na nekonvencionalne načine (npr. Dolge noči cerkva v Avstriji¹⁰ ipd.), dokazujejo,

da ta prizadevanja odprtosti ne pomenijo oddaljevanja od nauka Cerkve ali občestvenega življenja, ampak obliko približevanja k življenju znotraj krščanskega občestva, ki ne sme biti omejeno na stene župnijske cerkve. Ključna pri tem je formacija krščanske skupnosti, ki bo oddaljene nagovorila, pritegnila in sprejela. Zanimivo je, da so verniki pogosto prej pripravljene opustiti krščansko izročilo, kot pa ustaljene načine obhajanja obredov: mnoge župnije npr. nimajo nobenih pomislekov glede organiziranja božičnih koncertov v adventnem času, ob predlogu, da bi zaradi velike udeležbe vernikov in tudi oddaljenih pri polnočnici za božič to evharistično slavje obhajali v občinski dvorani namesto v cerkvi, pa bi bil potreben dolg proces vzgajanja občestva, da bodo verniki dojeli poslanstvo oznanjevanja oddaljenim tudi na tak način (gl. White in Corcoran 2015, 266–270). Pomembno je torej, da krščanska občestva prepoznajo krščansko simbolno govorico (s svetimi časi in trenutki) kot lastno njihovem načinu življenja, hkrati pa ne ostajajo ukalupljena v ustaljenih navadah in okvirih obrednosti brez duha. V nadaljevanju nanizamo nekatere poudarke naše simbolne govorice, ki lahko občestvu pri tem pomagajo.

TELESNOST KOT VSTOP V SIMBOLNO GOVORICO

Bogočastje je obhajanje utelešenja Kristusa pod podobo kruha in vina. Eden od ciljev preoblikovanja obreda v luči liturgične inkulturacije mora biti omogočiti človeku določene dobe, da bo na njemu znan in bližji način sposoben prepoznavati simbole in govorico obredja in skozi njo pomen Kristusove daritve zanj konkretno. Obhajanje evharistije človeka nagovarja najprej preko telesa, preko osnovnih čutov, saj vključuje vse človekove čute: sluh hranijo besede, pesmi, tihota; vid bogati lepota prostora in dogajanje pri obredu; otip čuti dotike rok pri pozdravu miru; vonj budi kadilo, ki se dviga kakor čista daritev; okus hrani samo telo in kri Jezusa





Kristusa. V današnjem času, ko je telo po eni strani zapostavljeno in po drugi strani zreducirano na golo telesnost, mu bogoslužje daje nov pomen, ki pa današnjemu človeku postaja vse manj prepoznaven. Cerkev ravno na tem področju vidi priložnost, da ponovno spregovori človeku in se zaveda, da »pozornost do telesnega, tako v teološkem kot tudi kulturno-antropološkem smislu, ne bo vodila k nazadovanju, ampak k napredku krščanske duhovnosti« (Crnčević in Šaško 2009, 90), kajti stična točka med evharistijo oz. drugimi obredi in življenjem kristjana je prav telo, po eni strani telo kristjana in po drugi strani Kristusovo telo (Lysaught 2009, 3). Pomen obredov je, podobno kot pomen simbolov, moč razbrati šele v samem obhajanju in to samo tistim, ki jih obhajajo. Obredi namreč nimajo namena sporočiti pomena gledalcem, ampak samo udeležencem. Danes se zavedamo, da se transcendenca v liturgičnem slavju ne prepozna kot zanikanje telesa, ampak predvsem kot njegova popolna uresničitev (Crnčević in Šaško 2009, 79). Zato bi bilo prav, da krščanske skupnosti utemeljujejo svojo pozitivno naravnost do telesnega na način, ki je lasten krščanstvu, kot vzklika že sveti Pavel: »Ali mar ne veste, da je vaše telo tempelj Svetega Duha, ki je v vas, in da ga imate od Boga in da niste sami svoji? Odkupljeni ste bili namreč za visoko ceno: proslavite torej Boga v svojem telesu« (1 Kor 6,19-20), in ne tako, da uvajajo v pastoralno jogo in podobne elemente tujih kultur in religioznih govoric, ki so pogosto celo v nasprotju s temeljnim krščanskim naukom.

Kretnje oz. gibi v bogoslužju so simbolični; tudi dejanja, ki so sicer lahko čisto funkcionalna, so v obredu dobila simbolni pomen. Od udeležencev obreda se pričakuje, da bodo znali razlikovati med dejanji, ki so nebitvena in drugimi (npr. duhovnik si obriše nos med obhajanjem / duhovnik si umije roke pri darovanju ipd.). Bolj kot v dejanju samem, je razlika v razumevanju, da dolčena gesta postane simbolna, če je narejena v liturgičnem kontekstu. Vse, kar sestavlja obred, je na nek

način sporočilno: kropljenje z vodo, obhajilna procesija, sedenje, stoja, klečanje skupnosti, celo ‚ofer‘ – zbiranje darov. Da so dejanja simbolna, pomeni, da se zgodi več, kot zazna oko in da je dogajanje, ki ga čutno zaznamo, nosilec te simbolne govorice.

Značilnost obrednih kretenj je, da so preobilne ali pa minimalistične (oblivanje pri krstu je manj kot kopel, kruh in vino pri evharistiji sta manj kot večerja),¹¹ kar daje vedeti, da se dogaja nekaj nepragmatičnega. V liturgiji tako postanejo dejanja preiščljena, gibi stilizirani in odnosi formalizirani; hrana in pijača postaneta več ali manj, kot je potrebno pri lakoti, obleka je nefunkcionalna, hoja v procesiji ne išče najkrajših poti do cilja ipd. Takšen odstop od norme kaže, da je dejavnost simbolna in da so hrana, oblačila in gibi odstopili od svoje pragmatične vloge v človekovem življenju ter prevzeli simbolni pomen. (Searle 2006, 59–60)

Najodličnejši način Kristusove navzočnosti se v bogoslužju vrši v telesu, središče celotnega bogoslužja je Kristusovo telo; to postaja tudi Cerkev, občestvo, ki se zbere v njegovem imenu,¹² zato je zavedanje, da pri obhajanju bogoslužja nismo zbrani naključno, ampak smo poklicani v občestvo, eno od bistvenih elementov za resnično obhajanje evharistije.

POMEN SKUPNOSTI KOT KRISTUSOVEGA TELESA V OBHAJANJU

Pozornost, ki jo je *Konstitucija o svetem bogoslužju* posvetila občestvu, zbranemu pri bogoslužju (B 14, 21, 26–32 idr.), je dosegla, da je bilo občestvo prepoznano kot resnični subjekt same slovesnosti, poglobila pa je tudi simbolično razlago njegovega pomena: »Občestvo ni množica, zborovanje ljudi, ki so individualno udeleženi pri obredu, temveč živa, zakramentalna resničnost, ikona Cerkve, ki moli, mistično telo Jezusa Kristusa, razčlenjen in zapleten organizem z mnogimi funkcijami in mnogimi službami« (Lameri 2004, 17). Tako II. vatikanski cerkveni zbor ni prinesel





le obrata duhovnika k ljudem, bogoslužja v narodnih jezikih in uporabe občestvenih pesmi, ampak od nas terja predvsem ponovno razumevanje občestva. Da bomo tega sposobni, je potrebno na novo ovrednotiti tri sočasne načine sodelovanja: »polni, dejavni in občestveni način« (B 21) (Searle 2006, 48). Searle razčlenjuje te tri načine sodelovanja na posamezne stopnje. Sprva se odpre sodelovanje v obrednosti, ki se je od cerkvenega zbora do danes že precej uresničilo (ponekod tudi v obliki skrajnosti, kjer je bogoslužje postajalo obremenitev z vedno novimi spremembami). Druga stopnja je sodelovanje v bogoslužju Cerkve kot delu Kristusa, šele preko tega pa vernik razvije še tretjo stopnjo sodelovanja: sodelovanje v življenju Boga, ko liturgija preraste v ‚bogoslužje po bogoslužju‘, posvečevanje sveta.

Zunanji opazovalec, ki ne pozna zakonitosti in pomenov krščanskih obredov, bo skupino vernikov prepoznal kot ‚enoto‘ (v krščanskem besednjaku občestvo) preko poenotenega gibanja (poklekovanje, stoja, sedenje, priklon, procesija ipd.) in ko bo zaslišal skupne odgovore (*Amen, In s tvojim duhom* ipd.), kar pa je torej šele prva stopnja občestvenega sodelovanja. Resnično nagovarjajoče bo občestvo šele takrat, ko bo odražalo, da je občestvo »tistih, ki ljubijo«. ¹³

SEZNAM UPORABLJENIH KRATIC IN OKRAJŠAV

- B Konstitucija o svetem bogoslužju (Koncilski odloki – II. vatikanski cerkveni zbor; 1963)
- CVE Cerkev v Evropi (Janez Pavel II.; 2003)
- LA Liturgiam authenticam (Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov; 2001)
- PK Za pastoralo kulture (Papeški svet za kulturo; 2000)
- RMu Splošna ureditev Rimskega misala (Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov; 2002)
- VE Veselje evangelija (papež Frančišek; 2014)

LITERATURA

- Adam, Adolf. 1979. *Smisel in podoba zakramentov*. Celje: Mohorjeva družba.
- Bahovec, Igor. 2009. Prispevek svetega Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo: izziv in navdih in srečanje med evangelijem in sodobno kulturo. *Bogoslovni vestnik* 69: 321–345.

- Baldovin, John F. 2008. *Reforming the Liturgy. A Response to the Critics*. Minnesota: The Liturgical Press.
- Bonomo, Lucio. 1996. Celebrare nell'attuale contesto culturale. V: *Liturgia e cultura*. »Se uno è in Cristo è una creatura nuova« (2 Cor 5,17), 94–119. Rome: C.L.V. – Edizioni liturgiche.
- Bugnini, Annibale. 1990. *The Reform of the Liturgy 1948–1975*. Minnesota: The Liturgical Press.
- Calapaj Burlini, Anna. M. 1996. Liturgia, cultura e vissuto lungo la storia: reciproci rapporti e influenze. V: *Liturgia e cultura*. »Se uno è in Cristo è una creatura nuova« (2 Cor 5,17), 23–42. Rome: C.L.V. – Edizioni liturgiche.
- Chauvet, Louis-Marie. 1995. *Symbol and sacrament. A Sacramental Reinterpretation of Christian Experience*. Minnesota: The Liturgical Press.
- Chupungco, Anscar J. 1996. Two Methods of Liturgical Inculturation. V: S. Anita Stauffer, ur. *Christian Worship: Unity in Cultural Diversity*, 77–94. Geneva: Lutheran World Federation.
- Crnčević, Ante in Ivan Šaško. 2009. *Na vrelo liturgije. Teološka prolazišta za novost slavljenja i življenja vjere*. Zagreb: Hrvatski institut za liturgijski pastoral.
- Koncilski odloki. 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov. 2001. *Liturgiam authenticam*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20010507_liturgiam-authenticam_en.html (pridobljeno 1. 4. 2012).
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov. 2002. *Splošna ureditev Rimskega misala*. CD 94. Ljubljana: Družina.
- Lameri, Angelo. 2004. Sacrosanctum Concilium: teološko razmišljanje o bogoslužju. V: Julka Nežič, ur. *Prenova bogoslužja*, 11–23. Ljubljana: Družina.
- Levinas, Emmanuel. 1987. Bog in filozofija (prevedel Anton Stres). *Bogoslovni vestnik* 47: 313–351.
- Lysaught, Therese. 2009. »Ten Decades to a More Christ-Like You«: Liturgy as God's Workout Plan for the Church. *Liturgy. Journal of the Liturgical Conference* 24, št. 1: 3–15.
- Neubauer, Otto. 2015. *Gremo na misijon. Priročnik za novo evangelizacijo*. Ljubljana: Emanuel.
- Oder, Sławomir in Saverio Gaeta. 2011. *Zakaj je svet*. Ljubljana: Družina.
- Papeški svet za kulturo. 2000. *Za pastoralo kulture*. CD 85. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI. 1976. *O evangelizaciji današnjega sveta*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Pecklers, Keith F. 2009. *The Genius of Roman Rite. On the Reception and Implementation of the New Missal*. Minnesota: The Liturgical Press.
- Perše, Brigita. 2007. Novi rekord avstrijske pastorale. *Naša pastorala* VII, št. 30: 77–78.
- Rimski misal [2. slovenska izdaja]. 1992. Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.
- Searle, Mark. 2006. *Called to Participate*. Minnesota: The Liturgical Press.
- Steiner, Marjan. 2003. Teologija sakralne (krščanske) glazbe. V: *Religijske teme v glazbi. Zbornik radova mednarodnog simpozija održanog u Zagrebu 15. prosinca 2001*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Šaško, Ivan. 2009. Liturgijska inkulturacija u svjetlu obilježja suvremene kulture na Zapadu. *Živo vrelo* 26, št. 8: 7–12.





Šaško, Ivan. 2011. Liturgijsko prevodenje kao susret s kulturnim modelima. Nekoliko prolazišta i načela. *Živo vrelo* 28, št. 3: 6–11.

Špelič, Miran. 2004. Potreba po novih prevodih bogoslužnih knjig in težave pri tem delu. V: Julka Nežič, ur. *Prenova bogoslužja*, 86–96. Ljubljana: Družina.

Turnšek, Marjan. 2003. Zakramenti Cerkve. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*, 153–342. Ljubljana: Družina.

White, Michael in Tom Corcoran. 2015. *Prenovitev*. Ljubljana: Emanuel.

da je krajevni škof pastir krajevne Cerkve in ne le ‚podaljšek‘ cerkvene oblasti. Že v času koncilskih zasedanj pa je bilo v zvezi s temo kolegialnosti čutili napetost med škofi in člani rimske kurije.

¹ Gl. Bahovec, Igor. 2009. »Prispevek svetega Pavla pri inkulturaciji krščanstva v helenistično kulturo: izziv in navdih za srečanje med evangelijem in sodobno kulturo«. *Bogoslovni vestnik* 69: 321–345.

² ‚Misijonska pastoralala‘ se odločno razlikuje od ‚ohranjevalne pastoralne‘, kakor so dosedanje delovanje Cerkve označili latinskoameriški škofje (Peto splošno zasedanje ... 2007, 548), kar še v veliki meri velja seveda tudi za Cerkev v Evropi.

³ Metoda formalne skladnosti ostaja na področju forme, oblike, zunanjšega videza. Kulturnih vzorcev, zgodovine in življenjskih izkušenj krajevne Cerkve ne jemlje v obzir, na področju jezika izvaja dobesedni prevod, s tem da zanemarija jezikovne značilnosti vernikov (Chupungco 1996, 83).

⁴ Metoda dinamične ustreznosti izhaja iz tistega, kar že obstaja v krščanskem bogoslužju in upošteva, kako bo kultura vplivala na njegovo obliko; ta metoda je neke vrste prevod ali interpretacija. Obredno obliko izrazi v živem jeziku, obredih in simbolih krajevnega občestva (Chupungco 1992, 38).

⁵ V Konstituciji o svetem bogoslužju tako v 36. členu beremo, da naj se sicer v latinskih obredih »ohrani raba latinskega jezika«, a ker »more biti tako pri maši kot pri delitvi zakramentov in pri drugih bogoslužnih opravilih uporaba domačega jezika za ljudi neredko zelo koristna, ga je mogoče uporabljati v večji meri, zlasti za berila in opozorila, ter za nekatere molitve in pesmi, v skladu z določbami [...] V okviru teh določb ima pristojna pokrajinska cerkvena oblast [...] pravico določiti, v koliki meri in na kakšen način naj se uporablja domači jezik; vendar mora te sklepe odobriti in potrditi apostolski sedež. Prevod latinskih besedil v domači jezik mora za liturgično uporabo odobriti zgoraj omenjena pristojna pokrajinska cerkvena oblast« (B 36).

⁶ Ta pomenljiv papežev govor omenja Baldovin (2008, 115–116) in je interni prevod avtorice članka.

⁷ Po principu kolegialnosti med škofi je Konstitucija jasno izrazila, da naj o liturgičnih zadevah krajevne Cerkve odloča škofovska konferenca in celo sam krajevni škof; takšna liturgična decentralizacija je opravičena skozi razumevanje,

⁸ »Koncil ni določil, da se bodo morale škofovske konference glede prevodov liturgičnih knjig podrediti odobritvi s strani apostolskega sedeža; potrdil je, da bodo prevodi odobreni s strani škofovske konference in to naj bi bilo vse [...] Ljudje govorijo, da je že dva meseca po razglasitvi Konstitucije le-ta zatrta v kali, da so odločitve škofovskih zasedanj razvrednotene s strani rimske kurije, da je vloga škofovskih konferenc spodkopana v istem trenutku njene utemeljitve na koncilu, in da so odločitve koncila izpodbijane še preden se je koncil končal« (Memorandum by the Liturgical Commission of the French Episcopate¹, 17. februar 1964; v Pecklers 2009, 33).

⁹ Na splošno v današnji govorici zaznamo premik poudarka od besede k podobi in od pojma k simbolu. To je zaznal že papež Pavel VI., saj pravi v spodbudi *O evangelizaciji današnjega sveta*: »Dobro vemo, da je moderni človek, sit od poplave besed, dostikrat naveličan poslušanja; in še huje: da se ga beseda že kar nič več ne prime. Znane so nam tudi ideje mnogih psihologov in sociologov, ki trdijo, da je moderni človek že pustil za seboj kulturo besede, ki da je postala neuspešna in nekoristna, in da danes živi v kulturi podobe« (OE 42).

¹⁰ V več evropskih mestih krščanske Cerkve (projekt ima tudi ekumenski poudarek) odprejo svoja svetišča za ogled prostorov in tudi udeležbo pri programu, ki ga pripravijo občestva. Noč med drugim zaznamujejo mistični glasbeni in drugi umetniški performansi, predavanja, razprave, gledališke igre, plesi, umetnostno-zgodovinska vodenja po sakralnih objektih ipd. (Perše 2007, 77–78).

¹¹ Takšno simboliko kretenj je moč najti tudi v sekulariziranih obredih, kjer je kretnja včasih posebej prepoznavna, ker je ‚manj‘, kot je treba (npr. župan skoplje samo eno lopato zemlje ob graditvi nove dvorane ali ob slovesni posaditvi novega drevesa).

¹² Pokrižanje, tolikokrat narejeno v bogoslužnem prostoru in pri samem bogoslužju, jasno kaže na krstno pripadnost teles vernih Sveti Trojici. Razumevanje speva *Pojdite v miru*, ki daje kristjanom sporočilo ‚evharistije‘ po evharistiji, poudarja, da postajajo Kristusovo telo v svetu; to telo pa potrebuje noge, ne metaforične, ampak resnične noge (Lysaught 2009, 9).

¹³ Zgodba pripoveduje o misijonarju, ki je v odročnem kraju iskal krščansko skupnost, za katero je bil poslan skrbeti. Po mukotrpnem neuspešnem iskanju se je ustavil v neki krčmi in kot že tolikokrat povpraševal o skupnosti kristjanov. Vsi so odkimavali, ko vendarle nekdo reče: »Ali niso to tisti, ki se ljubijo med seboj?« Tisto občestvo kristjanov se namreč zaradi nevarnosti ni moglo imenovati s pravim imenom, vsi pa so jih spoznali po njihovih dejanjih ljubezni.





»Da bi se ohranilo zdravo izročilo, pa vendar odprla pot upravičenemu napredku, je treba pred spremenitvijo posameznih delov bogoslužja vedno skrbno opraviti bogoslovne, zgodovinske in pastoralne raziskave.« (B 23)





DAVID KRANER

Katoliška govornica pred sodobnimi izzivi

Sposobnost medsebojne komunikacije imajo vsa živa bitja. Človek kot zavestno in razumsko bitje komunicira na različnih področjih svojega bivanja. Po svoji naravi je sposoben živeti odnos tudi s Transcendentnim, kjer gre za versko govornico. Ta je kompleksna in konceptualna, kar povzroča napetosti na vsaj treh različnih ravneh. Na najvišji ravni gre za napetosti v govornici med 'katoliškimi strokovnjaki' (pojavlja se v teologiji in njenih sorodnih vedah) ter verskimi voditelji (škofje, duhovniki, redovniki-ce, kateheti-nje, animatorji-ke). Na naslednji ravni gre za napetosti v govornici med verskimi voditelji (znotraj katoliške Cerkve) in drugimi (verniki, gojenci, sogovorniki) in na zadnje med temi zadnjimi in neverniki oz. drugače mislečimi.

Po dognanjih utemeljitelja socialnih reprezentacij Sergeja Moscovicia največjo krizo občutimo takrat, ko se pojavijo napetosti med 'znanstvenimi svetovi' in 'svetovi konsenzov'. Tako nastajajo razpoke med konceptualnim jezikom in reprezentacijskim jezikom. Teološka govornica je že po svoji vsebini precej odmaknjena od govornice širše množice ljudi in obstaja pretežno v zapisani obliki. Splošna pogovorna in pastoralna govornica verskih voditeljev pa mora biti prilagojena tako, da jo razume širša množica. Ker se mora strokovni jezik poenostaviti in s tem približati ljudem, lahko izgubi svojo doktrinalno vrednost ali celo pravi pomen. Problematičnost govornice verskih voditeljev je v tem, da ostaja zelo

odmaknjena ali celo usmerjena v stran od govornice sodobnega človeka, zlasti mladega. Na to je opozorila empirična raziskava o socialnih reprezentacijah katoliške Cerkve na Slovenskem. Kot jasno pokaže konkretna analiza besednih kategorij, ki so ena od komponent socialnih reprezentacij, so med verskimi voditelji in slovenskimi gimnazijci precejšnje razlike ali celo diametralna nasprotja. Mladim se pri besedi *Cerkev* porodi veliko negativnih, a konkretnih besed, s katerimi opozarjajo na probleme Cerkve. Verskim voditeljem pa se ob isti besedi porodijo večinoma abstraktne in pozitivne besede. Z drugimi besedami, obstaja nevarnost, da imamo ob istih besedah popolnoma različne predstave. Ali to pomeni, da bo





v prihodnosti še več vernikov, ki ne bodo našli poti do evangelijskega oznanila, ker se verski voditelji s svojo govorico ne bodo znali srečati s sodobnim mladim človekom?

1. KOMUNIKACIJSKE PREPREKE

Verski voditelj, ki želi vzpostaviti pristen odnos, se mora zavedati težav, ki se pojavljajo v procesu komuniciranja. Da bi bila komunikacija učinkovita, bi se moral izogniti vsem dvanajstim preprekam komuniciranja, kot jih opredeljuje Gordon: ukazovanje, grožnja, moraliziranje, podajanje že v naprej oblikovanih rešitev, uporaba gole logike za prepričevanje nekoga, ne da bi upošteval njegovo čutenje, presojanje in kritiziranje, način pohvale, ki ne vodi k motivaciji, poniževanje, razlaga, za katero ni nihče prosil, tolaženje ali zmanjševanje pomembnosti, zamenjava argumenta, vsiljivo postavljanje vprašanj. Nekateri od teh naštetih načinov so že sami po sebi zelo negativni, drugi nekoliko manj. Kot primer vzemimo 'tolažbe'. Negativne postanejo takrat, ko niso pravilno razumljene. Če nekdo trpi, mu ne moremo reči: »Ne skrbi. Saj ni nič. Bo že vse dobro.« S tem zanikamo dejstvo, da zares trpi. V takšnem primeru je potrebno, da poslušamo in razumemo posameznikovo bolečino. Gordon predlaga aktivno poslušanje, ki zahteva tri stvari: 1) dati znamenje pozornosti: ko nekdo govori, ne ostanemo tihi in neizrazni, ampak se izrazimo tako, da sogovornik ve, da ga poslušamo (npr. z besedami »da«, »razumem«, »dobro« itd.); 2) postavljanje vprašanj: ko nam nekdo nekaj pripoveduje, je prav, da postavimo zmerno število vprašanj, kar lahko našemu sogovorniku pomaga razumeti, da smo pozorni na njegovo pripovedovanje; 3) predelava in obnova informacij: pri pripovedi se pričakuje povratna informacija (feedback) in ne le presoja ali nasvet (npr. »Torej, če sem prav razumel, to pomeni ...«).

Z upoštevanjem Gordonovih elementov aktivnega poslušanja se izognemo neželenim preprekam v medosebni komunikaciji. V

nasprotnem primeru lahko verski voditelj povzroča vedno večji razpon med sabo in sogovornikom. Njegova komunikacija postane enosmerna in podobna tistim družbenim medijem, o katerih je Sergej Moscovici, utemeljitelj socialnih reprezentacij, kritično zapisal: »Vsakokrat, ko odpremo televizijo, radio ali časopis, je vedno nekdo, ki nas želi spreobrniti, da bi podprli to ali ono organizacijo, da bi volili tega ali onega političnega kandidata, ali nas želijo prepričati, da bi kupili nek izdelek, da bi občudovali lepotico, ali pa nam hoče predstaviti novost zadnjega pravilnika nekega novega zakona ali novost iz sveta kina in glasbe.«

Da bi omogočal komunikacijo in spodbujal sogovornika k ustvarjalnosti, mora verski voditelj postajati vedno boljši komunikolog. Sposoben mora biti zaznati in razumeti prepreke na poti do sogovornika in upoštevati njegove pridobljene vzorce komuniciranja: »Dober in spreten komunikolog ni tisti, ki ima pravilne odgovore na vsa vprašanja, ampak tisti, ki je sposoben pokazati na bistvena vprašanja, ki zna motivirati in dá odgovor tistemu, ki ga išče. Dober komunikolog ve, da je njegova dolžnost sprožiti in voditi komunikacijski proces od trenutka, ko predstavi nek argument in aktivno vključi poslušalca (toliko bolj učinkovito, kolikor bolj je sposoben motivirati sogovornika), vse do oblikovanja končne sinteze povedanega.«

Besedne zveze, ki jih včasih zasledimo med verskimi voditelji, niso vedno v rokah »dobrih in spretnih komunikologov«. Nekateri fraze ali besedne zveze, ki zavirajo dobro komunikacijo v Slovenji, so naslednje: »trdovratno sovraštvo do Cerkev«, »negativen odnos do Cerkev«, »šola, ki mlade vodi v brezbržnost, če ne v ateizem«, »nadaljevanje komunistične prakse« itd. Te fraze, ki so na ravni institucionalne komunikacije, ustvarjajo komunikacijske prepreke in so zato škodljive za Cerkev kot skupnost. Gotovo jih ne bi uporabil Gadamer, če bi s svojo hermenevtiko opisal sodobno stanje. Gadamer pravi: »Smisel hermenevtične izkušnje je predvsem v tem, da govorica





(jezik) daleč pred vsemi drugimi izkušnjami odpre neko popolnoma novo – globinsko dimenzijo, zaradi katere lahko beseda iz preteklosti doseže sedanje življenje.« Zato bi bilo mnogo bolje, da bi zgoraj omenjene fraze zamenjali s tistimi, ki se dotikajo življenja.

2. GOVORICA IN SOCIALNE REPREZENTACIJE

Komunikološki slovar opredeljuje 'govorico' (ali 'jezik') kot sposobnost izražanja in komuniciranja spoznanj, misli, potreb in čustev. Temeljni načini izražanja so fonetično-avditivni (slušni), vizualni, gestikulirani in pisni. Komunikacija je lahko bolj ali manj instinktivna, kot je to pri živalih, lahko pa je popolnoma konverzacijska, če jo določi in uporablja neka skupina posameznikov, ki so se v naprej dogovorili o pomenu vseh znamenj, ki jih uporabljajo za doseg svojih ciljev. Nemški psiholog Karl Bühler je poudaril, da ima govorica tri funkcije: reprezentativno, sklicno in izrazno. Reprezentativna je značilna le za človeško govorico in se razlikuje od živalske. Pri reprezentaciji je ravno njen logični vidik tisti, ki omogoča, da lahko govorimo o odsotnih realnostih z uporabo konceptov, konverzacijskih reprezentacij itn. Funkcija sklica ali označevanja je tista, preko katere govorica napoti k elementom situacije, v kateri se zgodi komunikacijska izmenjava: je lastnost kakorkoli označenega (označenca). Izrazna funkcija je tista, ki napoti v neposredno vidno udejstvovanje: krik, stokanje, izraz žalosti na obrazu, dim itd. Poleg funkcionalnosti je potrebno dodati tudi to, da se termin 'govorica' (oz. jezik) uporablja tudi za specifične vede, kot na primer pravni jezik, reklamno besedilo, znanstveni jezik, religijska govorica itd.

Govorica je eden od sestavnih delov socialnih reprezentacij. Socialne reprezentacije niso le preproste podobe, v našem primeru podobe o Cerkvi, o katerih se je naredilo kar nekaj raziskav. Socialne reprezentacije so »miselni sistemi, ki imajo posebno logiko

in jezik, strukturo razvijanja, bodisi vrednot bodisi mišljenja, način predstavljanja, ki jim je lasten. Mi v njih ne vidimo zgolj »mnenja o«, »slike od« in »drže pred«, ampak »teorije«, »vede« *sui generis*, predpostavljene za odkrivanje realnosti in obvladovanje te realnosti [...]. Socialna reprezentacija je skupek vrednot, pojmov in dejavnosti, ki imajo dvojno nalogo. Najprej v vsem vzpostaviti nek red, ki bo dal posameznikom možnost, da se bodo lahko orientirali v družbenem in materialnem okolju in ga bodo sposobni upravljati. Nadalje pa zagotoviti komunikacijo med člani neke skupnosti, tako da jim dá na enoznačen način neko pravilo (kodo) za upravljanje in klasificiranje komponent njihovega sveta, njihove individualne in skupne zgodovine.«

Na osnovi te definicije socialnih reprezentacij se sedaj osredotočimo na predmet naše raziskave. O katoliški Cerkvi obstajajo različne družbene reprezentacije, ki so si med seboj pogosto nasprotni. Imamo družbene reprezentacije, ki jih ponujajo mediji, različni strokovnjaki (predvsem sociologi) in cerkveni viri. Očitno je, da lahko tako različni pogledi med javnostjo povzročijo napetosti in zmedo. Na poseben način jih lahko odkrijemo med Slovenci, kot so to jasno pokazali rezultati te empirične raziskave.

Najprej se želimo ustaviti ob dokumentih katoliške Cerkve in teologih. Dokument drugega vatikanskega koncila *Cerkev v sedanjem svetu* pojasnjuje, da je Cerkev skupnost, ki komunicira navznoter (komunikacija med njenimi člani) in navzven (komunikacija s svetom). Za boljše razumevanje socialnih reprezentacij pogledjmo, kako je Avery Dulles predstavil pet komunikacijskih modelov Cerkve.

Teologija je skozi stoletja na radikalen način spremenila svoje postavke in pojmovanja. Določena razumevanja o Cerkvi se skozi zgodovino izražajo na različne načine, ki so predstavljeni v Tabeli 1. Pet modelov Cerkve je naslednjih: 1) institucionalni model, kjer je Cerkev razumljena kot popolna družba;





Model	1. Institucionalni	2. Skupnostni	3. Zakramentalni	4. Misijonarski	5. Sekularno-dialoški
Drugo ime	Hierarhični	Občestvo; občestveno-udeležbeni	Skrivnostno-ritualni	Glasnik "Besede"; oznanilo; doktrinalno-kerigmatični	Služabnica; diakonalni; dialoško odprt; diakonalno-aktivističen
Značilnosti	Posredovati skrivnost, doktrino, zakramente	Vzpostavljati odnose, spodbujati srečanja	Aktivirati znamenja in simbole	Oznanjati Besedo	Vzpostavljati dialog s svetom
Vrsta komunikacije	Pisma, zapisana sporočila	Razprave in intervjuji (svoboden dialog); ekumenski dialog	Vsi mediji, a še vedno obstajajo predsodki	Vsi mediji so v pomoč	Vsi mediji; dialog z vsemi
Podoba Cerkve	Cerkev kot institucija in hierarhija	Cerkev kot občestvo	Cerkev kot mistično telo	Cerkev kot kongregacija in evangelizatorica	Cerkev kot aktivni subjekt v svetu

Tabela 1: Pet modelov Cerkve

2) skupnostni ali 'občestveno-udeležbeni' model, ki povzdiguje občestvo ter znotraj cerkveno in zunaj cerkveno soudeležnost; 3) zakramentalni ali 'skrivnostno-ritualni' model, ki daje prednost verski praksi in tudi Cerkev obravnava kot zakrament; 4) misijonarski ali 'doktrinalno-kerigmatični vidik', kjer ima Cerkev vlogo oznanjevanja in poslušanja Besede; 5) sekularno-dialoški model, ki je po eni strani zaznamovan s svojim sprejemanjem, kar pomeni, da je 'dialoško odprt' in poudarja dialog s sodobnostjo, po drugi strani pa je zaznamovan z delovanjem, je torej 'diakonalno-aktivističen' model, ki postavlja v ospredje evangeljsko služenje, predvsem najmanjšim in zapostavljenim.

Dulles pet modelov Cerkve razloži s pomočjo sedmih kriterijev, na podlagi katerih oceni vsak model posebej. Kriteriji so naslednji: 1. spisi kot temelj; 2. krščanska tradicija kot temelj; 3. zmožnost dati članom družbeno identiteto in poslanstvo; 4. težnja po širjenju krščanskih vrednot; 5. ujemanje z versko izkušnjo današnjih ljudi; 6. teološka rodovitnost; 7. rodovitnost, ki člane Cerkve naredi zmožne, da vstopijo v pozitiven odnos z osebami, ki so zunaj skupine. Po teh kriterijih Dulles utemeljuje raznovrstnost modelov

in izpostavlja, da z dajanjem prednosti določenemu modelu jasno stopijo v ospredje tudi določeni tipi oseb: duhovniki Cerkve imajo raje institucionalni model, zagovorniki ekumenizma so naklonjeni modelu Cerkve kot mistične skupnosti, spekulativni teologi se navdihujejo pri zakramentalnem modelu, biblicisti in pastoralisti pri misijonarskem modelu, osebe, ki so vključene v sekularne dejavnosti, pa raje vidijo sekularno-dialoški model Cerkve.

Modeli pokažejo tudi, kako katoliška Cerkev predstavlja samo sebe. Gre za socialne reprezentacije katoliške Cerkve, ki se pojavljajo v dokumentih in v strokovnih krogih. V nadaljevanju nas zanima, kakšne so te socialne reprezentacije na ravni verskih voditeljev in gimnazijcev.

3. RAZISKAVA O REPREZENTACIJAH O CERKVI V SLOVENIJI

Raziskava o socialnih reprezentacijah o katoliški Cerkvi v Sloveniji je bila narejena leta 2015. V raziskavi je sodelovalo 4712 anketirancev. Anketarji, ki so anketirali, so bili vnaprej usposobljeni. Anketirali so lahko samo v javnih centrih združevanja (kjer smo





dobili dovoljenje), kot so bolnišnice, nakupovalni centri, knjižnice, parki, ulice ipd. Anketa se je izvajala tako s tiskanim kot s spletnim vprašalnikom. Zaradi predvidevanja, da si ljudje na ulici ne bodo vzeli časa za odgovarjanje, so bili uvedeni naslednji organizacijski ukrepi: povsod v javnih centrih združevanja so se osebam, ki 'niso imele časa' odgovoriti na vprašalnik, delili letaki s spletno povezavo do vprašalnika; pripravljen je bil kratak videospot za promocijo spletne povezave do vprašalnika; vključena so bila socialna omrežja (Facebook, Twiter, WhatsApp). Predvidevalo se je tudi, da mlajše generacije ne bodo želele odgovarjati na ulici, zato se je kontaktiralo vse slovenske gimnazije: od 64 jih je sodelovalo 35. Iz podatkov slovenskega javnega mnenja je bilo razvidno, da verski voditelji (duhovniki, redovniki, redovnice) niso vključeni v reprezentativne raziskave o medijih in o slovenskem javnem mnenju, zato se je v dogovoru s tajništvom Slovenske škofovske konference, ki ima celotno bazo podatkov, spletni vprašalnik posredovalo vsem slovenskim duhovnikom, redovnicam in katehetom. Končni vzorec je bil sestavljen iz različnih podvzorcev: poleg gimnazijcev (845 dijakov) imamo tudi podvzorec katoliških voditeljev (124 oseb). Anketirani so bili osebno ali preko spletnega vprašalnika med 2. in 8. marcem.

Iz teorije po Moscoviciju je bil izdelan operativni načrt vprašalnika. Najprej so bile izvedene fokusne skupine. Tako se je preko kvalitativne metode ugotavljala dejanska situacija o treh tematskih sklopih: 1) navade informiranja iz medijev in zaupanje medijem; 2) mnenje o katoliški Cerkvi v Sloveniji; 3) ocenjevanje in podobe o katoliški Cerkvi v Sloveniji. Iz pridobljenih podatkov je bila izdelana standardna raziskovalna metoda oz. vprašalnik, ki ima osem različnih področij: 1) izpostavljenost medijem, 2) način informiranja, 3) zaupanje medijem, 4) preferenca medijev, 5) socialne reprezentacije, 6) javno mnenje o Cerkvi, 7) vpliv medijev in 8) socialno demografske lastnosti.

Na tem mestu bi izpostavili le dve komponenti socialnih reprezentacij: podobe in stališča. Pri vprašanju asociacijskega klobčiča se je od anketirancev zahtevalo, naj napišejo vsaj sedem besed, ki jim pridejo na misel, ko slišijo besedo 'Cerkev'. Vsako od besed so morali tudi označiti s pozitivno konotacijo (+), negativno konotacijo (-) in nevtralno konotacijo (+/-). Med rezultati v Tabeli 2 vidimo, da gimnazijci najpogosteje uporabijo besedo, ki spada v kategorijo 'zakrament'. Po vsej verjetnosti zato, ker so morali hoditi k maši in verouku, da bi izpolnili željo staršev in prejeli zakrament birme. Ta ima pozitivno konotacijo. Sicer pa je njihov besednjak precej negativen: 33 kategorij je negativnih (med prvimi tremi so negativnost, denar in lastnost), potem 30 pozitivnih kategorij (med njimi so zakrament, aktivnost, vera) in 22 nevtralnih kategorij (med temi so predmeti, duhovnik, zakrament). Pri verskih voditeljih je 26 kategorij pozitivnih, 9 negativnih in 8 nevtralnih.

Rezultati se na prvi pogled razlikujejo samo po številu, glede na to, katera beseda se največkrat pojavi v posamezni podskupini. Če pa želimo videti, v čem se ti dve podskupini vzorca popolnoma razlikujeta, je treba pogledati tiste besede, ki se pojavijo samo pri enih, ne pa pri drugih. Pri gimnazijcih so to negativne besede: duhovnik, spolnost, dejanje, zmerljivka, maša, zgodovina, zakrament, drugo, nauk, predmet. Negativne kategorije pri verskih voditeljih pa so: drugo, Maribor, škandal. Pozitivne kategorije besed prednjačijo pri verskih voditeljih: dejanje, škof, drugo, institucija, svetnik, obred, eksistenca, redovnik, sodelavec, umetnost. Samo pri gimnazijcih pa se pojavita: vera, Cerkev. Nevtralne kategorije pri gimnazijcih so: predmet, zakrament, vera; pri katoliških voditeljih pa: aktivnost, lastnost, občutje.

Iz raziskave o socialnih reprezentacijah je jasno razvidno, da imajo gimnazijci v odnosu do katoliške Cerkve mnogo bolj kritičen odnos kot pa verski voditelji (morda tudi bolj kot veroučitelji, vzgojitelji, skavtski in drugi



	Gimnazijci	N
1	zakrament +	246
2	negativnost -	215
3	aktivnost +	215
4	vera +	188
5	duhovnik +	186
6	denar -	173
7	skupnost +	173
8	praznik +	147
9	predmet +	143
10	lastnost -	136
11	papež +	131
12	lastnost +	127
13	občutje +	125
14	duhovnik -	121
15	maša +	119
16	spolnost -	115
17	dejanje -	111
18	zmerljivka -	106
19	Bog +	104
20	nauk +	89
21	občutje -	82
22	Jezus +	81
23	predmet +/-	79
24	molitev +	75
25	duhovnik +/-	72
26	aktivnost -	71
27	zakrament +/-	69
28	maša -	66
29	vera +/-	66
30	drugo +/-	61
31	zgodovina -	58
32	skupnost +/-	55
33	zakrament -	53
34	stavba +	53
35	institucija -	50
36	Cerkev +	48
37	drugo -	48
38	nauk -	47
39	lastnost -	44
40	predmet -	44

	Verski voditelj	N
	skupnost +	95
	nauk +	87
	aktivnost +	80
	lastnost -	66
	papež +	60
	negativnost -	53
	občutje +	53
	lastnost +	45
	dejanje +	43
	duhovnik +	43
	škof +	38
	zakrament +	38
	maša +	30
	drugo +	27
	Jezus +	26
	denar -	24
	Bog +	22
	institucija -	21
	institucija +	19
	aktivnost +/-	18
	drugo +/-	18
	predmet +	17
	občutje -	15
	svetnik +	14
	molitev +	12
	obred +	12
	drugo -	11
	lastnost +/-	11
	Maribor -	10
	praznik +	10
	aktivnost -	9
	eksistenca +	9
	stavba +	9
	duhovnik +/-	8
	občutje +/-	7
	redovnik +	7
	škandal -	7
	skupnost +/-	7
	sodelavec +	7
	umetnost +	7

Tabela 2: Kategorije besed

voditelji). To pomeni, da bo vsaka uporaba stereotipnih verskih fraz ali podob imela negativen učinek na sogovornika (bodisi v medosebnem komuniciranju bodisi posredniško preko medijev) in da je potrebno najti takšen način komuniciranja, ki ga bodo mladi sprejemali kot neobremenjenega s slabšalnimi predstavami, po drugi strani pa bo moral izhajati iz mladostnikove življenjske orientiranosti. Zgolj splošna eksistenčna vprašanja o smislu življenja in brez konteksta, v katerem se gimnazijci nahajajo, za mlade nimajo

velikega pomena. Kljub vsemu pa verski voditelji pogosto težijo k nekonkretnosti, kot je razvidno iz zgornje tabele. Mladostniki (gimnazijci) 'kritizirajo' konkretne stvari, ki jih motijo, verski voditelji pa 'odgovarjajo' z abstraktnimi odgovori. To zagotovo ne more spodbuditi komunikacijskega procesa med dvema svetovoma. Verski voditelj, ki se tega konflikta zaveda, bo poleg težav z vstopanjem v svet mladih imel še težave s komunikacijo s svetom tistih, ki mu predpisujejo načrt dela. Vloga nekakšnega prevajalca govornice (jezika)



ne bo dovolj. Poleg vsebine bo potrebno prevesti tudi način komuniciranja. Pri tem ni jasnih smernic, še manj pa je v svetu fluidnosti oprijemljivih trdnih točk, ki bi se jih lahko držali. Verski voditelj je pogosto prepuščen lastni ustvarjalnosti in prirojeni zmožnosti stopanja v drugačno miselno okolje. Zlasti v slovenskem prostoru, kjer je izrazito negativen odnos ne le do Cerkve, ampak tudi do vsega, kar je povezano s katolištvom (kar je razvidno tudi iz zgornje raziskave), je temeljni problem, kako sploh začeti komunicirati ob taki predpodobi oz. socialni reprezentaciji, ki že v naprej zavrača vsako možno prepletanje s podelitvijo pozitivnega pomena. Številni poizkusi s strani Cerkve so se zato vedno izkazali za neproduktivne in so le povečali njeno negativno podobo v javnosti. Mladi, ki so prepuščeni 'ulici' novih socialnih omrežij, še bolj zapadajo v poenostavitve in si s tem utrjujejo podobo, da so krščanstvo, vera in še posebej Cerkev nekaj 'brez zveze' in zgolj za poneumljanje ljudi. José Luis Moral, profesor za pastoralno mladih na Inštitutu za pastoralno teologijo v Rimu, poudari naslednje: »Ni res, da mladi zavračajo vero in Cerkev. Pravi problem je v tem, da mladi ne razumejo, kaj jim mi govorimo z vero in niti tega ne, kaj mi delamo v Cerkvi. Vzrok za to [...] je ločevanje krščanstva in sodobne (zahodne) družbe: krščanska vera se predstavlja in pripoveduje v stari govorici in simbolih, ki so sami po sebi težki za razumevanje in še težje sprejemljivi za stališča sodobnega moškega in ženske; ti ustvarijo svoje življenje na temeljih zgodovinskih dejstev, avtonomiji, svobodi in demokraciji.«

Prav tako bo potrebno razmisliti, kako razširiti cerkvene aktivnosti na socialna omrežja, ki postajajo vedno bolj del našega vsakodnevnega komuniciranja. Ta so za mnoge postala 'posredna' komunikacija, pri mnogih mladih pa nadomestilo in pogoj za medosebno komuniciranje. *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*, *Snap Chat* in drugi tovrstni 'komunikacijski kanali' so postali polni lažnih informacij (oz. *fake news*). Njihova prodornost je toliko večja,

kolikor uspešneje znajo zamaskirati 'zrno resnice' in jo na poceni, z 'domačnostjo' in na propagandni način senzacionirati z negativnimi dražljaji, na katere se uporabniki odzivajo hitreje kot na pozitivne.

Da bi verski voditelji na najučinkovitejši način dosegli cilje svojih aktivnosti, je pomembno, da jih opredelijo na podlagi analize okolja in naslovnika sporočila (*audience*). Različna okolja in različni individuumi v slovenski prostor vnašajo svoje različne potrebe in reprezentacije. Prav zato morajo biti dobro analizirani in jasno predvidevani. Samo tako bo možno sprožiti učinkovit in resničen komunikacijski proces.

ZAKLJUČEK

Zaradi prepletenosti sodobne govornice s številnimi negativnimi vplivi, ki jim je sodobni človek vsak dan izpostavljen, bo prihodnost zagotovo terjala več dinamičnosti s strani kakršnega koli oznanjevanja, kateheze in/ali druge komunikacijske dejavnosti. To nakazujejo že zadnje mednarodne raziskave o vernosti iz leta 2005 (Special Eurobarometer). Iz teh raziskav je razvidno, da je evropsko povprečje vernosti 52 %, na Hrvaškem 67 %, v Sloveniji pa le 37 %. Zgoraj opisani 'dober komunikolog' (kar mora biti vsak učitelj, veroučitelj, voditelj in ne nazadnje vsak vernik) lahko v teh podatkih vidi izziv za svoje delo: analizira lahko svojo situacijo, prilagodi načrt delovanja tako, da bo v svojem sogovorniku (*audience*, razred, skupnost) vzpostavil komunikacijski sistem. Pri tem naj se ne ustraši negativnih besednih kategorij svojih sogovornikov. Pri širjenju svoje komunikacije na področje digitalnih medijev so mu lahko v pomoč mnenja raziskovalcev, ki opozarjajo na potrebno previdnost pri uporabi socialnih omrežij. Dinamičen komunikacijski proces, kjer sogovornik lahko argumentirano izrazi lastno, tudi kritično mnenje, in hkrati podaja rešitve za te kritične situacije, bo vplival na ustvarjanje pozitivnih okolij in pozitivne kulture.





LITERATURA

Babin Pierre – McLuhan Marshall, *Drugačen človek – drugačen kristjan v dobi elektroneke*, Ljubljana, Katehetski center Ljubljana-Kodeljevo, 1980.

Bay Marco, *I giovani nelle statistiche sociali*, Roma, LAS, 2017.

Bay Marco, *I giovani nelle statistiche sociali*, Roma, LAS, 2017.

Blais Marie-Claude – Gauchet Marcel – Ottavi Dominique, *O pogojih vzgoje*, Ljubljana, Krtina, 2011.

Centa Mateja, »Negativni vpliv medijev in okolice na vrednote in na samopodobo mladostnic«, v: *Bogoslovni vestnik* 72 (2012) 3, 459-474.

De Foucher Lorraine, »I pirati del cervello«, v: *Internazionale* 1239, (2018), 56-58.

Dulles Avery, *Modelli di chiesa*, Padova, Messaggero di sant'Antonio, 2005.

Dulles Avery, »Religion and the News Media: A Theologian Reflects«, v: *America* 9, (1994), 6-9.

Endler Norman S. – Magnusson David, »Toward an interactional psychology of personality«, v: *Psychological Bulletin* 83 (1976), 956-979.

Fumagalli Armando, »Linguaggio«, v: Franco Lever – Pier Cesare Rivoltella – Adriano Zancchi (ur.), *La comunicazione. Dizionario di scienze e tecniche*, Roma, Elledici/Rai Eri/LAS, 2002, 672-673.

Gadamer Hans Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965.

Gordon Thomas, *Insegnanti efficaci*, Firenze, Giunti-Lisciani, 1991.

Guichard Jean – Huteau Michel, *Psicologia dell'orientamento professionale: Teorie e pratiche per rientrare la scelta negli studi e nelle professioni*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003.

Kraner David, *La rappresentazione sociale della Chiesa cattolica in Slovenia. Dimensioni concettuali, atteggiamenti e influenza dei*

media percepita da parte del pubblico (Tesi di dottorato n. 927), Roma, Università Pontificia Salesiana, 2017.

Lah Peter, *Fake news. Laži, preoblečene v novice, ki povzročijo, da ljudje dobimo novice*, (02.15.2018) v <https://unigre.academia.edu/PeterLah>, (12.03.2018), 1-10.

Lever Franco, »Comunicazione. L'utilità di una definizione di riferimento«, v: Franco Lever – Fabio Pasqualetti – Antonio V. Presern (ur.), *Dai loro frutti li riconoscerete (Mt 7:15-16). Comunicazione, Coerenza, Azione*, Roma, LAS, 2011.

Midali Mario, *Teologia pratica. 1. Cammino storico di una riflessione fondamentale e scientifica*, Roma, Las, 2005.

Moral José L., *Giovani senza fede? Manuale di pronto soccorso per ricostruire con i giovani la fede e la religione*, Roma, Elledici, 2007, 120.

Moscovici Serge (ur.), *La relazione con l'altro*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1997.

Moscovici Serge, *Le rappresentazioni sociali*, Bologna, Mulino, 2013.

Moscovici Serge, »Préface«, v: Claudine Herzlich (ur.), *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*, Paris, Éditions de l'EHEES, 7-12.

Radio Ognjišče, *Nagovor kardinala Rodeta pri maši v baziliki sv. Petra ob sklepu obiska Ad limina Apostolorum*, (04.03.2018), v: <http://radio.ognjisce.si/sl/200/aktualno/26523/>, (15.03.2018), 1-5.

Vodičar Janez, »Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja«, v: *Bogoslovni vestnik* 65 (2005) 2, 195-228.

Thomas Gordon, *Insegnanti efficaci*, Fierne, Giunti-Lisciani, 1991.

Toš Niko et al., »Evropska Raziskava vrednot. Svetovna raziskava vrednot v Sloveniji 1992-2011«, v: Niko Toš (Ur.), *Vrednote v prehodu VI. Slovenija v mednarodnih primerjavah 1992-2011*, Dunaj/Ljubljana, Fakulteta za družbene vede, 2012, 69-116.



»Da bo vernikom bolj bogato pripravljena miza Božje besede, naj se bolj na široko odpro zakladi Svetega pisma, tako da bodo v določenem številu let ljudem prebrani odličnejši deli svetega pisma.« (B 51)





Staromodna Zoe

»Uh, pa kam se nam tako mudi,« sem si potihoma zamrmrala. Peljali smo se precej hitro. »Kako so nadležni, prav neverjetno! In kolikšno globo mi bodo zaračunali?« Poganjala sta, kot bi bili na dirki – bili pa smo namenjeni na policijsko postajo. Res je, da s sabo nisem imela osebnega dokumenta, a saj danes ni več nujno potreben. V zakonu menda še tako piše, vendar mi nazadnje zaradi tega niso grenili življenja. Zakaj torej tokrat, saj nisem rekla nič posebnega? Bila sem na sestanku in doma sem pozabila dokumente. Nič takšnega. In vendar je bilo očitno nekaj narobe ...

Takole je bilo: na sestanku smo govorili o učnih načrtih za slovenščino, in ko so predlagali, da se zmanjša število ur tako pri književnosti kot pri vajah rabe jezika, sem stopila v bran obstoječemu številu ur materinščine. Kaj si pa mislijo tile birokratki, da moramo kar vse požreti, ali kaj? Sestanek se je potem presenetljivo hitro končal s sklepom, da bomo o tem razpravljali drugič. Ko sem nato šla skozi vrata in prišla do svojega kolesa, priklenjenega na zarjavelo ograjo, sem izza vogala zaslišala neko premikanje. Usedla sem se na kolo, in ravno ko sem hotela speljati, je iz smeri šumenja prišel neki gospod. Ni bil ravno star, mlad pa tudi ne več. Imel je nenavaden izraz na obrazu. Vprašal me je, od kod grem in zakaj sem tako razburjena. Res se nisem počutila tako razburjeno, da bi bilo to vidno že na prvi pogled, in tako sem mu prijazno odgovorila, da grem s sestanka.

»Kakšnega?« je bil zvedav.

»Nekaj o učnih načrtih in razvijanju znanja pri učencih,« sem mu rekla in se namenila zares oditi, ko me je presenetil.

»Mislite, da je od vašega jezika kakšna korist?«

Kako neumno vprašanje, seveda je mnogo koristi od slovenščine ... Branje, pisanje, pravilna uporaba jezika, nove besede in še bi lahko naštevala, a nisem. Kako je sploh lahko rekel nekaj tako butastega? Razjezilo me je.

V tistem trenutku sem opazila majhen poblisk v njegovih očeh. Zazdelo se mi je, da je prav to hotel. Zares, izzival me je. Dobro, sem si mislila, pa naj mu bo, povedala mu bom, kar mu gre! Razburila sem se in mu začela razlagati o vseh prednostih načitanega človeka pred bedaki, ki ne počno nič drugega, kakor da s slikovniki na glavah opazujejo pripravljene prizore, ki naj bi jim popestrili prosti čas. Sploh pa ker so nanje obsojeni že pri toliko drugih življenjskih opravkih. Da še v šoli pri večini predmetov ne gre več brez slikovnika – naprave, ki je spremenila naše 22. stoletje. Če so nekoč pri pouku zgodovine še poslušali razlage in ustno odgovarjali, pri testu pa odgovarjali v pisnih sestavkih ter pri likovni umetnosti govorili





o prikazanem in celo kaj naslikali, se je to do dandanes spremenilo. Spremembe so šle že do te mere, da lahko cele predmete opravijo le z opazovanjem prizorov iz slikovnika in s pravilnim obkljukovanjem izbir, katere stvari je bilo mogoče videti in v kakšnem zaporedju so si sledile. Slikovnik je postal nujna oprema vsakega učenca. Logično, saj tudi večina odraslih ne potrebuje drugega kakor te naprave! V službi morajo slediti svojemu področju, tržiti svoje slikovnične izdelke in navduševati, da si jih ljudje konkretno. Popoldne pa se sami spremenijo v kupce teh drugih in tako si izbirajo zaželene izdelke in jih potem konkretno ter naročajo za prigrizke in osvežilo naslednji dan. Od izuma konkretizatorja v 21. stoletju se je vse spremenilo v eno samo veliko potrošnjo stvari, ki čez tri dni razpadejo v nekaj prahu in zraku. Skratka, večina ljudi samo še pregleduje ponudbe v slikovniku in jih potem konkretne ali pa na njih gledajo animacije. In nihče več ne bere, nihče več ne razmišlja, nihče več se ne sprehaja in nihče več nima časa za igranje.

»Zato pri svojem pouku ne uporabljam niti slikovnika niti ne dovolim učencem, da bi se izmazali, ne da bi vsaj enkrat na leto odprli kakšno knjigo. Pa čeravno kratko in nezahtevno. Z vsako prebrano knjigo učenci pridobijo nov svet, nov pogled na neko stvarnost. In zato slovenščina nikakor ni nekoristna, temveč je najkoristnejši od vseh predmetov, pa čeprav je na urniku zgolj enkrat na teden.«

Možak se je smehljajal. Kazalo je, da je izvedel, kar ga je zanimalo, nisem pa vedela, ali se z mano strinja ali ne. Zato sem ga vprašala: »Torej, kaj menite, je moj učni predmet res tako nekoristen?«

Malo je pomolčal in nato skrivnostno odgovoril: »Prav dobro ste povedali, učiteljica, in vendar – ali ne bi mogli pogledati na stvari tudi z druge strani? Ali ni res, da prav pri vašem pouku otroci največ izvejo o trpljenju, nesrečah in nesmislu?«

Nisem vedela, kaj naj mu na to odvrnem. On pa tudi ni ničesar več rekel. Stala sva tam kakšnih deset sekund in se gledala. V teh dolgih trenutkih se mi je zazdelo, da mi je iz oči prebral ves moj način gledanja na svet. Kot da je izvedel vse o tem, kaj mi je lepega v življenju in kaj me napolnjuje z energijo. In v trenutku, ko se mi je zdelo, da je pogoltnil vase vso mojo globino, se je obrnil stran. Morda ni želel biti nevljuden. Morda ga je malo zaneslo. Mene pa tudi. Postalo me je sram, da mi je s pogledom tako prodril v zasebnost, v moj skriti kotiček. Tako se o svojem učnem predmetu nisem še pred nikomer razgovorila.

V tistem trenutku me je pozdravil: »Na svidenje, učiteljica. Na svidenje.«

In odvrnila sem mu: »Na svidenje,« prepričana, da tega srečanja nikoli ne bo.

Odpeljala sem se s kolesom proti domu. Običajno potrebujem za svojo pot domov okoli dvajset minut. Hitro lahko požnem, saj na ulicah ni drugih kolesarjev. Zadnjih pet let je bolj ali manj vedno tako – vsi so na svojih mestih s slikovniki.

Potem sta se pred mano pojavila dva policista in mi pomahala, naj ustavim. Vprašala sta me, od kod in kam grem, ter me nato povprašala po dokumentih. Bližnje nadaljevanje veste.





Ne veste pa, da sta me takoj po prihodu na policijsko postajo peljala v zasliševalnico v kleti. Tam je v kotu sobe v fotelju sedel možak, ki sem ga prej srečala. Grizljal je korenje. Ko sta me policista pospremila do mojega fotelja, jima je pomignil, naj odideta.

In sta šla.

Ponudil mi je redkvice, korenje in kuhan brstični ohrovt, a sem vse zavrnila. Postalo mi je malo slabo. Vprašal me je, ali vem, zakaj sem tukaj. V tistem trenutku sem se spomnila, da mu na začetku pravzaprav nisem povedala, da učim slovenščino, pa je on to vseeno vedel. Nekaj trenutkov mi je to spoznanje odzvanjalo po glavi.

In zdaj sem tukaj. Pojma nimam, kaj zdaj hoče od mene.

Pravi: »Spet se snideva.«

Ja, si mislim, le zakaj?

In nadaljuje: »Veš, moja draga Zoe, nekaj reči ti moram pojasniti.«

Očitno, ja.

In spet: »Moje ime je Syme. Ukvarjam se z jezikom. Nikar me ne prekinjaj, razumem, da ti je vse čudno, a kmalu boš razumela. Prav dobro se bova razumela, če boš želela. Boš videla.«

Ne vem, kaj naj si mislim. Syme se mi zdi nekam prijateljski, a precej pokroviteljski. Ampak kako je vedel, da učim slovenščino? In trikrat je v enem stavku uporabil izpeljanko iz besede razum. Kot da bi se že malo silil z razumevanjem. Po drugi strani pa kot da že vnaprej pozna scenarij, ki se bo zdaj odvil. No, morda pa ga. Kaj mi hoče povedati?

»Torej naj začnem nekje na drugi strani. Boš potem razumela, zakaj sem tam začel ...«

Blah, že spet to.

»Nekoč so živeli ljudje, ki so verjeli, da obstaja bog. Bili so neumni in mislili so, da je nad njimi nekdo, ki vse ve, vse pozna in jih ima vse rad. Seveda pa jih ima rad samo, kadar delajo tako, kakor jim on ukaže. Ljudje so tako skupaj hodili v cerkve in molili k temu svojemu bogu. Saj ti teh besed ne poznaš, niti besed bog, niti cerkev, niti molitev, ampak poskusi si predstavljati, za kaj je šlo. No, kakor koli že, verjeli so tudi, da ima vsak človek dušo, ki je neumrljiva in bo ostala živa tudi po tem, ko bo človek umrl. Trapasto, kajne?«

Hm, ja, precej čudne reči ... Kakšno zvezo ima to z mano?

»Vem, draga Zoe, sprašuješ se, kje je tu povezava s tabo, saj ti ne verjameš v take pravljice. Vse, kar je presežnega, je bilo iz tvojega življenja odstranjeno. A kljub temu ti razmišljaš podobno kakor ti ljudje. Razmišljaš tako staromodno, razmišljaš tako, da bi morda lahko začela verovati v boga in v dušo v vsakem človeku. Ti želiš širiti razmislek, razpirati misli, iskati nove svetove v knjigah. Tvoje veselje do knjig je nevarno ...«

Od kod pa zdaj to? Kako so lahko knjige komur koli nevarne, saj jih skoraj nihče več niti ne bere? »Amm, Syme, kako so lahko knjige nevarne, ko pa ...«

»... ko pa jih nihče več ne bere? Eh, motiš se, draga moja. Knjige so nevarne, ker vsebujejo bogat jezik. To dvoje mora izginiti. Svet se mora sploščiti v slikovne prikaze, svet mora postati preprosta animacija iz slikovnika. Otroci morajo gledati risanke, odrasli pa morajo gledati nadaljevalne animacije. Te jih namreč najbolj pritegnejo in osrečijo. V čakanju naslednjega dela lahko





oddelajo, kar morajo narediti, postorijo, kar je potrebno, in potem se spet priklopijo na svojo srečo. Dokler jih to dela srečne, ne potrebujejo ničesar več. To je zanje vse in to je njihov svet. Svet, ki ga mi vrtimo v slikovnikih in ki je očiščen vsega trpljenja in nesmisla. Svet, ki je smiselno sestavljen, pregleden in v katerem je vse tako, kot mora biti.«

Ogenj ima v očeh. Ne more skrivati navdušenja nad svojim svetom. Odbija me. Njegov zanos se mi zdi hladen. V njem sta želja po oblasti in sreča, da lahko manipulira z večino ljudi. Ni več prijazni Syme, postaja razvneti Syme ... in kar drdra ...

»Kaj pa misliš? Čemu služijo slikovniki in konkretniki? Temu seveda, da ljudje ne razmišljajo več. Samo še sledijo temu, kar je postavljeno prednje. In s slikovnikom dejansko vodijo svoje življenje, saj si omogočajo hrano, zaposlitev, prijetno popotnico v počitek. Po drugi strani pa: kdor bere, lahko sam skupaj sestavlja misli. Tudi pred spancem lahko razmišlja o čemer koli.«

To verjetno drži. Rada razmišljam o raznih drobcih, ki sem jih pobrala iz knjig. Torej sem nevarna. Syme pa nadaljuje, kot da ne znam sešteti ena in ena.

»Tak človek je nevaren. Ti si nevarna. Ti si ovira, saj bi zaradi tebe lahko slovenščina še deset let ostala v učnem načrtu. Deset let dlje bi trajalo, da začnemo intenzivno očiščevati našo državo misli. Kajti že zdaj jezik počasi manjšamo in mu od časa do časa kaj vzamemo ... vendar pa gre to prepočasi.«

Pomolči.

Potem reče, kot da je šele zdaj ujel svojo misel: »Treba ga je popolnoma izprazniti! To, izprazniti.«

Razvname se, oči se mu spremenijo v žareče ogle: »Vsi ti uporniki in neumneži še zdaj mislijo, da nam je pomembno nadzorovati, kaj ljudje počnejo. Da si želimo vse opazovati in vsem gledati pod prste. Ne, to delamo pač tako ob strani. Pomemben nam je v resnici zgolj jezik.«

Tleskne z jezikom in pocmoka.

»Ta je tisti, ki vse nadzira – jezik. Kdor ima oblast nad jezikom, ima oblast nad vsem. Zakaj danes ni več družin? Zato, ker smo pomen te besede postopno spremenili v sopomenko za skupnost ljudi, ki se imajo radi. In tako ni več družin. Zakaj ni več vere v boga? Ker smo vero izenačili z neumnostjo, pojem boga pa smo počasi zradirali iz vseh sprotnih zapisov, nato pa tudi iz knjig iz preteklosti. Ti ne veš, ampak včasih so bile knjige polne omemb boga, v njih se je pogosto pojavljal – pa tudi vsi drugi pojmi, ki sem ti jih prej naštel.«

Temni se mi pred očmi ...

Torej niti knjige niso to, za kar sem mislila, da so? Torej niso nič boljše od slikovnika? Čeprav ne, to vseeno so, vsaj jezik je lep. Vsaj besede je treba prenašati v pojme. V tiste pojme očitno, ki niso tako zelo napačni za Syma. Ta pa še kar ne neha govoriti in vse bolj mi spodmika tla pod nogami ...

»Da ne pozabim na to, da tudi pojem svobode ni več enak, kot je bil nekoč. Tega so sicer spremenili že dolgo nazaj, pa vendar, danes je svoboda isto kot neomejene možnosti, nekoč pa je bila srečno sprejetje domnevno najboljše možnosti. O tem sem ravnokar bral.«





Nagne se nazaj, kot da je največje delo že opravil, zdaj bo samo še povzel, pa bo. Praznina iz glave mi počasi leze v roke in noge, vse postaja težko.

»Veš, branje je dobro – za nas, ki razumemo stvari.«

Pogleda me in spet tleskne z jezikom. Pomolči.

»Potem lahko razumemo še več. Večina ljudi pa ... No, saj veš, kakšni so. In zanje je najbolje, da ne berejo in nič ne mislijo – tako so najsrečnejši.«

Motri me, premišljuje, potem le odpre usta: »Draga moja Zoe, želim si, da se nam pridružiš, in skupaj bomo osvobodili svet. Ne v smislu, da bo vsak delal, kar bo hotel, ampak tako, da bo vsak hotel zgolj eno – kajti misliti na druge reči ne bo mogel – in tako bodo vsi srečni. Takrat bomo lahko uničili celo pojem svobode, kajti vse bo teklo samodejno, sreča bo postala samoumevna in neminljiva.«

Torej imam že od nekdaj prav in dejansko sem pametnejša od drugih ljudi? »Hm, Syme, če te prav razumem, potem moje misli obvladajo stvari, misli drugih pa so le proizvod tistega, kar jim serviramo?«

»Ja, odlično razmišljaš! Me veseli, da so mi sporočili z vašega sestanka o učnih načrtih, da si problematična in naj te presodim.«

Aha, saj ... Od bedakov sem vsaj prešla na malo kakovostnejši pogovor. Vseeno pa moram izvedeti več. Misli me kar prehitevajo. »Ampak zakaj kljub vsemu mislite, da so knjige tako nevarne? Saj so že besede v njih tako prilagojene, da se nazaj ne da več vrniti? Po drugi strani pa, zakaj ste iz vsega odmaknili boga in podobne reči? Meni pa se zdi zanimiva misel, da poleg nas obstaja še nekdo. Pravzaprav imam večkrat občutek, da to, kar poznamo, ni vse, kar je. Da obstaja nekaj več in da obstaja nekaj globljega.«

Hm, malo sem se zagovorila, Syme je postal napet. Ja, res, napetost se mu vidi na obrazu in v drži.

»Draga Zoe, naj še enkrat poudarim, da je branje nevarna dejavnost, saj je mogoče iste reči brati na različne načine. Na srečo smo to v naši kulturi omejili. Pa vendar, interpretacije so nevarne. Sploh pa, kaj bi se zgodilo, če bi s kakšnega podstrešja kdo privlekel kakšno staro knjigo tam z začetka prejšnjega stoletja, ko so jih še tiskali? Ko so potem prišle bralne naprave, je bil to velik korak k uničenju knjig. Ljudje so izgubili občutek, da gre za nekaj drugega kot pri televiziji, ki je bila primitivna oblika današnjega slikovnika.

Dolgo molči. In gleda skozme. Strmim vanj, malo radovedna in malo vznemirjena sem, kaj bo sledilo.

»Torej, Zoe,« sitno reče, »da ti enkrat za vselej vbijem v glavo: če želimo svet brez trpljenja in krivic, moramo uničiti knjige. Uničiti jih moramo zato, da bomo uničili svobodno izbiro, kot jo danes razumejo ljudje, in bomo prišli do tega, da bodo vsi enaki. Ker jim bo smisel že vnaprej dan, ne bodo poznali nesmisla ...«

Malo se izgubljam ... Spet se vrti okoli smisla in nesmisla ... »Zakaj je nesmisel problem? Kaj je v njem takega?«

» ... Ja, torej, če ne bodo poznali niti smisla niti nesmisla, potem se ne bodo več o ničemer spraševali. Rešeni bodo tesnobe ... Ali veš, kaj to pomeni?«

Ne vem. Molčim.

»Dobro zate, z izbrisom pojma tesnobe smo naredili zelo koristno delo ... No, in ker ne bo nesmisla, temveč bo vse logično potekalo tako, kot je edino





smiselno, bomo odpravili tudi težavo samomora. Ta ne bo več niti mogoča izbira. Nekoč je bog prepovedoval samomor, vendar pa je prav zaradi boga ta možnost vedno ostajala. Samomor je bil upor proti bogu. Bil je upor proti ponujenemu smislu, ki ga je bog dajal. Kljub smislu pa so nekateri trapasto verjeli, da obstaja več poti do njega oziroma da ima vsak človek svoj lastni smisel. Da mora vsakdo prehoditi svojo pot in imeti v življenju izbire.«

Zastane, roke stisne v krčevit pletež. Potem izbruhne.

»Traparija, danes vemo, da je takšna možnost vodila le v neumnost verovanja, v nesmiselno iskanje nečesa drugega, ali pa v samomor. In ljudje niso bili srečni. Imeli so preveč izbire, zato jim mi zdaj delamo dobro, ko jim izbiramo jemljemo. Ne jemljemo jim samo izbire, kaj bodo počeli, ampak predvsem izbiramo, kaj se jim bo zdelo smiselno. Danes to določamo mi. In tudi ti, Zoe, se nam lahko pridružiš. Skupaj lahko spremenimo svet v popolnoma srečen kraj. Le tako bomo lahko prišli do sveta brez trpljenja. Do sveta, kjer bo vsak človek živel podobno življenje, kot je tvoje. Saj si videla, da ti v življenju ni nič manjkalo ...«

Kaj pa on ve? Kako lahko to reče? Res sem imela vse, ampak vedno sem si želela nekaj več. Ne vem, kaj, ampak nekaj drugega, nekaj drugačnega. No, ampak Syme očitno misli, da ve več o meni, kakor vem jaz. Ni mi všeč.

» ... Tvoji starši so te dali v človečnico že takoj po rojstvu, danes pa večino otrok ustvarimo v laboratorijih. Tako jim zagotovimo srečo že takoj od rojstva ... da njihovi nešolani starši ne naredijo česa narobe. Saj veš, kako je bilo pri tebi, mar niso zate lepo skrbeli v tvoji družini? Ali bi raje družino, kot so jo poznali nekoč? Gotovo da ne. Statistika o tistih družinah pove vse. Popolnoma so bile zanič. In ali ti niso v slikovniku izbirali le tistih reči, ki si si jih želela? Ali bi privoščila ljudem, da bi spet trpeli in da ne bi mogli poskrbeti za vse svoje želje? To bi bilo sebično. To je bilo dano tebi in to si zaslužijo tudi drugi. Ne pa da bomo zaradi tvojih knjig in čudnih idej, ki si jih tam pobrala, ohranjali slabe razmere, ki so kraljevale ljudem do začetka naše dobe. Torej dovolj – kako si se odločila?«

Molčim. Gledam ga in njegov pogled spet zavrti vame. Umaknem pogled in pogledam v tla. Razmišljam o tem, ali sem sploh bila kdaj srečna. Ali sem sploh kdaj zares doživela nekaj tako polnega, da bi si želela to ponoviti? Ali pa se pustim pregovoriti temu, kar govori Syme?

»Ne, tega ne morem ...«

Sama sebi se začudim. Sem res to rekla? In potem se zavem, zakaj sem to rekla. Zaradi svojih učencev. Ker sem ob njih velikokrat začutila srečo. Ker sem jim govorila o rečeh, ki so jim razprle misli. O ljudeh, ki so nekoč obstajali, in o živalih, ki jih nikoli ni bilo. O smešnih bitjih, ki se jim je menda nekoč reklo martinčki in ... Kako bi bilo šele, če bi jim govorila o bogu?

»Ne, tega ne morem,« ponovim in zopet pogledam Syma v oči. Tokrat se on obrne stran.

Njegov obraz je hladen, videti je utrujen in naveličan. Je že doživel podoben pogovor? Zdi se mi, kot da nas je v istem fotelju sedelo že kar nekaj.

Po nekaj trenutkih izjavi: »Ah, Zoe, kako si staromodna.«

Žalosten je, jaz pa vesela. Vem, kaj sledi. Vidim iz njegovih gibov. In vendar sem srečna, da sem ga zavrnila. Zanima me, kakšen je ta bog, ki





ga je omenil. Iz Symovega odpora do njega se je v meni razrasel nekakšen občutek, da je čisto drugačen od tega, kakršnega mi Syme skuša predstaviti. Da ne nadzoruje, ampak samo sprejema. Da je nekakšna toplina, ki vse razume, a hkrati čuti z ljudmi in kroži v njih. Kot da je zdaj prišel tudi k meni.

Malo nenavadno bitje se zdi tale Bog. Kako je videti? Morda je podoben obrazu učenca, ki se razjasni, ko zasluti odgovor na moje vprašanje? Ali pa je bolj podoben veselemu nasmešku, ko kdo opazi mojo naklonjenost?

Syme pritisne na gumb in vrata se s tleskom odprejo. Kljub temu mi tiho odzvanjajo besede: »Zoe, kako si staromodna.« Ni mi zoprno, kar vseč mi je. Slišim korake. Vem, kaj sledi. Hm, kaj je že rekel Syme o duši ali nečem takem? Da živi tudi po smrti ali nekaj podobnega?





KARIN PETKO

Jezus že ve

»**K**je je angel varuh, ko ga najbolj potrebuješ?« je jezna in razočarana na robu solz razmišljala Liza, ko je sedela na postelji z visoko podloženo nogo in bolečino, ki je neprestano opozarjala nase. Bolelo je. Res je bolelo. Pa ne le telo, pač pa tudi duša. Čutila je vsako najmanjšo koščico v stopalu - nekaj topega je kljuvalo po njegovem robu in nekaj ostro pekočega žarelo v samem središču. Otopelost z utrujeno bolečino se je širila po že krepko zmanjšani mečni mišici in se zataknila v kolenu, ki je ob rahlem premiku noge jezno zaškrtalo. Enak zvok so proizvajali njeni zobje, ko jih je nejevoljno stiskala, da bi zadušila hlipanje. Od tiščanja blazine ob obraz je bila vsa zaripla, pa to vseeno ni ravno močno stišalo njenega joka. Ni več smrkala zaradi fizične bolečine, ki ji je sledila že več let in se ob posebnih priložnostih prijazno stopnjevala. Ne. Jokala je, ker se je bala, da več ne zmore. Ne zmore verjeti.

Minute so se že zdavnaj iztekle. Zdaj je bilo vse skupaj zgolj še vprašanje sekund. Liza je tekla in pred sabo spretno premikala žogo. Bila je tik pred kazenskim prostorom, dvignila je pogled, izbrala svojo ciljno točko, zbrala moči, namerila, močno zamahnila in zakričala. Namesto golove mreže je njeno vidno polje naenkrat zapolnilo zvezdnato nebo. Na svojem hrbtu je čutila mehko travo, ki jo je nežno pobožala po licu, ko je obrnila obraz, da bi pogledala, kaj se dogaja in se počasi pripravila, da vstane. Uprla se je na roke in še preden je težno sploh uspela prenesti na noge, ji je skozi desni gleženj sinila peklenska bolečina ter z njo ostala nadaljnjih nekaj let.

No, prav. Ta zgodbica ni bila resnična, a kako zelo si je Liza želela, da bi lahko trdila, da se je zgodilo ravno to. Namesto tega pa je v nekem usodnem trenutku preprosto padla po stopnicah v stanovanjskem bloku, ker se je nenadoma ugasnila luč. Res patetično. Doma so se radi šalili, da jo je njen angelček varuh izpustil, ker se je malo pred nesrečnim padcem sprla z bratom. Ja, vedela je, da je bila za prepir kriva sama, a dvomila je, da si je zaradi tega zaslužila takšno kazen. Kot teniška žogica debel gleženj je namreč pomenil, da je morala vsaj začasno prenehati z nogometom, da je morala začasno uporabljati bergle in da jo je začasno spremljala bolečina. Žal pa je že po nekaj tednih postalo jasno, da se je ta ‚začasno‘ nedoločljivo podaljšal.

Liza ni bila človek, ki bi se smilil sam sebi, se hitro prepustil bolečini ali vzganjal paniko po nepotrebem, a kaj kmalu so se njene večerne prošnje pri družinski molitvi iz preprostih želja po lepih ocenah spremenile v moledovanje po izboljšanju poškodbe. Navzven je poskušala ohranjati optimizem in občasno sama sebi skoraj verjela, da lahko to premaga. Nato pa so vedno znova prišli temni dnevi, ko se je razočarano jezila na svojega angela varuha, ki jo je takrat





izpustil. Mama jo je večkrat tolažila, da On že ve, zakaj je tako. Da tako očitno mora biti. A Liza ni več zmogla razumeti. Rada je imela Jezusa. Rada ga je imela iz vsega srca, a bila je prav zares jezna nanj, da je dovolil, da se ji je pripetil tisti padec. Tako se je najprej jezila na svojega angela varuha, potem na Jezusa in na koncu še nase, ker se je jezila nanju. Bila je prava čustvena zmešnjava. Zmešnjava, ki se je vedno močneje borila z dvomi.

Za to ni nikdar prosila, nikdar si ni želela astme, alergij, kaj šele poškodbe in bergel. A je vseeno vse dobila. Ni razumela, zakaj. Delala je dobra dela, pomagala sošolcem in prijateljem v šoli, sodelovala je v župniji, redno je molila ... In potem jo je doletelo nekaj takšnega. Zakaj? Pomislila je na prijateljico, ki je vedno vse počela po liniji najmanjšega odpora. Nikdar se ni trudila pomagati drugim ali kakorkoli sodelovati pri skupinskih dejavnostih. A vseeno je bilo njeno življenje preprosto in lepo. Niti k maši ni hodila, pa je bila vseeno popolnoma zdrava in zadovoljna.

»Bog najbolj preizkuša prav tiste, ki jih ima najbolj rad,« ji je nekoč pri spovedi rekel spovednik in Liza je samo nemo prikimala, čeprav je vedela, da je tako ali tako ne more videti. V mislih pa je razočarano zavzdihnila: »Oh, ko bi me le imel malo manj rad.«

Ko je na berglah okorno zapuščala spovednico, se je spomnila na zgodbo o stopinjah v pesku, ki ji je bila vedno zelo pri srcu: v pesku na človekovi življenjski poti je vedno dvoje stopinj – tvoje in Jezusove. A v trenutkih, ko ti je v življenju najbolj hudo, je na poti le en par stopinj. Takrat te Jezus nese. Liza se je nasmehnila in si poskušala predstavljati svoje stopinje v pesku. Bi bil le en par ali bi bili trije? Njene, Jezusove in sledi bergel? Nasmehnila se je. Redko se je zgodilo, da je z optimističnim odzivom potolažila sebe. To je ponavadi počela le pred drugimi. Navzven se je bilo lažje pretvarjati kot v svoji notranjosti. Tako je navzven še vedno sijala pod nasmehom ter dajala vtis močne vere, medtem ko so njeno srce trgali in cefrali dvomi.

Vedela je, da je Jezus vedno ob njej, da jo vedno spremlja in ji pomaga, pa vendar je globoko v sebi občutila grozo dvoma, ki so ga besede nasprotnikov vere le še podkrepile. Počutila se je kot največji hudobnež v množici pod Jezusovim križem, ki je vpil: »Če si res Božji Sin, zakaj te potem Tvoj oče ne reši?«

Če Bog res obstaja, zakaj potem dovoli, da se dogajajo takšne stvari? Zakaj vojne, zakaj sovraštvo, zakaj tvoja bolečina?

Ni več znala odgovarjati na očitajoče besede svojih nevernih prijateljev. Naloga veselega kristjana je širiti vero, privabljati ljudi. Zanja pa se je zdelo, da je nenadoma postala potrditev o neobstoju Boga, potrditev vseh dvomov. In kot da še ni bilo dovolj, da so jo videli kot znak brezbožnega sveta, tudi sama ni več imela moči, da bi jim dokazovala drugače. Kako vendar, ko pa se je tudi sama spraševala: »Zakaj? Zakaj? Zakaj?!«

Liza se je nasmehnila – dobro je poznala zgodbo njej izredno ljube svetnice. Tudi ona se je v svojem življenju borila z dvomi, ni več slišala Jezusa, bila je sama. A je vztrajala – vedela je, kaj Jezus želi od nje in ni se predala. Vseeno pa je bila na trenutke zelo žalostna in osamljena. Liza je pomislila – ob sebi je imela toliko ljudi, ki so ji stali ob strani, ki bi zanjo naredili praktično vse, a vseeno je bila tako osamljena. Ne sama, prav gotovo ne sama. Pač pa osamljena.





Včasih je bila Liza tista, ki je tolažila druge, zdaj pa je tolažbe potrebovala sama, a kaj ko je bila trmasta. Vedno je bila tista, ki je pomoč dajala in to ji je ustrezalo. Ni marala biti odvisna od drugih. Ni znala sprejemati pomoči. Je bila to lekcija, ki naj bi se je naučila skozi poškodbo?

Toliko lažje se je bilo zanesti le nase. Stvari, ki so bile odvisne zgolj od nje, so se odvile dobro. Vse je bilo lepo in prav. A v situacijah, kjer ni imela vpliva, je šlo vse narobe. Liza se je ironično posmehnila sama sebi, medtem ko je obrnila list v knjigi, ki je v resnici ni brala. Namesto tega se je prepuščala lastnim mislim, ki so jo spet, tako kot pogosto, pripeljale do zdravstva. Jezno je zaprla knjigo in se zastrmela v strop. Če bi si lahko pomagala sama, bi to bila že zdavnaj storila, zdaj pa se je morala zanašati na prezaposlene zdravnike. Ne. Krivico dela vsaj nekaj zdravstvenim delavcem, ki so resnično zemeljski angeli, ki svoje delo opravljajo s srcem in dušo. Žal pa je še več tistih, ki jim ni mar za nikogar razen zase – pacienti so številke, poškodbe samo procenti in operacije zgolj rutina. Nobenega truda, nobenega sočutja.

Res je sicer, da kot zdravnik lažje preživiš, če si stvari ne ženeš preveč k srcu,
...

... a kanček človeškosti res ne bi bil odveč.

V navalu jeznih misli je Liza jezno prekrizala roke na prsih, pri tem pa ji je pogled zdrsel na leseni križ, obešen na steni sobe. V labirintu temnih čustev je pozabila na osebo, ki je edina, na katero se človek lahko vedno zanese; Jezus. Čeprav se je tolikokrat jezila nanj in na ves svet okrog sebe, čeprav so jo neprestano obhajali dvomi in nezaupanje pa strašen strah in otopenost, je na koncu vedno znova čutila nekaj.

Bilo je tiho, majhno in skrito, a bilo je tam. Žarelo je kot lučke na stopnišču zatemnjene kino dvorane, ki ti razsvetljujejo pot do sedeža. Do sedeža, na katerem se v kinu življenja udobno namestiš in gledaš svojo zgodbo. Bog pa je tisti, ki sedi na leseno-usnjenem stolu in občasno zakliče: »Akcija!« In smehlja se.

Smehlja se, ko se smehljaš ti, smehlja se, ko se igraš, ko delaš domačo nalogo in smehlja se tudi, ko ti je težko.

Smehlja se, ker ve, da je rek: »Za dežjem posije sonce,« resničen.

Ker ve, da iz dna vodi pot le navzgor.

In ker ve, kakšen scenarij ti je napisal toliko let nazaj, ko si bil le še drobna pika. Pravzaprav že ko tebe še sploh ni bilo, ko si bil le želja, le molitev na ustnicah nekega para, ki je hrepenel po tebi. Zdaj pa ta dva človeka, ki sta se tvojega prihoda tako razveselita, trpita. Trpita skupaj s tabo. Trpita, ker trpiš ti. O, prevzela bi tvojo bolečino, če bi jo le lahko. A kljub grozljivemu napredku v svetu, to še ni mogoče.

Liza se je nasmehnila ob misli na svoja starša in se ‚vkrcala‘ na avtobus. Po dveh mesecih strogega mirovanja in počitka se je spet podala v svet. Sicer na berglah, a bila je tam. Ko je šofer speljal, jo je kar potisnilo do sedeža in ko se je približno udobno namestila, so se ji misli vrnile k staršema. Resnično ju je imela rada in ni ji bilo všeč, da trpita zaradi nje. Lažje je, če trpiš sam. Ampak v resnici nikdar nisi čisto sam. Vedno je ob tebi On. In vedno ti bo dal le preizkušnje, za katere bo vedel, da si jih zmožen premagati.

‚Očitno ima o meni kar visoko mnenje.‘





Zdaj, ko nekaj tednov po vrnitvi v svet sedi v predavalnici in jo v nogi že pošteno kljuva ter bi najraje zapustila prostor (a kaj ko bi ob tem povzročila toliko hrupa), se Liza spomni na dekle, ki jo je pred nekaj dnevi srečala na avtobusu. Kar ni mogla odmakniti pogleda od nje. Razlog ni bila njena obrbita glava ali koščene roke. Ne. Bile so njene oči. Bile so resnično žalostne, a v njih je še vedno gorela lučka upanja. V takih trenutkih bi se Liza najraje oklofutala. Kakšno pravico ima, da se smili sama sebi, ko pa je njeno življenje kakor pravljica v primerjavi s trpljenjem tega dekleta. To dekle se bori za življenje, sama pa je čisto obupana, ker ne more hoditi. V mislih se Liza sramuje sama pred seboj, da je tako šibka. Oh, rada bi imela moč tega dekleta, ki je videti tako trdno, pa čeprav krhko in šibko. Jezus že ve, koliko kdo zmore. A vseeno. Ni pošteno.

Liza se v mislih nasmehne dekletu, ko ta v njenem spominu dvigne pogled. In na njeno presenečenje ji dekle nasmeh vrne.

On je razlog da se še lahko smeji.

On je razlog, da živi.

On je razlog.

Z njim bo premagala vse.

Če zmore to dekle, zmore tudi Liza. V očeh dekleta vidi Jezusa.

»Kar ste storili kateremu izmed mojih najmanjših bratov, ste meni storili.«
Nasmeh.

En za dekle

in

en za Lizo.

Jezus bo rešil obe.

Liza izstopi iz avtobusa, se skoraj prekucne na pločnik, a še pravi čas ulovi ravnotežje na berglah. V drugačnih okoliščinah bi ji verjetno ušla kakšna ne ravno najlepša beseda. A zdaj ji je vseeno. Previdno spet postavi nogo na tla in opazuje, kako se grdo zvije v nepravilni kot in pri tem kreše iskricice bolečine. Nasmehne se sama pri sebi. Če zmore tisto dekle, bo zmogla tudi sama. Noga jo bo spet ubogala in ko bo hotela stopiti nanjo, bo težo pogumno prenesla. Bolečino bo premagala s stisnjenimi zobmi in z Njim.

Oh, kako se je motila, ko je bila mislila, da je živi dokaz neobstoja Boga. Nasprotno. Če bo vztrajala in verjela, ji bo z Njegovo pomočjo uspelo.

Shodila bo in v poskočnem koraku ljudem pripovedovala, kako dober je On, ki ga nekateri zavračajo.

Sledila bo stopinjam Matere Terezije in ne bo obupala.

Ko se bo ozirala nazaj in bo štela stopinje v pesku, se Mu bo glasno zahvaljevala. Zahvaljevala Njemu, ki ji je zaupal križ. Križ, za katerega je vedel, da ga bo zmogla prenesti in jo bo utrdil.

In kljub oblačkom dvoma bo nad njenim življenjem sijalo sonce vere.

On je Ljubezen. On je Bolečina. On je Življenje.





»Cerkveno leto je treba tako preurediti, da bodo izročila in običaji svetih časov ohranjeni ali prenovljeni v skladu z novimi razmerami.« (B 107)





NEJC DRNOVŠEK

Verski stiki med mongolskim imperijem in starorusko pravoslavno Cerkvijo

Mongolski imperij je v obdobju svojega največjega razpona zajemal večinski del ozemlja sedanje evropske Rusije. Z osvojitvijo večine staroruskih¹ kneževin so mongolski vladarji in prebivalstvo na verski ravni prišli v neposredni stik s starorusko pravoslavno Cerkvijo. V članku so predstavljeni novovzpostavljeni odnosi med staroruskim prebivalstvom in Mongoli, ki jih je vzpodbudila seznanitev imperija, ki je odobral versko raznolikost, s pravoslavno vero.

VERA V MONGOLSKEM IMPERIJU

V 13. stoletju, ko so se Mongoli razširili vse do evropskega dela današnje Rusije, je vsaj v vzhodnem delu mongolskega imperija prevladoval šamanizem, v praksi pa se je prebivalstvo priklanjalo idolom, kot so nebo, sonce, luna, voda in preostali naravni pojavi². To je denimo razvidno iz »Povesti o Petru, plemiču iz Zlate Horde«,³ enega izmed zgodnjih virov, ki kaže svojo zgodovinsko vrednost, ko prikazuje takratne odnose med pravoslavno Cerkvijo, staroruskim prebivalstvom in mongolsko oblastjo. V povesti se mongolski plemič, kasneje imenovan Peter, navduši nad poučevanjem pravoslavnega škofa Kirila. Tik preden se spreobrne v pravoslavno vero, premleva o obeh verah: »Naši kani verujejo v sonce in mesec, v zvezde in ogenj. A kje je resnični Bog?«⁴ Mongoli so imeli poganske predstave o duhovščini in služabnikih vseh ver, vključno s šamani, in do njih kazali

precejšnjo mero spoštovanja. Razlagali so si jih kot posrednike med ljudmi in bogovi, ki so te lahko ohranili pred nesrečo in naj bi imeli čudežne sposobnosti, kot denimo zdravljenje bolnih.⁵ Povest o Petru se prične prav na takšen način. Mongolski kan poprosi za pomoč pravoslavnega škofa Kirila in mu obljubi mnogo darov, če ozdravi njegovega edinca, ki je hudo zbolel. Kiril sprva ukaže vsem pravoslavnim cerkvam opraviti molitve za obolelega, nato pa potuje h kanu in tam s sveto vodo ozdravi njegovega sina. V zameno prejme rešitelj veliko darov in zapusti Zlato hordo z visoko častjo.⁶

Vraževernosti sicer ne moremo pripisati zgolj mongolskemu dojemanju vere, temveč lahko takšno mentaliteto prepoznamo kot univerzalen pojav v tem časovnem obdobju. Dojemanje religije je bilo v tesni povezavi s skrivnostnimi silami narave in vera v čudesa je bila razširjena med vsemi plastmi družbe,





če že ne univerzalno sprejeta. Odnos do vere je med širšim prebivalstvom bolj temeljil na njeni magičnosti kot pa sami vsebini vere. To je denimo veljalo tudi za prvotne oblike pravoslavne vere, splošno sprejete na staroruskem območju.⁷ Če upoštevamo, da je bil večji del staroruskega prebivalstva nepismen, postane razumljivo, da glavne metode, ki so se uporabljale pri bogoslužju, niso temeljile na vsebini prebranega, temveč čutnosti, ki se je izražala v petju, freskah, mozaikih, ikonah ...⁸ Pisali so o magih, ki so lahko priklicali naravne nesreče, kot recimo dež, sušo, slabo letino, živo je bilo preganjanje čarovnic, splošno pa so prepoznavali tudi zdravilne učinke čudežev.⁹ Čudeži so nasploh predstavljali pojem, ki je preveval tedanjo družbo. Že v *Povesti o Petru* je mongolski plemič v stari Rusiji priča številnim čudesom, ki predstavljajo velik korak k njegovi kasnejši spreobrnitvi. Pravoslavna staroruska Cerkev je čudeže pogosto izkoriščala tudi s praktičnih vidikov. Ko je moskovska kneževina pridobivala na vse večji veljavi, se je poročalo o raznih čudežih, ki so se vršili v moskovskih cerkvah, da bi kneževina pridobila na ugledu.¹⁰ V vojnem času, ko je Zlata Horda v letih 1382 in 1408 izropala in zrušila trojiški samostan, se je pojavila »pripoved o prikazovanju Matere Božje Sergiju« in o tem, kako je potrebno rešiti samostanskega veljaka Sergija Radoneškega pred notranjimi sovražniki – pogani, ki ogrožajo samostan.¹¹

VERSKA STRPNOST

Poglavitna značilnost verske politike do drugih ver znotraj mongolskega imperija je bil verska strpnost do vseh narodov. Zapisi o njej se pojavljajo že z Marcom Polom, na preprost način pa jo povzemajo besede vladarja Zlate horde, Mengu Timur kana: »Vsi ljudje častijo takšnega ali drugačnega boga in vsak ima pravico, da časti boga po svoji želji. Zaradi doživljanja božjih dejanj vsak izmed njih misli, da je njihova vera boljša od drugih.«¹² Verska strpnost je bila po Džingiskanovem ukazu v letih 1225 in

1226 zapisana v »Veliki Jasi«, zakoniku, ki je predstavljal temelje mongolskim cesarskim zakonom. Razlog za takšno odločitev naj bi se skrival v tem, da Džingiskan po zavzetju sveta ni želel imeti v svojem imperiju trenj zaradi vsiljevanja univerzalne vere.¹³ Ko je kmalu za tem umrl, so predlogi, ki jih je podal in uzakonil, ostali v rabi tudi po njegovi smrti.¹⁴ Med kasnejšimi mongolskimi kani so se ohranile tudi ideje o Džingiskanu kot vladarju sveta, o njegovi božji podobi, svetovnem miru in univerzalni veri oz. Cerkvi, kjer so različne ohranjene vere enakovredne in predstavljajo le enega izmed vidikov resničnosti.¹⁵ Verska strpnost je bila koristna tudi iz praktičnih vidikov. V času vojne so Mongoli vtihotapili v tujo vojsko svoje ljudi, ki so nato promovirali mongolsko strpnost.¹⁶ Stališča, ki so temeljila na verski strpnosti, so se odražala tudi v odnosu do duhovščine različnih narodov. Zakonik, na katerem so ob prevzemu prestola morali priseči mongolski kani, je prepovedoval nasilje nad upravitelji cerkev in ropanje ter uničevanje cerkvenih stavb in preostalih posesti. Svečeniki in duhovniki vseh religij so bili osvobojeni vseh dajatev in obveznosti, za kršenje verskega prava pa so bile izrečene stroge kazni, od tega velik del smrtnih.¹⁷ Zaradi verske strpnosti v mongolskem imperiju tudi ni bilo mogoče govoriti o verski enotnosti. To ni veljalo zgolj za mongolsko prebivalstvo, ki je v velikem številu prevzemalo druge vere, temveč tudi za mongolske kane, ki so bili skozi zgodovino znani po različnih veroizpovedih in so med drugim tudi sodelovali v krščanskih, muslimanskih in budističnih obredih.¹⁸

Verska politika se z nastankom kanata (*ulus*) Zlate horde, ki je po razkroju mongolskega imperija v 13. stoletju izmed vseh mongolskih kanatov kazal največjo stopnjo verske in socialne homogenosti, vsaj v začetku ni veliko spremenila. Kanat ni veljal za versko sovražno ozemlje za preostale vere.¹⁹ Z islamizacijo Zlate horde v kasnejšem obdobju so se sicer verski odnosi nekoliko zaostri. V 14. stoletju je mongolski vladar,





Uzbek kan, priznal islam, ki je obveljal kot religija edine resnice, za uradno vero države, večina plemičev in prebivalstva pa je sprejela uradno vero. Kljub vsemu je velika večina mongolskih kanov na staroruskem območju dovoljevala versko strpnost.²⁰

MONGOLSKI ODNOS DO PRAVOSLAVNE VERE IN RUSKE DUHOVŠČINE

V prvi polovici 13. stoletja so si mongolski vladarji med nekaj let trajajočimi vojaškimi kampanjami podredili večino staroruskih kneževin.²¹ V času vojnega stanja verska politika med Mongoli ni imela pretiranega pomena, niti ni prihajalo do privilegiranega obravnavanja različnih slojev prebivalstva. Njihov način bojevanja je dovoljeval tudi vojno nasilje nad duhovščino.²² To pojasnjuje, zakaj so bili med mongolskimi vojaškimi kampanjami ubiti številni cerkveni funkcionarji, tudi tako visok funkcionar, kot denimo vladimirski škof, in zakaj je bilo razrušenih na stotine cerkva in samostanov.²³ Cerkve so nasploh kot kamnite zgradbe predstavljale zadnjo linijo obrambe pred Mongoli, bogastvo znotraj njih pa je predstavljalo eno izmed ključnih točk napada. Nekateri duhovniki in diakoni so bili kot zaporniki poslani v nomadsko Mongolijo, drugi odpeljani v suženjstvo. Tako so kasneje katoliški misionarji srečevali starorusko pravoslavno duhovščino po vsem Mongolskem imperiju.²⁴ Mongolski vpadi so se tedanjemu prebivalstvu vtisnili v spomin in dolgoročno vplivali na izoblikovanje predstav o Mongolih. V letopisih se prihod Mongolov pojasnjuje kot božjo kazen za »plenjenje zemlje in gradov« zaradi preteklih grehov.²⁵ Nastrojenost do Mongolov, ki je v letopisih nekoliko omiljena zaradi naklonjenosti Mongolov do verskih institucij, pa se je razmahnila predvsem v kasnejšem ruskem zgodovinoopisu, kjer se je Mongole pogosto prikazovalo kot velike barbare zaradi prvotnega opustošenja staroruske zemlje.²⁶

Po pokoritvi severovzhodnega staroruskega območja je prišla v ospredje mongolska

verska politika z vsemi pglavitnimi lastnostmi. Mongoli niso zahtevali verskega spreobrnjenja od staroruskega prebivalstva in duhovščine, ki sta se znašla pod njihovo oblastjo.²⁷ Za ohranjanje diplomatskih vezi med Mongoli in Cerkvijo so v prvi vrsti skrbeli pravoslavni škofi, ki so potovali po mongolskem imperiju in med drugim opravljali tudi funkcijo diplomatov v imenu staroruskih knezov, hkrati pa so služili tudi kot pomemben vir informacij o dogodkih znotraj mongolskega imperija in v nekaterih primerih pokristjanjevali Mongole. Predvsem slednje dejstvo je prineslo eno izmed opaznejših sprememb v odnosu med Mongoli in starorusko Cerkvijo. Mongolski kani so namreč dovoljevali škofom, da so ti pokristjanjevali pogane v njihovem imperiju.²⁸ Leta 1276 je denimo metropolit Feognost, vrhovni duhovni vodja staroruske Cerkve, na cerkvenem zboru v Carigradu odprl tematiko o uspešnosti pokristjanjevanja mongolskega prebivalstva.²⁹ Ohranjeni so številni primeri Mongolov, ki so sprejeli pravoslavno vero. Prvi mongolski plemič, ki se je spreobrnil, naj bi bil glavni junak iz »Povesti o Petru, carjeviču iz Horde«, o kateri je že bilo govora. Poročajo, da je Peter tako nagovoril škofa Kirila: »... razmišljal sem o bogovih hanov in prednikih svojih in o soncu in o luni in o ognju – resnično, vse to je bog ustvaril, vendar vaša vera je prava in dobra, vaš bog resnični. Prosim te, naredi tako, da bi tudi jaz prejel sveti krst.«³⁰

Vpliv pravoslavne vere je dosegel tudi mongolske vladarje. Mengo Timur kan je imel ob sebi pravoslavno duhovščino, ki je opravljala bogoslužje.³¹ Postranski rezultat pokristjanjevanja so bile številne poroke med moskovskimi knezi in mongolskimi devicami, ni pa bilo nič nenavadnega, da je do zakonskih zvez prihajalo tudi med mongolskimi kani in knežjimi družinami. Številni Mongoli so se versko spreobrnilo tudi zaradi tega, ker so tako dobili priložnost, da vstopijo v službo k staroruskim knezom.³²





Najodmevnejši dogodek, ki je spodbudil in krepil povezavo med Mongoli in pravoslavno vero ter priča o novem mejniku v odnosih med kani in pravoslavno duhovščino, je bila ustanovitev škofije na ozemlju Zlate Horde pod okriljem mongolskega vladarja, Berke kana, ki si je želel predstavnika pravoslavne vere v svojem imperiju. To se je zgodilo leta 1261 v glavnem mestu Zlate Horde, Saraju, s prvim škofom po imenu Mitrofan in priča o precejšnjem ugledu, ki ga je med Mongoli uživala pravoslavna vera.³³ Škofija je predstavljala najpomembnejše pravoslavno središče v mongolskem kanatu in bila pomembna predvsem zato, ker je omogočala neposredne stike med predstavniki pravoslavne vere in Zlato Hordo.³⁴

JARLIKI

Pod nastopu mongolske nadoblasti na območju severovzhodne stare Rusije so morali po ukazu mongolskega kana tako knezi kot tudi duhovščina, ki je vključevala vse religije znotraj mongolskega imperija, potovati v takratno glavno mesto Karakorum in kasneje, z nastankom Zlate Horde, v Saraj, da so prejeli posebno listino, imenovano jarlik (*yarlig*), ki je potrjevala njihove politične položaje.³⁵ V letih 1246 so Mongoli opravili prvi popis staroruskega prebivalstva z namenom, da bi lahko nadzirali davke. V tem času so bili najverjetneje tudi podarjeni prvi privilegiji staroruskemu duhovništvu, jarlike pa so podeljevali posameznim škofom, da so jim omogočili samostojno vodenje škofij.³⁶ Izdani privilegiji so razvidni predvsem iz znanih podatkov o tem, da je bila duhovščina na območju severovzhodne stare Rusije oproščena vseh davkov, ko so mongolski uradniki opravljali popis prebivalstva.³⁷ To je razvidno iz letopisov, kjer je zapisano, da so prišli mongolski davčni uradniki in prešteli vso zemljo Suzdaljsko, Rjazansko in Muromsko, nastavili svoje uradnike in se nato vrnili v Zlato Hordo. Pri tem je omenjeno, da so preskočili igumene, menihe in duhovnike, ki se jim »prikazuje Sveta Mati Božja«.³⁸

Jarliki, ki jih je prejela duhovščina, so pomembni predvsem zato, ker so v njih natančno opredeljeni privilegiji, ki so jih mongolski vladarji izrekli Cerkvi. Privilegiji, ki so navedeni v prvem ohranjenem jarliku, so se v večini primerov prenašali v naslednje listine.³⁹ Za primer lahko predstavimo enega od jarlikov, ki ga je staroruski metropolit Mitjaj prejel od mongolskega vladarja leta 1379.⁴⁰ Začne se z besedo mongolskega kana, ki naslavlja prebivalce vseh družbenih slojev. Na tej točki preide jarlik na daritve z besedami, da so že prvi kani, med katerimi sta omenjena Džingiskan in Berdibek kan, izkazovali naklonjenost »cerkvenim ljudem«, ti pa so v zameno zanje molili. V preteklosti so bili vsi predstavniki Cerkve in duhovščine izvzeti od prispevanja tributov Zlati hordi, davkov, prihodkov, vojaške službe, opravljanja dela, straženja in preskrbe s krmo. Duhovščina – metropoliti, duhovniki in menihi – je dobila tudi imuniteto pred mongolskimi uradniki. V koncu tega dela je zapisano, da se bo takšen postopek nadaljeval tudi pri metropolitu Mitjaju, v primeru, da bo molil za kana in naslednje generacije, pri čemer se v večji meri ponovijo prej navedeni privilegiji. V tem delu so omenjeni še privilegiji o dodatnih davkih, priložnostnih plačilih in davek na alkoholne pijače. Cerkvenim in samostanskim posestim je bila obljubljena zaščita za »hiše, vodo, zemljo, vrtove, sadovnjake, vinograde, mline, konje, živino in ovce« pred morebitnim nasiljem, krajo in povzročanjem škode.⁴¹ V nadaljevanju so opredeljene nekatere kazni za kršitev pravic Cerkve, predvsem s strani njenih podanikov, za uničevanje njene posesti in nedovoljeno zadrževanje na njej, večino v obliki smrtnih kazni.⁴² Takšna poostrena oblika kaznovanja ni temeljila na posebni zvezi med Mongoli in Cerkvijo, temveč na dejstvu, da je bila smrtna kazen najpogostejša oblika kazni za kršitve zakona v mongolskem imperiju in kasnejših kanatih. V že omenjenemu zakoniku Jasa je denimo bila takšna kazen določena tako za izdajalce domovine, kot tudi za tiste, ki niso spoštovali starejših. V jarliku





je metropolitu izrečeno opozorilo, da se bo v primeru lastnih grehov moral zagovarjati pred bogom. Povsem na koncu je navedena edina dolžnost, ki jo je duhovščina imela do Mongolov. Metropolit je moral moliti k bogu in se zavzemati, da bi preostali predstavniki Cerkve molili za Mongole. Takšna zaobljuba je ob praktični vrednosti, ki so jo molitve imele za Mongole, delovale tudi na simbolni ravni kot prikaz podpore duhovščine mongolski nadvladi.⁴³

DIPLOMATSKI STIKI MED DUHOVŠČINO IN MONGOLI

Kljub pozitivnemu odnosu med starorusko duhovščino in Mongoli je do srečanj med obojimi predstavniki zaradi dolgotrajnega in težavnega potovanja v Zlato hordo navadno prihajalo zgolj ob posebnih priložnostih. To je tudi razlog, da se je ohranilo zelo malo virov o neposrednih odnosih med Cerkvijo in Zlato Hordo.⁴⁴ Izmed ohranjenih virov pa po pomembnosti izstopajo predvsem trije dogodki: potovanje kneza Černihivskega in dveh staroruskih metropolitov, Feognosta in Alekseja.

Kot je že bilo omenjeno, so bili staroruski knezi primorani jezdit v Zlato hordo v znak izkazovanja podložnosti mongolskim kanom. Iz takega razloga sta k mongolskemu vladarju Batu kanu potovala černihivski knez, Mihail Vsevolodič, kasneje pa tudi rjazanski knez, Roman Olgovič.⁴⁵ Dogodka ne bi toliko izstopala, če ne bi na diplomatskih srečanjih prišlo do sporov z mongolskim kanom, ki so se končali s smrtjo obeh knezov.⁴⁶ Več je znane o potovanju kneza Mihaila Vsevolodiča. Najpopularnejša razlaga pojasnjuje, da je Batu kan od Mihaila zahteval, da spoštuje mongolski običaj – sprehoditi bi se moral skozi ogenj in pokloniti pred idolom Džingiskana, ki je imel tedaj že božji status. Černihivski knez je to zavrnil, ker si je takšen postopek razlagal za bogokletstvo in je bil posledično obsojen na smrt skupaj z enim izmed predstavnikov njegovega ožjega plemstva, ki se je zavzemal,

da bi knez v nastalem položaju prevzel vlogo svetnika.⁴⁷ Smrt kneza Mihaila je postala predmet razprave o mongolski tolerantnosti in domnevem verskem ozadju, ki bi lahko pripomoglo k takšnemu razpletu: ali je torej mongolski kan zahteval od staroruskega kneza, da se odreče svoji veri in sprejme njihovo vero, ali je postopek priklanjanja obrazu Džingiskana imel zgolj simbolični pomen, s katerim so knezi izkazovali svojo zvestobo oz. podložnost.⁴⁸

POTOVANJA METROPOLITOV FEIGNOSTA IN ALEKSEJA

Izmed potovanj cerkvenih predstavnikov izstopata dve diplomatski srečanja, ki sta se odvijali v posebnih okoliščinah. Leta 1341 je novookronani mongolski kan, Džanibek, kot je bilo v navadi, pričakoval obisk vrhovnih cerkvenih vladarjev, da bi potrdil njihovo legitimnost.⁴⁹ Za naslednje leto v letopisih piše, da je staroruski metropolit Feognost potoval v Zlato Hordo k Džanibek kanu po jarlik. Kanu so njegovi dvorjani sporočili, da ima metropolit zelo veliko dohodka, zlata, srebra in vsega bogastva, ter mu predlagali, da se mu za vsako leto določi polletni davek. Feognosta so zadržali na kanovem dvoru, ker ni bil pripravljen pristati na takšne pogoje. Džanibek kan mu je dovolil vrnitev v Moskvo šele, ko je metropolit pristal na zajetno plačilo za svojo svobodo, davka pa je bil kljub vsemu oproščen. Metropolit je prejel jarlik in se srečno vrnil s potovanja.⁵⁰

Dogodek je pomemben, ker ni šlo le za osebni konflikt med osebama z visokim statusom, temveč pod površjem označuje spor med Cerkvijo in kanom. Džanibek kan je pravzaprav nameraval s polletnim davkom naložiti dajatev pravoslavni Cerkvi. Ko je Feognost plačal enkratno znesek, se je s tem izognil prihodnjim plačilom in obdržal privilegije Cerkve. Na vprašanje, zakaj je Džanibek kan izbral tako napadalno politiko proti metropolitu, imamo dve razlagi, za kateri ni nujno, da se med seboj izključujeta.





Prva razlaga se nanaša na neposredni odnos med Feognostom in Džanibek kanom. Kan je izvedel, da sta metropolit in Cerkev izjemno bogata in se je želel na njun račun tudi okoristiti.⁵¹ Možno je tudi, da je tako ostro nastopil proti metropolitu, ker ta ponekod ni bil na pretirano dobrem glasu. Z Novgoroda so denimo prihajale pritožbe o »nespodobnih rečeh, ki prihajajo z nasiljem metropolita«,⁵² pogosto pa se je njegov značaj povezoval s »srebroljubjem«. Drugi razlog pripisujejo islamizaciji Zlate Horde, po kateri so se uveljavila pravila, ki niso bila v skladu z že omenjeno Jaso. Feognost se je torej v tem primeru skliceval na Džingiskanove zakone, medtem ko je Džanibek kan preizkušal, v kakšni meri lahko krši starodavne zakone.⁵³

Povsem drugačne odnose je z Mongoli vzpostavil Feognostov naslednik, metropolit Aleksej. Njegovo potovanje leta 1357 v Zlato Hordo k mongolski carici Tajduli je najbolj prepoznaven dogodek v odnosih med metropoliim in mongolskimi vladarji.⁵⁴ Tajdula je bila ena izmed štirih žen Uzbek kana, a tudi najvplivnejša, in je bila znana kot »glavna mati« v Zlati hordi in zaščitnica krščanstva.⁵⁵ Iz virov, predvsem pa iz pisma papeža Benedikta XII., je razviden njen pozitiven odnos do kristjanov. Papež hvali njeno predanost, milost in pokroviteljstvo tako do pravoslavne, kot tudi do katoliške vere.⁵⁶ Razlog za Aleksejevo potovanje je bil osebne narave. V Zlato Hordo je potoval na željo carice Tajdule, ki je zbolela in upala, da bi jo metropolit lahko ozdravil, ker so bili do tedaj lokalni šamani neuspešni.⁵⁷ Aleksej je pripotoval v Zlato Hordo in pripisali so mu zasluge, da jo je uspel ozdraviti z molitvami in čudežno vodo ter s tem dvignil ugled staroruske Cerkve.⁵⁸ Aleksej je zapustil mongolski kanat z visokimi častmi in tudi prejel jarlik za potrditev svojega položaja.⁵⁹ To je bilo tudi zadnje takšno diplomatsko srečanje, ki je krepilo stike med mongolskimi kanati in starorusko Cerkvijo. Še ko je bil metropolit Aleksej v Zlati Hordi, so poročali o težavah, ki naj bi jih imel zaradi islamizacije. Vključil

se je tudi v razpravo s predstavniki islama o tem, katera vera je resnična.⁶⁰ Njegova hitra vrnitev v Moskvo je bila najverjetneje povezana s smrtjo tedanjega kana in nastalimi nemiri znotraj Zlate Horde.⁶¹ Številne vojne in notranji konflikti so oslabili vpliv Mongolov nad staroruskim območjem in posledično skorajda prekinili diplomatske stike med mongolskimi vladarji in duhovščino.⁶² O ohladitvi odnosov priča tudi delovanje kasnejših mongolskih vladarjev. Ob Tohtamiš kanu, ki je z vojsko opustošil Moskvo in pri tem seveda ni prizanesel duhovščini, je izstopal še kan Mamaj.⁶³ Njega prikazujejo kot »zlega preganjalca kristjanov«, ki je nastopil proti krščanskemu svetu, v želji, da si pokori vse kristjane in uniči Cerkev. K temu je sicer prispevalo dejstvo, da je bil kan Mamaj vrhovni poveljnik vojske Zlate horde v Kulikovski bitki – spopadu, ki se povezuje z rusko narodno identiteto. Iz virov je hkrati razvidno, da ni več pripisoval pomena verski strpnosti, vsaj ne v takšni meri, kot so to spoštovali njegovi predhodniki.⁶⁴

¹ Pojem 'staroruski' se nanaša na vzhodne Slované, ki so živeli na ozemljih današnje Rusije, Belorusije in Ukrajine, se preden so se izoblikovale narodne identitete.

² G. V. Vernadski, *Mongoly i Rus'*, Tver, 1997, str. 6 (Dalje: G. V. Vernadski, *Mongoly i Rus'*); J. E. Golubinski, *Istorija Russkoj Cerkvi*. Zv. 2., št. 2., Moskva, 1900, str. 19 (Dalje: E. Golubinski, *Istorija Russkoj Cerkvi*); P. V. Znamenski, *Istorija Russkoj Cerkvi*, Sergijev Posad, 2006, str. 50 (Dalje: P. V. Znamenski, *Istorija Russkoj Cerkvi*).

³ M. O. Skripilj, *Povest' o Petre, careviče Ordynskom*, v: *Russkie povesti XV-XVI vekov*, ur. B. Larin, Moskva, 1958, str. 98-106 (Dalje: M. O. Skripilj, *Povest' o Petre*).

⁴ Isti

⁵ I. Belozjorov, *Russkie mitropolity i hany Zolotoj Ordy: sistema otnošenij*, v: *Vestnik MGU*, št. 3, Moskva, 2003 (Dalje: I. Belozjorov, *Russkie mitropolity i hany*); E. Golubinski, *Istorija Russkoj Cerkvi*.

⁶ M. O. Skripilj, *Povest' o Petre*.

⁷ N. M. Nikoljski, *Istorija russkoj cerkvi*, Moskva, 1985, str. 39, 42, 45 in 48 (Dalje: N. M. Nikoljski, *Istorija russkoj cerkvi*).

⁸ G. Hosking, *Russia and Russians, From Earliest Times to the Present*, London, 2012, str. 23 in 40 (Dalje: G. Hosking, *Russia and Russians*).

⁹ N. M. Nikoljski, *Istorija russkoj cerkvi*, str. 45.

¹⁰ E. Golubinski, *Istorija Russkoj Cerkvi*, str. 150.





- ¹¹ N. S. Borisov, *Russkaja cerkov' v političeskoj borbe XIV-XV vekov*, Moskva, 1986, str. 111-112 (Dalje: N. S. Borisov, *Russkaja cerkov'*).
- ¹² A. V. Kartašev, *Očerki po istorii russoj cerkvi*, Pariz, 1959, str. 279-280 (Dalje: A. V. Kartašev, *Očerki po istorii russoj cerkvi*).
- ¹³ E. Golubinski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str. 17 in 41.
- ¹⁴ G. V. Vernadski, *Mongoly I Rus'*, str. 30.
- ¹⁵ G. Hosking, *Russia and Russians*, str. 50; Zere Majdanali, Social'naja organizacija i struktura mongol'skogo obščestva i Zolotoj ordy v sovetskoj i rossijskoj istoriografii, v: *Vestnik KazNU, serija istoričeskaja*, izdaja 38, št. 3, 2005, str. 10.
- ¹⁶ G. V. Vernadski, *Mongoly i Rus'*, str. 80.
- ¹⁷ A. P. Grigorjev, *Sbornik hanskih jarlykov russkim mitropolitam: Istočnikovedčeskij analiz zolotoordynskih dokumentov*, Sankt Peterburg, 2004, str. 74; I. Belozjorov, *Russkie mitropolity i hany* (Dalje: A. P. Grigorjev, *Sbornik hanskih jarlykov*); G. V. Vernadski, *Mongoly i Rus'*, str. 73.
- ¹⁸ G. V. Vernadski, *Mongoly i Rus'*, str. 90; P. V. Znamenski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str. 50.
- ¹⁹ C. J. Halperin, *Russia in The Mongol Empire in Comparative Perspective*, v: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, izdaja 43, št. 1 (1983), str. 255.
- ²⁰ G. V. Vernadski, *Mongoly i Rus'*, str. 134; E. Golubinski, *Istorija Russoj Cerkvi*, 24-25.
- ²¹ E. Golubinski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str. 3.
- ²² P. V. Znamenski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str. 30; Metropolit Makarij, *Istorija russoj cerkvi*, 1. del, 3. knjiga, elektronsko prilagojena oblika, Kijev, 2012, str. 884 (Makarij, *Istorija russoj cerkvi*).
- ²³ I. U. Budovnic, *Russkoe duhovenstvo v pervoe stoletie mongolo-tatarskogo iga*, v: *Voprosy istorii religii i ateizma*, št. 7, Moskva, 1959, str. 285; J. V. Sočnev, *Pravoslavna cerkov' v sisteme vzaimootnošenij Rusi i Zolotoj Ordj*, v: *Istorija v podrobnostjah*, št. 8, Moskva, 2013, str. 74 (Dalje: J. V. Sočnev, *Pravoslavna cerkov'*); L. V. Čerepnin, *Mongolo-Tatary na Rusi (XIII v.)*, v: *Tataro-mongoly v Azii i Evrope*, ur. L. V. Matvejeva, 2. izdaja, Moskva, 1977 (Dalje: L. V. Čerepnin, *Mongolo-Tatary na Rusi (XIII v.)*).
- ²⁴ J. V. Sočnev, *Pravoslavna cerkov'*, str. 74; E. Golubinski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str. 7-8.
- ²⁵ G. V. Vernadski, *Mongoly i Rus'*, str. 254; L. V. Čerepnin, *Mongolo-Tatary na Rusi (XIII v.)*, str. 206.
- ²⁶ A. V. Kartašev, *Očerki po istorii russoj cerkvi*, str. 282.
- ²⁷ E. Golubinski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str. 17.
- ²⁸ Isti, str. 41 in 60-61.
- ²⁹ P. V. Znamenski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str. 52.
- ³⁰ Makarij, *Istorija russoj cerkvi*, str. 886; M. O. Skripilj, *Povest' o Petre*.
- ³¹ Makarij, *Istorija russoj cerkvi*, str. 884.
- ³² E. Golubinski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str. 41; A. A. Gorski, *Moskva i Orda*, Moskva, 2003, str. 50.
- ³³ I. Belozjorov, *Russkie mitropolity i hany*; Makarij, *Istorija russoj cerkvi*, str. 849; N. S. Borisov, *Russkaja cerkov'*, str. 37.
- ³⁴ J. V. Sočnev, *Pravoslavna cerkov'*, str. 75.
- ³⁵ E. Golubinski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str. 12.
- ³⁶ J. V. Sočnev, *Pravoslavna cerkov'*, str. 72.
- ³⁷ I. Belozjorov, *Russkie mitropolity i hany*.
- ³⁸ M. D. Prisljokov, *Troickaja letopis'*. Rekonstrukcija teksta, Moskva, 1950, str. 325-326.
- ³⁹ G. V. Vernadski, *Mongoly i Rus'*, str. 114.
- ⁴⁰ Jarlik Mohameda Bulaka metropolitu Mitjaju (1379), v: V. V. Grigorjev, *O dostovernosti jarlykov, dannyh hanami Zolotoj Ordj russkomu duhovenstvu*, Moskva, 1842 (Dalje: Jarlik Mohameda Bulaka).
- ⁴¹ A. P. Grigorjev, *Sbornik hanskih jarlykov*, str. 190-191.
- ⁴² Isti, str. 192-193 in 196-197.
- ⁴³ Jarlik Mohameda Bulaka
- ⁴⁴ I. Belozjorov, *Russkie mitropolity i hany*.
- ⁴⁵ G. V. Vernadski, *Mongoly i Rus'*, str. 99.
- ⁴⁶ E. Golubinski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str. 42.
- ⁴⁷ G. V. Vernadski, *Mongoly i Rus'*, str. 99.
- ⁴⁸ E. Golubinski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str., 45-46; Makarij, *Istorija russoj cerkvi*, str. 884.
- ⁴⁹ E. Golubinski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str., 156.
- ⁵⁰ Isti; PSRL (polnoe sobranie russkih letopisej), knjiga 10, VIII. letopisnyj sbornik, imenuemyj Patriaršeju ili Nikonovskoj letopis'ju, Sankt Peterburg, 1885, str. 215.
- ⁵¹ I. Belozjorov, *Russkie mitropolity i hany*, E. Golubinski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str., 156.
- ⁵² PSRL, knjiga 3, *Novgorodskaja pervaja letopis' staršego i mladšego izvodov*, Moskva, 1950, str. 353.
- ⁵³ E. Golubinski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str., 156.
- ⁵⁴ Isti, str. 196.
- ⁵⁵ A. P. Grigorjev, *Sbornik hanskih jarlykov*, str. 45-46.
- ⁵⁶ »IV Pismo togo že papy k žene Uzbeka Tajdolju.« Rasskaz rimsko-katoličeskogo missionera dominikanca Juliana, o putešestvii v stranu privolžskih vengercev, soveršenom pered 1235 godom i pis'ma papy Benedikta XII k Hanu Uzbeku, ego žene Tajdolju i synu Džanibeku, v 1340 godu, uredil Vladislav Norbertovič Jurgevič, v: *Zapiski Odesskogo obščestva istorii i drevnostej*, knjiga 5, Odesa, 1863.
- ⁵⁷ PSRL, knjiga 18, prva izdaja. *Simeonovskaja letopis'*, Sankt Peterburg, 1913, str. 99.
- ⁵⁸ Makarij, *Istorija russoj cerkvi*, str. 860; P. V. Znamenski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str. 62.
- ⁵⁹ I. Belozjorov, *Russkie mitropolity i hany*; PSRL, knjiga 18, prva izdaja. *Simeonovskaja letopis'*, Sankt Peterburg, 1913, str. 99.
- ⁶⁰ E. Golubinski, *Istorija Russoj Cerkvi*, str. 197.
- ⁶¹ I. Belozjorov, *Russkie mitropolity i hany*.
- ⁶² N. S. Borisov, *Russkaja cerkov'*, str. 81.
- ⁶³ Isti, str. 117.
- ⁶⁴ Skazanie o Mamaevom poboišče, *Izbornik (Sbornik proizvedenij literatury Drevnej Rusi)*, Moskva, 1969.





»V vnemi za gojitev in obnovo svetega bogoslužja po pravici vidimo previdnostno znamenje Božjega vodstva v naši dobi – mimohod Svetega Duha v njegovi Cerkvi; to daje svojski pečat njenemu življenju in celo vsemu sodobnemu verskemu čustvovanju in delovanju.« (B 43)





DEJAN PACEK

Izjava o verski svobodi *Dignitatis humanae*

Po sodobnem mišljenju je verska svoboda uveljavljena, kadar lahko vsakdo bodisi zasebno bodisi javno svobodno izpoveduje svojo vero, jo obhaja in poučuje ter ko nihče zaradi teh dejanj ni preganjan, kaznovan z denarno kaznijo oziroma zaporom ali celo mučen in usmrčen. Noben človek in nobena oblast – ne civilna ne verska – ne sme nikogar siliti k veri ali ga od vere, ki jo smatra po svoji vesti za pravo, s silo odvrčati.

Spoštovanje verske svobode zahteva, da se ljudem priznajo sledeče pravice: do izgradnje verskih objektov, molilnic, tiskanja knjig, ustanavljanja vrtcev, šol, univerz, dijaških in študentskih domov, bolnišnic, ustanavljanja društev in podjetij. Verska svoboda tudi predpostavlja pravico do vstopa oziroma izstopa iz verske skupnosti in priznavanje navedenih pravic verskim manjšinam.¹ Papež Janez Pavel II. (1978–2005) je v poslanici za svetovni dan miru 1988 poudaril, da pravica do verske svobode ni zgolj ena izmed človekovih pravic, marveč je izmed vseh »najbolj osnovna, ker je njen prvi izvir dostojanstvo vsakega človeka v njegovem bistvenem odnosu do Boga«. Zato je verska svoboda »temeljni kamen zgradbe človekovih pravic« in »temeljni izraz svobode vesti«, ki se »dotika same identitete človekove osebe«. ² Katoliška Cerkev (dalje: Cerkev) je tovrstno razumevanje verske svobode osvojila na Drugem vatikanskem koncilu (1962–1965), ko je v Izjavi o verski svobodi (*Dignitatis*

humanae) (dalje: Izjava) s podnaslovom *Pravica osebe in skupnosti do družbene in državljanske svobode v verskih zadevah* razglasila, da k spoštovanju verske svobode poleg krščanskega izkustva zavezuje predvsem dostojanstvo človeške osebe.

Pričujoči prispevek v ospredje postavlja prelom v urejanju odnosov med Cerkvijo in državo, ki ga predstavlja Izjava, obravnava pa tudi njeno predzgodovino, potek sprejemanja ter ideje, na katerih sloni.

PREDZGODOVINA IZJAVE

Ko je papež Janez XXIII. (1958–1963) 11. oktobra 1962 odprl Drugi vatikanski koncil, je vladalo splošno pričakovanje, da se bo cerkveni zbor opredelil glede vprašanja verske svobode v civilni sferi. Izjava o odnosih med Cerkvijo in državo je bila sprva umeščena v shemo o Cerkvi. Po prvem zasedanju koncila je bila ta tema prenesena v shemo o





ekumenizmu kot poglavje o verski svobodi. Končno je novembra 1964 po prejetih 380 komentarjih in predlogih shema o verski svobodi postala samostojen koncilski dokument v obliki izjave (*declaratio*) o verski svobodi.³ Ni pa tedaj bilo še jasno, ali naj koncil opravi splošen premislek o principih verske svobode ali naj omeji svoje delo na politično izjavo. Dileme koncilskih očetov, kot kam umestiti izjavo, kako jo nasloviti in kakšna naj bo njena vsebina, zrcalijo težavno zgodovino odnosov med Cerkvijo in državo v moderni dobi.⁴

Stoletje prej, na Prvem vatikanskem koncilu (1869–1870), je bilo vprašanje svobode in avtoritete Cerkve obravnavano *ad intra* in do neke mere tudi razrešeno na način, da je koncil utrdil papeževu oblast nad vso Cerkvijo. Tovrstna afirmacija papeštva je bila neizbežno neuspešna zaradi stališča številnih evropskih držav, da krajevna Cerkev uživa civilne svoboščine le v uniji z državo ter da ima država pravico nadzorovati njeno delovanje. Vlade, vzpostavljene v političnih revolucijah 19. stoletja, so zasegle cerkveno lastnino, ukinile samostane in verske redove, ukinile ali prevzele nadzor nad semenišči in župnijskimi šolami, vzpostavile nadzor nad komunikacijo med Rimom in škofijami in v mnogih primerih vsilile pravico veta pri škofovskih imenovanjih. Novonastale države so se ob tem sklicevale na starejše cerkvene doktrine o prevladi krajevnih Cerkev *vis-à-vis* Rimu. Te doktrine so bile nasprotno razumevanju Cerkve o lastnem izvoru, naravi in poslanstvu ter so v Franciji nosile ime galikanizem, v Nemčiji febronianizem in v Avstriji jožefinizem. Skratka, v 19. stoletju so namerno oživeli ekleziologijo iz obdobja *ancien régime*, da bi poudarili moč nacionalnih držav, v škodo vesoljnosti in neodvisnosti Cerkve.⁵

Od leta 1870 do konca prve svetovne vojne se je problem svobode Cerkve *ad extra* razreševal na dva načina. Prvi način je bil, da so papeži objavljali okrožnice in druge dokumente o odnosih med Cerkvijo in civilnimi oblastmi. Papež Leon XIII. (1878–1903) je

napisal nekaj več kot 110 okrožnic in pisem, od katerih je več kot 30 tako ali drugače obravnavalo civilno oblast in odnos Cerkve do le-te. Daljnosežnega pomena je bilo, da je bila v okrožnici O človeški svobodi (*Libertas praestantissimum*) iz leta 1888 prvikrat v uradnih cerkvenih dokumentih zahteva po svobodi Cerkve utemeljena z dostojanstvom človeške osebe.⁶ Drugi način je predstavljal sklepanje konkordatov, s katerimi je Sveti sedež poskušal zaščititi svobodo krajevnih cerkev od države do države različno. Sveti sedež je tako podpisal z evropskimi in južnoameriškimi vladami nekaj ducat konkordatov. Ti so krajevnim cerkvam zagotovili številne privilegije, vendar na račun njene neodvisnosti od civilnih oblasti, saj se je bil Sveti sedež, kadar je šlo za škofovska imenovanja, dolžan dogovarjati z oblastjo v Italiji, Španiji, Franciji in Braziliji, ki so imele možnost ugovora proti izbranemu kandidatu. Splošna značilnost obravnavanega obdobja je, da je Cerkev imela izdelano filozofsko in teološko doktrino o odnosih s civilnimi oblastmi, prav tako je premogla *ad hoc* diplomatsko orodje v obliki konkordata, ni pa razvila vmesne politike, ki bi združila spekulativne in diplomatske cilje.⁷

Začetek sodobne cerkvene doktrine o verski svobodi sega v štirideseta leta 20. stoletja, v pontifikat papeža Pija XII. (1939–1958). Kot vatikanski diplomat, državni tajnik in slednjič papež je Pij XII. izkazal odločen interes za razvoj – tako na teoretični kot na praktični ravni – stališča o razmerju med Cerkvijo in državo. Njegov prispevek je v tem pogledu dvojen: prvič, opustil je ideal svojih predhodnikov o enotnosti oltarja in prestola ter drugič, sprejel je samorazumevanje demokratičnih vlad o naravi in obsegu njihove avtoritete, torej utemeljitev oblasti v demokratični večini in ustavnem redu ter moralno omejitev delovanja oblasti z zavezo o spoštovanju človekovih pravic.⁸ Prelom v cerkvenem razumevanju moderne države predstavljata papeževi božični poslanici iz leta 1942 in 1944. V slednji je odločno naglasil





podrejenost države človeku, ki je »subjekt, temelj in smoter družbenega življenja«. ⁹

NASTANEK IZJAVE¹⁰

Tajništvo za edinost kristjanov je 9. novembra 1963 koncilskim očetom predložilo prvi osnutek izjave o verski svobodi. V naslednjih dveh letih je bil osnutek izjave še šestkrat na novo predelan.

Versko svobodo je prvi osnutek prvenstveno obravnaval kot zahtevo vesti. Pridružen je bil osnutku o ekumenizmu kot njegovo 5. poglavje. Kratka koncilaska debata o njem je potekala 19. in 21. novembra 1963. V osnutku je bila poudarjena predvsem dolžnost ravnati se po svoji vesti oziroma biti poslušen zahtevam svoje vesti. Civilna oblast je obvezana priznavati to pravico in olajšati njeno izvrševanje; v luči tega more biti pravica do verske svobode omejena le toliko, kolikor to resnično zahteva skupna blaginja družbe. O popravljenem osnutku so nato koncilski očetje razpravljali 23. in 25. septembra 1964. Ne le nasprotniki, temveč tudi zagovorniki samostojne koncilске izjave o verski svobodi so tekst v tej obliki zelo kritizirali. Glavi ugovor kritikov je bil v tem, da tekst na neupravičen način iz subjektivnega reda vesti napravlja sklepe za objektivni pravni red.

Drugi osnutek je poudaril človekove pravice, ki izhajajo iz človekovega dostojanstva. Na temelju kritike prvega osnutka je bila v drugem osnutku pravica do verske svobode, utemeljene na nov način. Še v času istega zasedanja je bil 17. novembra 1964 koncilskim očetom predložen izboljššan tekst, ki je postal samostojna koncilaska izjava. V tem tekstu je bila pravica do verske svobode, utemeljene na način, da te pravice ne ustvarja civilno pravo, ampak je nasploh ena od temeljnih sestavin človekovih pravic, saj obstoji neodvisno od pravnega priznanja. Popravljeni tekst se pri dokazovanju pravice do verske svobode ne sklicuje več na osebno prepričanje človekove vesti, ampak na dostojanstvo človeške osebnosti, utemeljene v objektivnem redu.

Ta objektivni red zahteva, da se posebno v verskih vprašanjih človek odloča z lastno odgovornostjo na podlagi lastnega spoznanja, ne pa pod pritiskom bodisi s strani posameznikov bodisi družbe. Država, ki ima na skrbi skupno časno blaginjo, je dolžna priznavati versko svobodo, jo zajamčiti in varovati zoper vsako kršitev ter olajšati njeno izvrševanje. Tovrstna utemeljitev verske svobode je ostala v vseh nadaljnjih predelavah teksta nespremenjena. Medtem ko je prejšnji osnutek gradil svoje dokazovanje na temelju moralne filozofije in se ni oziral na zgodovinski razvoj vprašanja verske svobode in katoliškega nauka o tem vprašanju, je izboljšani tekst upošteval ta razvoj in se uprl na idejo človekovih pravic. Proti koncu tretjega zasedanja je prevladovalo pričakovanje, da bo ta izjava dokončno izglasovana. Toda mnogi koncilski očetje so zahtevali ponovno diskusijo, ker je bil tekst pred tem ponovno predelan. Zaradi pomanjkanja časa je bilo nazadnje odločeno, da izjava o verski svobodi na tretjem zasedanju še ne more biti dokončno izglasovana, kar je predvsem med severnoameriškimi škofi povzročilo precej razburjenja, časopisje pa je to razlagalo kot sabotiranje izjave o verski svobodi. Vendar se je v skladu z zagotovilom samega papeža nadaljevalo razmišljanje o tej izjavi.

Do osnutka, ki je bil predstavljen leta 1965, so koncilski očetje zavzeli različna stališča. Med koncem tretjega zasedanja in sredino februarja 1965 je tajništvo koncila prejelo 218 predlogov za spremembo teksta. Tajništvo jih je delno upoštevalo in tekstu dodalo poglavje o zakoreninjenosti verske svobode v Svetem pismu. Dodan je bil tudi odstavek o upravičenosti konfesionalne države, kolikor splošne pravice do verske svobode s tem niso prizadete. Ta tekst je bil osnova za koncilsko debato od 17. do 20. septembra 1965. Zoper tekst je bilo mnogo ugovorov s strani koncilskih očetov. Nasprotniki teksta so izhajali iz dežel z močno katoliško večino in niso imeli splošnih izkušenj glede verske svobode. Razdeljeni so bili v dve skupini. Skrajna skupina je bila





proti vsaki izjavi, češ da je s poudarjanjem pravice do verske svobode v nevarnosti katoliška vera sama; ljudje, ki so v zmoti, so lahko samo predmet strpnosti, ne pa subjekt verske svobode. Bolj umirjena skupina je predvsem branila katoliško državo, kakršna se je izoblikovala tekom zgodovine, in je tej državi pripisovala pravico in dolžnost v imenu skupne blaginje preprečevati nastajanje in širjenje herezij.

Tudi zagovorniki verske svobode so bili razdeljeni v dve skupini. Oboji so kritično vrednotili osnutek Izjave. Manj kritična je bila skupina koncilskih očetov iz angleško govorečih držav. Ti so zaradi dolgotrajne izkušnje z državno zakonodajo Združenih držav Amerike versko svobodo jemali kot skoraj nekaj samoumevnega. Osnutek se jim je zdel preveč prikrojen evropskim razmeram. Po pojmovanju druge skupine koncilskih očetov se mora Izjava obračati v prvi vrsti na sodobni svet. Obema skupinama zagovornikov verske svobode je bilo jasno, da država nima pravice posegati v temeljno človekovo pravico do verske svobode. Zahtevo, da je potrebno iz osnutka izločiti vse, kar bi dajalo vtis, da ima država kakšne pristojnosti v religioznih zadevah, so poudarjali predvsem predstavniki vzhodnoevropskih cerkva. Prav tako so zagovorniki verske svobode bili prepričani, da je ta človeška pravica zasidrana v človeški naravi in da obenem ustreza evangeliju, ki oznanja ne le božje resnice, ampak tudi človeško svobodo.

Kljub nasprotovanjem je bil osnutek Izjave 21. septembra 1965 predložen koncilu. Od 2222 navzočih koncilskih očetov jih je na glasovanju 1997 odgovorilo z da, 224 z ne, en glas pa je bil neveljaven. Nekateri škofje so po tem glasovanju še naprej trdili, da Izjava spodkopava nauk o oni sami resnični Kristusovi Cerkvi. Tajništvo koncila je zato sprejelo predlog, naj bo za odstranitev tega pomisleka v uvodu Izjave dodana izpoved vere v katoliško in apostolsko Cerkev. Mnogi zagovorniki verske svobode z dostavkom niso bili zadovoljni, češ da deluje kot tujek

v tekstu in da nima nikakršnega odnosa z versko svobodo kot zadevo civilnega reda; dalje, da je dostavek preveč apologetičen, težko sprejemljiv za ekumensko usmerjene kristjane in premalo skladen s pastoralno usmeritvijo cerkvenega zbora. Izjava, kakor je poudarjala velika večina koncilskih očetov, mora biti namenjena vsemu svetu, krščanski in nekrščanski pa tudi neverni javnosti; ravno tega dostavek po njihovem ni upošteval. Tajništvo koncila je bilo nasprotno mnenja, da osnutek Izjave tudi v svojem uvodu ne more biti bistveno spremenjen, saj se je pri glasovanju 26. oktobra 1965 za uvod z dostavkom izjavilo 2031 koncilskih očetov in 139 proti. Na deveti koncilski javni seji 7. decembra 1965 je osnutek Izjave prejel 2308 glasov za in 70 glasov proti ob 8 neveljavnih glasovih. Izjava je tako postala koncilski dokument, ki je prejel več *non placet* oziroma negativnih glasov koncilskih očetov kot katerikoli drugi sprejeti koncilski dokument. Najodločnejši nasprotniki Izjave na čelu z nadškofom Marcelom Lefebvrom so sčasoma stopili na pot shizme, njeni zagovorniki pa so nasprotno nemalokrat podajali trditve, katerih vsebina je presegala tisto, o čemer dokument v resnici govori.

IZJAVA: KREATIVNA REŠITEV

Drugi vatikanski koncil je naslovil vprašanje svobode Cerkve tako *ad intra* kot *ad extra*. Prvi vidik je obravnavan v Dogmatični konstituciji o Cerkvi (*Lumen gentium*) in v Odloku o pastoralni službi škofov (*Christus Dominus*). Drugi vidik je zajet v Pastoralni konstituciji o Cerkvi in sedanjem svetu (*Gaudium et spes*) in v Izjavi o verski svobodi (*Dignitatis humanae*). Da bi slednjo lahko pravilno razumeli, je potrebno upoštevati njen vmesni značaj, da torej ne predstavlja celovite študije o teoriji in praksi odnosov med Cerkvijo in državo pa tudi ne posreduje konkretnih navodil za urejanje navedenih odnosov. V primerjavi z velikimi koncilskimi dokumenti tako po obsegu kot bogastvu idej





je Izjava »zelo kratek, jedrnat oziroma vse prej kot gostobeseden« tekst.¹¹ Kljub temu je v referenčnem delu *History of Vatican II* opredeljena kot »eden od najpomembnejših koncilskih dokumentov in obenem odločilen dokument v zgodovini človeštva«. Njena široka humanistična, filozofska in teološka argumentacija namreč na uravnotežen način opredeljuje odnos Cerkev do moderne države in družbe, njena načela pa za povrh nudijo idejno osnovo za ekumenizem in sobivanje religij.¹²

Izjava se – tako kot koncilski Izjava o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev (*Nostra aetate*) – ukvarja z vprašanji, ki bolj kot druga omogočajo presojo, kako temeljito je bila Cerkev v procesu podanašnjena pripravljena v odnosu do posvetne družbe spremeniti tedaj veljavna načela, izoblikovana v stoletjih doktrinalnega razvoja. Že od njene pripravljalne faze je bilo razvidno, da se ob vprašanju verske svobode soočata, po besedah generalnega tajnika koncila Pericla Felicija, »dve diametralno nasprotni koncepciji«. Na eni strani so bili zbrani zagovorniki večstoletnega cerkvenega nauka, ki je dosegel svoj vrh v papeškem magisteriju 19. stoletja, zaznamovanem s protirevolucionarno in protimodernistično miselnostjo. Ta temelji na prepričanju, da ima le resnica pravico do svobode ter da je v odnosu do verskih zmot dovoljena le relativna toleranca in še to le v primeru, da se izognemo večjemu zlu. Iz tega izhaja, da ima le Cerkev, ki edina v polnosti poseduje resnico, pravico, da zahteva in uživa polno svobodo delovanja. Popolno družbeno ureditev tako predstavlja katoliška država, ki ima dolžnost voditi in vladati ljudem v skladu z normami, ki jih uči Cerkev. V takšni ureditvi je mogoče druge verske skupnosti le tolerirati, njihovim predstavnikom pa ne sme biti dovoljeno, da druge ljudi zapeljujejo v zmoto.

Nasprotna stran ni premogla alternative, ki bi bila vsaj približno tako solidno argumentirana ali utemeljena v cerkvenem učiteljstvu. Bila pa je spodbujena zaradi uvida vrste

potreb Cerkve: potrebe, da Cerkev pristopi k razreševanju problemov posameznikov in skupnosti drugače kot s pozicije moči; potrebe po soočenju z rastočim nelagodjem, ki je izviral iz razlik med stališči Cerkev in sodobno kulturo ter javnim mnenjem; potrebe, da se Cerkev otrese obtožb o oportunistu in dvojnih standardih, saj naj bi Cerkev bila netolerantna, ko predstavlja večino, ko pa se znajde v položaju manjšine, zahteva toleranco s strani civilnih oblasti. V soočenju zgoraj navedenih idej pa se je odrazila še pomembnejša polemika, namreč ali je dopustno spreminjati cerkveno doktrino. Poglavitno torišče sporov na Drugem vatikanskem koncilu je bila prav dilema, ali je lahko cerkvena doktrina podvržena spremembam.¹³ Besedilo Izjave posredno priznava obstoj navedene dileme, saj je vanj vključena kompromisna izjava, da vatikanski cerkveni zbor »preučuje sveto cerkveno izročilo in nauk, iz katerega vedno zajema novo, skladno s starim«. ¹⁴

Izjava kreativno združuje na prvi pogled nasprotna načela (na primer svoboda vesti ter dolžnost države, da ureja moralni vidik življenja), ob tem pa ne izenači raznovrstnih elementov, pač pa nasprotno ohranja njihov posebni značaj in jih integrira v miselni sistem, katerega poglavitna značilnost je spoštovanje dostojanstva človeške osebe in njegove svobode.¹⁵ Kar je presenetljivo in obenem predstavlja največjo inovacijo, je odločitev koncilskih očetov, da argumentacija Izjave temelji na dostojanstvu človeške osebe, katerega srčiko predstavlja njegova zmožnost, da vstopa v odnos z Bogom.¹⁶ Že izvorni naslov Izjave v latinščini nakaže njeno temeljno vsebino in sporočilo. Opredelitev človekovega dostojanstva za bistvo načela verske svobode, le-te pa za poglavitno zahtevo Cerkev pri urejanju odnosov s civilnimi oblastmi, omogoča Cerkvi, da išče najrazličnejše načine zaščite človeškega dostojanstva in verske svobode, ne da bi bila primorana poistovetiti se z zgodovinskimi modeli urejanja odnosov z državo.





ZAVRNITEV MODELA CORPUS MYSTICUM

Russel F. Hittinger poudarja, da je bila na Drugem vatikanskem koncilu verska svoboda obravnavana v luči treh različnih modelov položaja Cerkve v odnosu do posvetne oblasti: model *corpus mysticum*, model liberalne nevtralnosti in model *cuius regio, eius religio*. Navedeni modeli zdaleč niso bili abstraktni, temveč je imela Cerkev z njimi mnoge in večidel negativne zgodovinske izkušnje. Slednji so bili razlogi, da je vesoljni cerkveni zbor zavrnil vse tri.

Prvi model predstavlja ureditev, znano pod imenom *Christianitas* (kristjanstvo). Od 9. stoletja naprej sta Cerkev in država tvorili enoten, čeprav razmejen *corpus mysticum* (mistično telo). Cerkev in država sta v tej ureditvi delovali kot enoten organizem, notranje razmejen med dvema avtoritetama, ki sta bili po splošni predstavi vsaka na svoj lastni način soudeleženi v trojni Kristusovi preroški, kraljevski in duhovni oblasti. Medtem ko je bil kralj soudeležen v trojni Kristusovi oblasti *pedes in terra* (z nogami na zemlji), je cerkvena hierarhija predstavljala trojno Kristusovo oblast *caput in caelo* (z glavo v nebesih). Stoletja se je cerkveni nauk o odnosu med cerkveno in civilno avtoriteto razvijal znotraj opisanega družbenopolitičnega okvira. V 17. stoletju pa se je v Evropi, izmučeni od verskih sporov in vojn po Lutrovi shizmi, oblikoval nov pogled na odnos med vero oziroma Cerkvijo in državo. Kot rezultat iskanja nove oblike sožitja prebivalcev Stare celine je nastal koncept moderne države, ki mora skrbeti le za tuzemsko srečno in varno življenje svojih državljanov, medtem ko posmrtno odrešenje ni več stvar države. Prizadevanje za ločitev sfere vere in politike je bilo lastno piscem ustave Združenih držav Amerike (1788), evropsko liberalno gibanje pa si je v teku celotnega 19. stoletja prizadevalo uveljaviti te ideje pod geslom modernosti. V Cerkvi je ideal državno priznane in podprte religije začel opuščati papež Pij XI. (1922–1939), kar pa

ni bila enostavna naloga, saj je navedeni ideal koreninil v dveh vidikih teologije. Prvič, da je naloga priznanja in služenja verski resnici naloga družbe in ne le posameznikov (čeprav je ob tem ostalo nejasno, kako naj družba uresničuje ta ideal, ne da bi si prisvojila nalogo Cerkve), in drugič, da je Kristusova oblast tako duhovna kot časna (če bi jo razumeli le kot duhovno, bi bilo to v nasprotju s temeljno kristologijo).¹⁷

Zavrnitev *corpus mysticum*, ko Cerkev na osnovi ustave, konkordata ali sporazuma med državo in Svetim sedežem uživa privilegirani položaj v odnosu do preostalih verskih skupnosti, je podana v 6. poglavju Izjave.¹⁸ Ta razglša, da je celo v okoliščinah, ko je eni verski skupnosti dano »posebno državljansko priznanje v pravni ureditvi države«, potrebno, da se vsem preostalim državljanom in verskim skupnostim »prizna in zagotovi« pravica do verske svobode.¹⁹ Navedeno stališče je resnično prelomno, saj je več stoletij Cerkev pojmovala versko svobodo kot pravico do svobode edine prave, tj. katoliške vere, pri čemer bi jo na področju zakonov priznavala in varovala država.²⁰ Izjava izraža spoznanje Cerkve, da mora biti prizadevanje za lastno svobodo dopolnjeno z zahtevo po svobodi preostalih verskih skupnosti. Tovrstna drža je nujna za verodostojnost Cerkve, ki se je na ta način uspešneje umestila v moderno politično okolje, ki ga izrazito določa zahteva po enakopravnosti raznih oblik prepričan in pripadnosti.²¹

ZAVRNITEV MODELA LIBERALNE NEVTRALNOSTI

V drugem modelu Cerkev uživa negativno svobodo v odnosu do civilne oblasti, saj v moderni ustavni ureditvi slednje nimajo avtoritete v verskih zadevah. Model liberalne nevtralnosti lahko privede do negativnih situacij za Cerkev: 1. pozasebljenja vere, pri čemer se v najbolj ekstremni obliki verskim skupnostim odreče pravni status; 2. redukcije moralnega in pravnega statusa Cerkve na





raven civilnih združenj; 3. zanikanja, da ima civilna oblast kakršnokoli vlogo v moralnih vprašanjih. Izrazit odpor koncilskih očetov do nevtralne ureditve odnosov med Cerkvijo in civilno oblastjo dokazuje njihova utemeljitev zahteve o državljanski pravici do verske svobode na način, da ta ni predstavljal niti teoretične niti praktične podpore tovrstni ureditvi odnosov.²²

Med razpravo o kompetencah civilne oblasti v verskih zadevah se je v drugem osnutku Izjave pojavila trditev, da »država ni kvalificirana, da sodi o resnici v verskih zadevah«. Po razgreti razpravi je bila ta iz nastajajočega koncilskega dokumenta izključena iz naslednjih razlogov: na osnovi navedene izjave bi mogli sklepati, da civilna oblast nima niti najmanjše zmožnosti presoje, ali je neka religija dobra ali ne; zmanjšali bi odgovornost civilnih oblasti v zadevah, kot sta zakon in splav; izjava favorizira indiferentno doktrino v odnosih med Cerkvijo in državo.²³

Izjava versko svobodo obravnava kot obveznost vseh ljudi, ki so »resnico, zlasti tisto, ki se nanaša na Boga in njegovo Cerkev, dolžni iskati, se spoznane okleniti in jo ohraniti«. ²⁴ Ker ta princip izraža obveznost, verska svoboda ne more biti zreducirana bodisi na individualistično svoboščino bodisi na načelo liberalne nevtralnosti civilnih oblasti v verskih zadevah. Civilna oblast je po prepričanju koncilskih očetov nasprotno dolžna versko življenje državljanov »priznavati in ga podpirati [fovere]«, toda »prestopa svoje meje, če si prisvaja pravico urejevati [regere] ali preprečevati verska dejanja«. ²⁵ Cerkev je na ta način pritrdila konceptu laične države: osredotoča se na moralno in versko poslanstvo, obenem pa pričakuje, da ji država prizna neodvisnost in avtonomnost pri njej lastni dejavnosti, to je pri oznanjevanju vere in morale. ²⁶ Država skratka ni pristojna, da opredeljuje, kaj je resnica, ampak da z zakoni zagotovi posamezniku, da lahko brez siljenja ali ovir svobodno išče resnico in svobodno izpoveduje svoje versko prepričanje: »To naravno pravico človeške osebe do verske

svobode je treba v pravni ureditvi države tako priznati, da postane sestavni del civilnega prava.«²⁷

ZAVRNITEV MODELA CUIUS REGIO, EIUS RELIGIO

V tretjem modelu sta položaj in svoboda Cerkve pogojena z državno ureditvijo. Ta model se je izoblikoval na osnovi augsburškega miru (1555), ki je uzakonil načelo *cuius regio, eius religio* (čigar dežela, tega vera). V tem primeru ni bilo enostavno razložiti, ali navedeno načelo pomeni zgolj vladarjevo dolžnost služenja in zaščite Cerkve ali celo opravičuje prisvojitve avtoritete Cerkve s strani svetne avtoritete. Koncilskim očetom je bil ta model dobro znan, saj je po drugi svetovni vojni v komunističnih državah dobil obliko marionetnih cerkva. Prizadevanje komunističnih režimov – celo v sedanosti, kot dokazuje ravnanje oblasti na Kitajskem – za priznanje pravice, da podajo soglasje za škofovske kandidate, je bilo razviden dokaz za obstojnost obravnavanega modela.²⁸

Izjava nepreklicno razveljavi doktrino, ki obravnava Cerkev kot organ države. Ideja, kaj točno Cerkev zavrača pri načelu *cuius regio, eius religio*, se je sicer oblikovala v stoletju pred Drugim vatikanskim koncilom. V šestdesetih letih 19. stoletja je Camillo Tarquini razvil misel, da je Cerkev *societas perfecta* (popolna družba), ki poseduje lastnosti in oblasti, značilne za politične skupnosti, na njej lasten način. Leon XIII. je pogosto ponavljal Tarquinijevo stališče: medtem ko oblast Cerkve nima enakega izvora kot civilna oblast in njen poslednji namen presega namen države, njena ureditev kljub temu posnema civilne skupnosti.²⁹

V 13. poglavju Izjave se Cerkev odreka ureditvi, po kateri je utemeljena »v« državi: »V človeški družbi in vpričo katere koli javne oblasti terja Cerkev zase svobodo kot duhovna oblast [auctoritas], ki jo je postavil Kristus Gospod in ki ima po božjem naročilu dolžnost iti po vsem svetu in oznanjati evangelij vsemu





stvarstvu.«³⁰ Da bi doumeli pomen navedene izjave, je potrebno vedeti, da je v moderni dobi v odnosih med Cerkvijo in državo večjo težavo kot državno (ne)priznanje Cerkve predstavljala želja Cerkve po neodvisnosti od države.³¹ Zgodovinsko gledano je Cerkev od svojih začetkov naprej poskušala dobiti priznanje mogočnikov tega sveta: antičnih cesarjev, plemenskih poglavarjev, kraljev, mestnih lig, absolutnih monarhov, kolonialnih vlad, revolucionarnih oblasti ter, v zadnjem stoletju in pol, ustavnih demokracij. V moderni dobi, ki je nastopila s francosko revolucijo, je bila Cerkev prisiljena naučiti se distancirati od državnih zadev. Postopoma je preko mnogo poskusov in napak spoznala, kako se prilagoditi na novo vzpostavljeni distanci med njo in državo. V dokumentih Drugega vatikanskega koncila je država obravnavana kot sredstvo; njen namen je zaščititi civilno družbo pred državo samo. 20. stoletje je bilo priča nezaslišanim zlorabam moči države, ob katerih je Cerkev spoznala, da je potrebno državo demistificirati. Iz tega razloga Izjava trezno obravnava pojav države: ne spregovori o civilni oblasti kot odsevu Božje volje in tudi ne spregovori o oblasti dveh mečev. Nasprotno, teološki jezik je rezerviran samo za govor o Cerkvi, družini, kulturi in narodih.³² Z zavrnitvijo načela *cuius regio, eius religio* se je Cerkev, povedano z besedami sodobnika Leona XIII., mainškega škofa Wilhelma Emmanuela von Kettelerja, odrekla »destruktivni idolatriji« države.³³

ZAHTEVA PO SVOBODI VERNIKOV IN SVOBODI CERKVE

Raje kot da bi podal študijo položaja Cerkve v odnosu do civilnih oblasti ali drugih verskih skupnosti v zadnjih petnajstih stoletjih, je Drugi vatikanski koncil poudaril pomen verske svobode kot pravice posameznikov in skupnosti do družbene in državljanske svobode, ne da bi se odrekel tradicionalni zahtevi do civilnih oblasti, da naj te spoštujejo svobodo Cerkve.³⁴ Poleg razloga, da bi ovrednotenje

vseh zgodovinskih oblik odnosa med Cerkvijo in civilnimi oblastmi zahtevalo herkulski napor in bi gotovo sprožilo nove polemike med koncilskimi očetmi, je bil najpomembnejši razlog za poudarjanje pomena verske svobode v potrebi Cerkve, da se času primerno odzove na razne oblike marginalizacije in preganjanja Cerkve v svetu, prav posebej pa v komunističnih državah.³⁵

V uvodnem poglavju Izjave je verska svoboda opredeljena kot pogoj za zaščito in uresničitev človekove dolžnosti, da veruje in pripada eni pravi Cerkvi: »Ker pa verska svoboda, ki jo ljudje terjajo pri izvrševanju dolžnosti, da Boga častijo, pomeni prostost od siljenja v svetni družbi, ostaja nedotaknjen izročeni katoliški nauk o nravni dolžnosti, ki jo imajo posamezniki in skupnosti do prave vere in edine Kristusove Cerkve.«³⁶ Prvi del Izjave z naslovom Splošna načela o verski svobodi (poglavja 2–8) obravnava versko svobodo v luči človekovega dostojanstva in naravnega prava. V 2. poglavju je zapisano, da pravica do verske svobode »resnično temelji v samem dostojanstvu človeške osebe, kakršno spoznamo iz razodete božje besede in iz samega razuma,« in sicer »ne v subjektivnem človekovem razpoloženju, temveč v njegovi naravi sami.«³⁷ Nadalje koncilski očetje v 5. in 6. poglavju nalagajo državnim oblastem skrb za uveljavitev verske svobode.³⁸ Izjava v 7. poglavju pojasnjuje, kje so meje verske svobode. V razpravi o različnih osnutkih dokumenta je krakovski nadškof Karol Wojtyła zahteval, da se vanj vnese nedvoumna izjava, da kadar država v imenu javnega reda omejuje versko svobodo, mora to storiti »v skladu s pravnimi predpisi, ki se ujemajo z objektivnim naravnim redom« oziroma naravnim pravom. Tovrstna opredelitev je bila potrebna iz dveh razlogov. Prvič, da se poudari, da razlogi za omejitev verske svobode ne smejo biti neodvisni od principa, na katerem sloni verska svoboda sama. Drugič, komunističnim režimom je bilo posredno sporočeno, da pravica »svetne družbe, da se zavaruje pred zlorabami, ki bi bile mogoče





pod pretvezo verske svobode,«³⁹ ne more biti pretveza za neupoštevanje osnovnih moralnih principov.⁴⁰

Koncilski očetje so odločno zahtevali svobodo Cerkev, kar je v Izjavi najbolj prišlo do izraza v 13. poglavju: »Med stvarmi, ki spadajo k blaginji Cerkev, pa tudi k blaginji zemeljske družbe in jih je potrebno povsod in vedno ohranjati in braniti pred vsako krivičnostjo, je nedvomno najbolj odlično to, da uživa Cerkev toliko svobode delovanja, kolikor jo zahteva skrb za zveličanje ljudi. Ta svoboda je namreč sveta: z njo je edinorojeni božji Sin obdaril Cerkev, ki jo je pridobil s svojo krvjo. Cerkvi je ta svoboda v resnici tako lastna, da tisti, ki jo napadajo, delajo proti božji volji. Svoboda Cerkev je temeljno načelo v odnosih med Cerkvijo in javnimi oblastmi ter celotnim svetnim redom. V človeški družbi in vpricho katerekoli javne oblasti terja Cerkev zase svobodo kot duhovna oblast, ki jo je postavil Kristus Gospod in ki ima po božjem naročilu dolžnost iti po vsem svetu in oznanjati evangelij vsemu stvarstvu. Cerkev prav tako zahteva zase svobodo tudi zato, ker je tudi družba ljudi, ki imajo pravico živeti v svetni družbi po zapovedih krščanske vere. Le če načelo o verski svobodi ni samo z besedami razglašeno in samo z zakoni določeno, ampak se tudi z iskrenostjo uveljavlja v praksi, tedaj šele dobi Cerkev takó pravno kakor tudi dejansko trdne pogoje za neodvisnost, kakršna je potrebna pri izvrševanju njenega božjega poslanstva in ki so jo cerkvene oblasti v družbi zahtevale z vedno večjim poudarkom. Hkrati uživajo kristjani kakor tudi drugi ljudje državljansko pravico, da niso ovirani, ko hočejo živeti po svoji vesti. Torej vlada soglasje med svobodo Cerkev in tisto versko svobodo, ki jo je treba kot pravico priznati vsem ljudem in skupnostim ter jo določiti v pravnem redu.«⁴¹ Svoboda Cerkev je torej razglašena za sveto, ker je pridobljena od Jezusa Kristusa. V tem se razlikuje od državljanske pravice do verske svobode, ki je utemeljena v človeškem dostojanstvu. Cerkvina sveta svoboda ima torej neposreden božanski izvor;

zaradi tega Izjava pričuje za spravo, ne pa tudi za izenačitev teh dveh vrst svobode.⁴² V 13. poglavju so koncilski očetje neposredno prevzeli trditev Leona XIII. o božanskem izvoru svobode Cerkev, ki jo je izrekel na vrhuncu kulturnega boja v Nemškem cesarstvu, in sicer v pismu, naslovljenem na Cerkev na Bavarskem: »Od pravic Cerkev, katerih je naša dolžnost povsod in zmeraj podpirati in braniti proti vsaki nepravilnosti, je prva gotovo ta o uživanju polne svobode delovanja, ki ga zahteva odrešenje duš. To je božanska svoboščina, katere utemeljitelj je sam božji Sin, ki je s prelitjem krvi porodil Cerkev.«⁴³

»EDEN OD NAJPOMEMBNEJŠIH KONCILSKIH DOKUMENTOV«

Koncilski očetje so tekom snovanja Izjave o verski svobodi odločilno poglobili cerkveno učiteljstvo Janeza XXIII. iz njegove okrožnice Mir na zemlji (*Pacem in terris*) iz leta 1963. V navedeni okrožnici je dostojanstvo človeške osebe že močno izpostavljeno in povezano s človekovimi pravicami, medtem ko je verska svoboda obravnavana predvsem kot dejstvo in argumentirana zgolj s sklicevanjem na izjavi Laktancija in Leona XIII.⁴⁴ Velikega pomena je, da je Drugi vatikanski koncil preko razvijanja cerkvenega nauka o verski svobodi dal teološko dimenzijo *Univerzalni deklaraciji o človekovih pravicah* (1948). V tem pogledu je Izjava imela pomembno vlogo ne samo v prihodnjem urejanju odnosov med Cerkvijo in civilnimi oblastmi, ampak tudi v evangelizaciji moderne kulture. Obenem je Izjava nehote omogočila pogoje za medverski dialog, ki lahko poteka le v okviru splošno uveljavljene verske svobode.⁴⁵

Franc Rode presoja, da je v koncilskih razpravah ob podpori papeža Pavla VI. (1963–1978) »prevladovala smer zdrave laičnosti,« ki se je zavzemala za versko svobodo in bila zoper pristojnost države v verskih in cerkvenih zadevah. Drugi vatikanski koncil se je opredelil za jasno razlikovanje med dolžnostmi Cerkev in države, kar pa »ne izključuje globokega





vpliva vere na civilno družbo, temveč celo terja, da so verske vrednote navzoče v pravi demokraciji.«⁴⁶ Slednje se je nazorno izrazilo v homiliji, ki jo je papež imel ob zaključku cerkvenega zbora 8. decembra 1965, v sporočilu, namenjenem vladam (*Aux governants*): »Javno razglašamo: dajemo čast vaši avtoriteti in suverenosti, spoštujemo vašo službo, priznavamo vaše pravične zakone, spoštujemo te, ki jih ustvarjajo, in te, ki jih izvajajo. Toda imamo presveto besedo, o kateri vam želimo spregovoriti, in to je: samo Bog je velik. Edino Bog je začetek in konec. Edino Bog je izvir vaše oblasti in temelj vaših zakonov. Vaša naloga je, da ste v svetu glasniki reda in miru med ljudmi. Toda nikoli ne pozabite naslednjega: Bog, živi in resnični Bog, je Oče ljudi. In Kristus, njegov večni Sin, je prišel nam to razodeti in nas je učil, da smo vsi bratje. On je veliki ustvarjalec reda in miru na Zemlji, On je tisti, ki vodi človeško zgodovino in ki edini more nagniti srca, da se odrečejo tistim hudobnim strastem, ki so vzrok vojn in nesreč. On je tisti, ki blagoslavlja trud človeške rase, ki posvečuje njeno delo in trpljenje, ki daje tiste radosti, ki jih ne more dati nihče drug, in krepča v tistem trpljenju, ki si ga sami ne moremo ublažiti. V vaših zemeljskih in časnih mestih Bog skrivnostno gradi svoje duhovno in večno mesto – svojo Cerkev. In kaj ta Cerkev prosi od vas, po skoraj dva tisoč letih izkušenj vseh vrst, v njenih odnosih do vas, zemeljskih oblasti? Kaj prosi od vas Cerkev danes? Pove vam v enem od najpomembnejših koncilskih dokumentov. Od vas prosi zgolj svobodo, svobodo, da veruje in oznanja svojo vero, svobodo, da ljubi Boga in Mu služi, svobodo delovanja in oznanjevanja njegovega sporočila življenja. Ne bojte se je. Ustvarjena je po podobi svojega Stvarnika, katerega skrivnostna dejanja se ne vmešavajo v vaše pravice, temveč zdravijo vse človeško od usodne slabotnosti ter ga preobraža in napolnjuje z upanjem, resnico in lepoto. Dovolite Kristusu, da izvaja svojo očiščevalno delovanje v družbi. Ne križajte ga ponovno. To bi bilo bogokletje, ker je On Božji Sin. To bi bil samomor, ker je On Sin človekov.

In nam, njegovim ponižnim služabnikom, dovolite nam, da povsod in brez ovir razširimo evangelij miru, o katerem smo premišljevali v času tega koncila. Od njega bodo vaša ljudstva prva imela korist, saj Cerkev vzgaja za vas zveste državljane, prijatelje družbenega miru in napredka.«⁴⁷

¹ Prim. Stanislav Slatinek, »Verska svoboda zagotavlja dialog v človeški družbi«, v: *Na poti k dialogski človeškosti: ovire človeške komuniciranja* (ur. J. Juhant in B. Žalec), Zbirka Znanstvena knjižica Teološke fakultete 24, Ljubljana 2010, str. 105.

² Papež Janez Pavel II., »Če hočeš mir, spoštuj vest vsakega človeka«, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 25 (1991), št. 3–4, str. 55.

³ *History of Vatican II*, Vol. III (ur. G. Alberigo in J. A. Komonchak), Leuven 2000, str. 381–382. *Dignitatis humanae* je koncilna izjava (*declaratio*), ki ima drugačen pomen kot koncilna konstitucija (*constitutio*) ali koncilski odlok (*decretum*). Koncilne konstitucije in odloki so zavezujoči za vso Cerkev. Koncilna izjava nasprotno naslavlja zadeve in osebe, ki ne sodijo pod cerkveno pravo. Iz tega razloga je koncilski dokument o razmerju do nekrščanskih verstev *Nostra aetate* prav tako imenovan *declaratio*. Gl. Russel F. Hittinger, *The Declaration on Religious Freedom, Dignitatis Humanae*, v: *Vatican II: Renewal within Tradition* (ur. M. L. Lamb in M. Levering), New York 2008, str. 377 (dalje: Hittinger, *The Declaration*).

⁴ Prav tam, str. 359.

⁵ Prav tam, str. 359–360, 367.

⁶ V navedeni okrožnici Leona XIII. piše: »Ta resnična prostost, vredna Božjih otrok, ki kar najčistneje varuje dostojanstvo človeške osebe, je močnejša od vsakega nasilja in krivice: zato je bila Cerkvi zmeraj zaželena in posebno ljuba. Tako prostost so vztrajno terjali zase apostoli, jo potrjevali v svojih spisih apologeti, množice mučenecv pa so jo posvetile s svojo krvjo.« Gl. *Okrožnica »Mir na zemlji«*, Vatikan 1964, str. 6 (dalje: *Okrožnica*).

⁷ Hittinger, *The Declaration*, str. 361.

⁸ Prav tam, str. 362.

⁹ Franc Rode, »Laičnost in verska svoboda«, v: *Božjo voljo spolnjevati: jubilejni zbornik ob 75-letnici Alojzija Šuštarja, ljubljanskega nadškofa in metropolita*, Ljubljana; Celje 1995, str. 581 (dalje: Rode, *Laičnost*).

¹⁰ Prav tam, str. 362; *Koncilski odlok O misijonski dejavnosti Cerkve in Koncilski izjavi O razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev O verski svobodi*, Ljubljana 1966, str. 55–58 (dalje: *Koncilski odlok*); *History of Vatican II*, Vol. IV (ur. G. Alberigo in J. A. Komonchak), Leuven 2003, str. 96–135 (dalje: *History of Vatican II*, Vol. IV); *Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil II*, Freiburg; Basel; Wien 1967, str. 704–711; Marko Kerševan, *Svoboda za cerkev, svoboda od cerkve*, Ljubljana 2005, str. 229–232.

¹¹ Hittinger, *The Declaration*, str. 362–363.

¹² *History of Vatican II*, Vol. V (ur. G. Alberigo in J. A. Komonchak), Leuven 2006, str. 451 (dalje: *History of Vatican II*, Vol. V). Velika pričakovanja javnosti je Izjava zbudila že ob sprejetju, kar se da razbrati iz sočasnega poročila v *Družini*:





- »Odlok o verski svobodi bo spadal gotovo med najvažnejše odloke cerkvenega zbora. Nobenega dvoma ni, da bo velikega pomena za napredek prave svobode in za urejanje medsebojnih odnosov med Cerkvijo in svetnimi oblastmi.« Gl. *Družina*, 15. 12. 1965, št. 24, str. 251.
- ¹³ *History of Vatican II, Vol. IV*, str. 96–99.
- ¹⁴ *Koncilski odlok*, str. 61.
- ¹⁵ *History of Vatican II, Vol. V*, str. 451.
- ¹⁶ Prav tam, str. 453.
- ¹⁷ Hittinger, *The Declaration*, str. 363.
- ¹⁸ Prav tam, str. 365.
- ¹⁹ *Koncilski odlok*, str. 65.
- ²⁰ Rode, *Laičnost*, str. 577.
- ²¹ Hittinger, *The Declaration*, str. 375.
- ²² Prav tam, str. 364.
- ²³ Prav tam, str. 369.
- ²⁴ *Koncilski odlok*, str. 61.
- ²⁵ Prav tam, str. 63.
- ²⁶ Lovro Šturm et al., *Sveto in svetno: Pravni vidiki verske svobode*, Celje 2004, str. 13.
- ²⁷ *Koncilski odlok*, str. 62.
- ²⁸ Hittinger, *The Declaration*, str. 364–365.
- ²⁹ Prav tam, str. 371–372.
- ³⁰ *Koncilski odlok*, str. 69–70. Zdenko Roter je bralcem svoje najpomembnejše študije pojasnil odnos pokoncilске Cerkve do pojave moderne države: »Ne glede na ta razvoj, ki teži za prilagajanjem modernim pojmovanjem države, njene vloge in suverenosti državne oblasti, pa ostaja eden izmed cerkvenih teoretičnih postulatov tisti o suverenosti cerkvene oblasti, o neodvisnosti in samostojnosti Cerkve glede na državo in o tem, da Cerkev ostaja nadnaravna družba, ki ji gre poseben, izjemen status, medtem ko je država le naravna družba.« Gl. Zdenko Roter, *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973*, Ljubljana 1973, str. 14.
- ³¹ Hittinger, *The Declaration*, str. 371.
- ³² Prav tam, str. 375–376.
- ³³ Prav tam, str. 371.
- ³⁴ Drugi vatikanski koncil je v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu (*Gaudium et spes*) pojasnil svoje stališče o razsežnostih svobode Cerkve: »Vedno in povsod pa ji mora biti zagotovljena pravica, da zares svobodno oznanja vero, uči svoj nauk o družbi, neovirano opravlja svojo nalogo med ljudmi in izreka nravno sodbo, in to tudi glede zadev s političnega področja, kadar to zahtevajo osnovne osebne pravice ali zveščanje duš, pri čemer seveda uporablja vsa tista in samo tista sredstva, ki so glede na različnost časov in okoliščin v skladu z evangelijem in blagrom vseh.« Gl. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, Ljubljana 1966, str. 86.
- ³⁵ Hittinger, *The Declaration*, 366–367; Rode, *Laičnost*, str. 581.
- ³⁶ *Koncilski odlok*, str. 62.
- ³⁷ Prav tam.
- ³⁸ Prav tam, str. 64–65.
- ³⁹ Prav tam, str. 65–66.
- ⁴⁰ Hittinger, *The Declaration*, str. 368.
- ⁴¹ *Koncilski odlok*, str. 69–70.
- ⁴² Hittinger, *The Declaration*, str. 370.
- ⁴³ Prav tam, str. 371.
- ⁴⁴ Janez XXIII. je, sklicujoč se na svojega predhodnika na Petrovem sedežu, Pija XII., v obravnavani okrožnici razglasil: »Vsako človeško sožitje, če hočemo, da bo dobro in uspešno urejeno, mora zmeraj imeti za temeljno načelo, da je človek oseba; to se pravi, da je po naravi obdarjen z razumom in s prosto voljo; že samo po sebi je nosilec pravic in dolžnosti, ki hkrati in neposredno izvirajo iz njegove narave. Prav zato so pa tudi kot vsesplošne in nedotakljive, popolnoma neodtujljive.« Gl. *Okrožnica*, str. 5.
- ⁴⁵ *History of Vatican II, Vol. V*, str. 455–456.
- ⁴⁶ Rode, *Laičnost*, str. 581.
- ⁴⁷ Hittinger, *The Declaration*, str. 374–375.





Liturgična glasba po II. vatikanskem cerkvenem zboru¹

Pokoncilska reforma je pred skladatelje razprostrla raznolike možnosti, »če bodo le vstopili v duha obreda«, pravi zborovodja Zbora Sikstinske kapele.

Monsignor Giuseppe Liberto je bil med leti 1997 in 2010 zborovodja Zbora Sikstinske kapele. Za Zenit je spregovoril o liturgični evoluciji po II. vatikanskem cerkvenem zboru.

*Kako bi ovrednotili liturgično reformo z glasbene-
ga vidika?*

Ni bilo vse primerno in ni bilo vse za zavreči. Morda je v zvezi s tem smiselno pomisliti na nasvet prilike o plevelu in pšenici. Pustimo ju rasti skupaj, saj čas žetve še ni prišel. Je pa čas, da razločujemo.

Kaj je smiselno razločevati?

Morda najprej preseči zmedo v razumevanju liturgične in nabožne glasbe. To je že prvo razlikovanje. Izraz nabožna glasba je precej dvoumen, medtem ko je cilj liturgične glasbe jasen: praznovanje.

Zato se mora tisti, ki komponira za praznovanje, zavedati dejstva, da pri bogoslužju slavimo Jezusa Kristusa, Besedo, ki je postala meso. Velikokrat pa je tako, da glasba med obredom praznuje samo sebe, v nekakšni narcistični samovšečnosti, ki le tehnično gledano pripada praznovanju. S tem pa se bogoslužje pretvori v golo predstavo in

sterilni ritualizem, točno v tisto, kar je koncil za vedno izključil.

Seveda ne bi smelo iti za predstavo, a vaši glasbeni kolegi obžalujejo dejstvo, da jim je liturgična reforma zaradi favoriziranja sodelovanja z občestvom precej omejila področje delovanja ...

Pri tem se je potrebno poglobiti v nekaj dejstev: občestvo so vsi, ki se zberejo, da bi slavili Kristusa, vse Božje ljudstvo. To občestvo pa se izraža v različnih oblikah služenja: voditelj bogoslužja poje njemu namenjene dele, diakon služi kot diakon, psalmist kot psalmist in pevski zbor kot pevski zbor. Odgovore poje občestvo, ki vzklika itd.

Ni mišljeno, da bi vsi peli vse, ampak vsak tisto, kar je lastno njegovi službi oz. njegovemu služenju. In skladatelj bi moral za vsakogar od naštetih skladati na drugačen način, kar je vsekakor izziv. Pogosto pa skladatelji pristopajo k liturgični glasbi, brez da bi jasno poznali te razlike.





Ali gre torej le za vprašanje formacije skladateljev?

Mislim, da. Obstajajo široka področja delovanja za skladatelje in glasbenike, pogoj pa je, da vstopijo v duha reforme, tudi na področju glasbenih oblik. Danes se mnoge glasbene oblike iz preteklosti več ne morejo vključevati v liturgijo II. vatikanskega cerkvenega zbora in tega se moramo zavedati!

Žal pa mnogi govorijo drugače: »Ker moja glasba ne ustreza liturgiji, liturgična reforma ni uspela.« Ali pa obratno: tisti, ki niso sposobni skladati glasbe na temeljitejši in kompleksnejši način, vse zreducirajo na glasbeni minimalizem, ki pogosto ni nič drugega kot slab okus. Da se temu izognemo, je edina prava pot formacija. Glasbenik, ki želi skladati za liturgijo, mora prejeti posebno liturgično vzgojo.

Za zaključek se priporočamo za kakšen nasvet s strani zborovodja Sikstinske kapele tistim, ki želijo biti zvesti smernicam II. vatikanskega cerkvenega zbora.

Glede na to, da se resnično delo šele začne in da smo še vsi v fazi iskanja, je moj nasvet izogniti se trojemu nevarnemu početju: idealizmu – glasbi kot izražanju subjektivizma; romanticizmu – glasbi, v kateri je vse neke vrste zven neznanega Boga; funkcionalizmu – glasbi, ki se omeji na funkcijo okrasja, ki osredotoča nase.

Dejstvo je, da če nabožna glasba ne bo postajala sveta glasba, torej v službi praznovanja, ne bomo nikoli ustvarjali liturgične glasbe.

Prevedla: Cecilija Oblonšek

¹ Prevod članka: <https://zenit.org/articles/liturgical-music-after-vatican-ii/> (privzeto 6. 3. 2018)



JOSEPH THIROUIN

Med esteticizmom in pragmatičnostjo: vprašanje gregorijanskega petja in izkušnja samostana Keur Moussa

PRAGMATIČNOST ALI ESTETICIZEM?

Pri izbiranju liturgične glasbe, ki bi bila prilagojena danim pastoralnim okvirom, na še tako dober namen prežita dve nasprotujoči si nevarnosti: pragmatičnost in esteticizem. Pragmatična drža pušča zadnjo besedo »temu, kar ljudje želijo slišati«, temu, »kar ugaja«, in ki »glas ljudstva« postavi za najvišjega razsodnika pri sestavljanju seznama skladb za bogoslužje. Pesmi, ki jih občestvo glasno zahteva, so pogosto pesmi, ki jih je vajeno ali ki odgovarjajo okusu določene dobe in mode. Če redno ugodimo tovrstnim zahtevam, se rado zgodi, da podležemo skušnjavi inercije in lenobnega konsenza.

Vendar za liturgično glasbo velja enako kot za krščansko življenje na splošno: kristjan je poklican, da nenehno 'izstopa' in se vedno znova odpravlja na pot in da se ne zadovolji z vrtenjem v istem krogu ljudi, mnenj in izkušenj. Vrh tega ni rečeno, da na prvo uho prijetna glasba izpolnjuje svojo nalogo. Velikokrat nas glasba, ki duhovno najbolj izpolnjuje, najprej raztresa in zahteva določen čas, da se je navadimo, kajti resnična lepota nas pritegne onkraj nam znanega sveta, onkraj naših takojšnjih zaznav, da bi nam

pomagala rasti. Pomislimo na Jezusov stavek ob koncu odlomka o novih mehovich: »Nihče, ki je pil staro vino, noče novega, ampak pravi: 'Staro je dobro.'« (Lk 5,39).

Nasprotna drža esteticizma se ravna po izključno akademskih in svetovljanskih merilih, s katerimi presoja kakovost liturgične glasbe. Glasba bo ocenjena kot lepa le, če bodo tako rekli »modri in razumni« (Lk 10,21). Esteticizem je neke vrste malikovanje lepote, ki pozablja, da ima lepo v liturgiji pomen takrat, kadar zgane dušo, jo vabi k intimnemu, osebnemu in pristnemu srečanju z našim odrešenikom Jezusom Kristusom. S pastoralnega vidika zlahka vidimo, kakšno škodo lahko povzroči esteticizem v nekem občestvu: elitizem, preziranje »neposvečenih«, napuh, samozadovoljnost. Kadar ju privedemo do skrajnosti, se pragmatična in esteticistična logika stikata v točki, kjer občestvo zapirata samo vase, medtem ko bi morala liturgična glasba člane občestva med seboj povezovati in jih spodbujati k združitvi z Bogom.

Pred tema dvema nevarnostima so cerkveni glasbeniki poklicani k nenehnemu razločevanju v dialogu s svojimi dušnimi pastirji. Vzemimo konkreten primer gregorijanskega korala. V Konstituciji o svetem bogoslužju 2.





vatikanskega cerkvenega zbora (*Sacrosanctum Concilium*, 1963) v členu 116 beremo: »Cerkev gleda v gregorijanskem petju lastno petje rimskega bogoslužja, zato naj ob enakih pogojih pri liturgičnih opravilih zavzema prvo mesto. Druge vrste cerkvene glasbe, predvsem polifonija, se nikakor ne izključujejo iz bogoslužnih opravil; ustrezati pa morajo liturgičnemu duhu po določbah člena 30.«

Ko se spomnimo, da je gregorijansko petje enoglasno petje brez spremljave, ki se je skozi razvoj Cerkve in zahodne glasbe razvijalo po ustnem izročilu, razumemo, zakaj je primerno, da mu pustimo ‚prvo mesto‘. Vendar je resničnost po naših župnijah precej daleč od priporočil koncilskih očetov.

Kaj torej storiti? Ali se moramo vdati duhu časa in iz naših repertoarjev dokončno izbrisati gregorijansko petje – ki je strogo, v tujem, latinskem jeziku, ki ga je težko spremljati na orgle in si ga verniki težko zapomnijo, ker je brez jasnega ritma? V tem primeru bi grešili zaradi pragmatičnosti in ko Cerkev trdi, da je celo v našem času gregorijanski koral »lastno petje rimskega bogoslužja«, mar s tem ne misli, da gre za najbolj naravno, najbolj prijetno ali najbolj učinkovito cerkveno petje? Hkrati pa se Cerkev zaveda odtujenosti, ki jo gregorijansko petje predstavlja za današnje vernike.

Ali to pomeni, da moramo s pomočjo muzikoloških raziskav obnoviti idealno gregorijansko petje, vzpostaviti starodavne melodije, kakor so jih peli skozi stolecja? To bi bil odraz esteticizma in bi bilo podobno gradnji strogo romanske katedrale v 21. stoletju. Omemba »drugega cerkvenega petja« in »polifonije« kaže prav na to, da Cerkev v gregorijanskem petju prepozna način petja, ki še posebno »ustreza duhu liturgije«, pri čemer je slednji pomembnejši od zgodovinskih oblik gregorijanskega korala. Gregorijansko petje izpričuje najvišjo obliko ujemanja pomena krščanskih obredov z glasbenim izrazom. V tem je vir navdiha za sodobno liturgično glasbo.

Za primer zvestobe, h kateri poziva 116. člen omenjene konstitucije, lahko navedemo

izkušnjo benediktinskega samostana Keur Moussa, ki so ga v Senegalu ustanovili menihi iz Solesmesa. V francoski opatiji Solesmes v departmaju Sarthe so v 19. stoletju veliko pozornost posvečali ponovnemu odkrivanju gregorijanskega korala, zato je bilo menihom tega samostana gregorijansko petje zelo blizu. Vendar so ustanovitelji samostana Keur Moussa hitro spoznali, da svojega repertoarja ne morejo kar tako prenesti v bogoslužje v Senegal, katerega cerkvena in kulturna stvarnost je bila precej drugačna od položaja v takratni Franciji. Postalo je očitno, da bodo morali za samostan napisati nove skladbe, ki bodo gregorijansko petje nekako vključile v senegalsko glasbo. Po dolgem etno-muzikološkem delu poslušanja in snemanja, ki ga je vodil pater Dominique Catta, je nastala vrsta spevov v skoraj po meri ukrojenem slogu. Na podlagi skupnih značilnosti tradicionalne senegalske glasbe in gregorijanskega korala je nov repertoar združeval:

- **tipične značilnosti gregorijanskega petja:**
 - enoglasnost,
 - modalnost (ki ne temelji na tonalnosti, ki se je v zahodni glasbi pojavila šele v 17. stoletju),
 - rabo tenorja (*tonus recitativus*), se pravi tona, okrog katerega se razvijajo in nanj vračajo druge melodije,
 - liturgični korpus, ki predstavlja veliko glasbeno enoto,
 - preprostost izraznih sredstev, ki spodbujajo zbranost in ponotranjanje.
- **lokalne vplive:**
 - speve samostana Keur Moussa spremlja kora (tradicionalno strunsko glasbilo med lutnjo in harfo),
 - prisotnost takta (pri gregorijanskemu petju se melodija spreminja le glede na poudarke besed) s poudarkom na sinkopiranih ritmih,
 - raba domačega jezika,
 - melodije in psalmodični toni izhajajo večinoma iz afriških melodij.





Opazimo lahko, da je zvestoba gregorijanskemu koralu menihe samostana Keur Moussa pripeljala do tega, da niso uporabili ene od prevladujočih značilnosti današnje liturgične glasbe, in sicer večglasnega petja. P. Catta pojasnjuje, da »enoglasno petje bolje poudari Božjo besedo, še posebej, kadar je ta ritmična. Pri večglasju se pomen besed velikokrat izgubi, oziroma ga ne slišimo, razen v primerih, ko mu uspe besedam podati novo razsežnost in jih obogatiti.« Pevovodjam tudi svetuje, naj se izogibajo naravni težnji po ‚trdem‘ in pozunanjenem petju, ki je brez odtenkov, pri katerem se – največkrat nezavedno – uveljavljajo posamezni glasovi. Zanimivost gregorijanskega petja je prav v tem, da zaradi svoje modalne zgradbe in odsotnosti večglasja, zahteva učenje v zabrisovanju, zlivanju glasov, zaradi česar je poudarjeno tudi vse drugo besedilo in z njim tudi molitev.

Opisana izkušnja benediktinskih menihov nam je lahko v navdih, da bi znali biti drzni in hkrati ostali zvesti. Naj zaključim z

odlomkom iz govora Benedikta XVI., ki ga je imel na Papeškem inštitutu za sakralno glasbo 13. oktobra 2007: »Svetopisemsko in patristično izročilo je zelo bogato in zmožno poudariti učinkovitost sakralne glasbe in petja, da se lahko dotakneta src in jih dvigneta tako daleč, da prodreta v samo intimo Božjega življenja! Janez Pavel II. se je tega dobro zavedal, ko je rekel, da ima liturgična glasba danes in vselej tri posebne značilnosti: ‚svetost‘, ‚izraz pristne umetnosti‘ in ‚univerzalnost‘, se pravi, da jo lahko ponudimo kateremu koli občestvu na katerem koli srečanju oz. zborovanju. V tej smeri se morajo cerkvene oblasti zavzeti, da bodo modro vodile razvoj tako zahtevne glasbene zvrsti, da ne bodo ‚zamrznile‘ njenega izročila, temveč bodo skušale v dediščino preteklosti uvajati novosti, ki veljajo za današnji čas, in tako dosegle sintezo, ki bo vredna visokega poslanstva, ki je glasbi namenjeno pri božji službi.«

Prevedla: Jasmina Rihar





NICOLAS TROUSSEL

Vprašanje večglasja pri bogoslužju

NEKAJ BESEDNJAKA

Naša izkušnja na državnem pevskem srečanju Ecclesia Cantic kaže, da je danes velika večina liturgičnih pesmi napisanih večglasno. Osnovna melodija, ki se je ljudstvo nauči in jo ponavlja, je običajno napisana za prvi, najvišji glas, ki ga imenujemo *superius* ali sopran. Ime izhaja iz ženske lege glasu, ki ji je melodija na splošno namenjena. Moški, ki želijo peti to melodijo, jo intonirajo oktavo nižje. Ostali glasovi so napisani tako, da se lahko pojejo hkrati, iz česar nastajajo akordi, ki tvorijo določeno harmonijo. Najpogosteje so sodobne pesmi za katoliško bogoslužje napisane štiriglasno za: sopran (vodilni visoki ženski glas), alt (nizki ženski glas), tenor (visoki moški glas, ki je na splošno nižji od ženskega alta) in bas (nizki moški glas). To porazdelitev glasov včasih pišemo tudi SATB.

Včasih se zgodi, da se vsi glasovi zlijejo v en glas in pojejo na isti višini ali vsaj na istih tonih. Takrat govorimo o enoglasnem petju. Lahko se tudi zgodi, da vsi glasovi, čeprav pojejo različne note, zloge poudarjajo sočasno, v istem ritmu. Tako je na primer pri petju rezponzorialnega psalma med

dvema beriloma pri nedeljski sveti maši. V klasični glasbi najdemo večglasje v enakih ritmičnih vzorcih v koralni glasbi (za primer lahko poslušamo kantate Johana Sebastiana Bacha).

Največkrat pa različni glasovi večglasja sledijo lastni logiki in lahko se zdi, da ima vsak glas neko svoje življenje. Pojavijo se razmiki med glasovi, sledenje glasov, pogovori med glasovi in včasih celo prepir. Pri tem se pojavi pojem kontrapunkta, ki ga uporabljajo predvsem v klasični glasbi, najbolj tipičen primer je fuga, kjer se nenehno pojavlja ista tema, ki jo najprej napove en glas in nato prevzame drugi, v nekakšni neprestani tekmi. V tem okviru je umetnost kontrapunkta v tem, da kljub prepletenosti različnih glasbenih plasti ohranja neko enotnost, celovitost, ki se odraža v globalni zgradbi, v skupnih zanosih in izraznih vrhuncih. Za uspeh tovrstnih skladb je pomembno, da je skladba skrbno napisana, seveda pa je odvisna tudi od nadarjenosti izvajalcev. Nedvomno tukaj poteka meja med liturgično glasbo, ki naj bi jo peli praktično vsi v duhu »zavestnega, dejavnega in duhovno koristnega« sodelovanja vernikov (B 11), ter klasično glasbo, ki jo izvajajo poklicni izvajalci.





RAZVOJ VEČGLASJA V BOGOSLUŽJU

Pojav večglasja v liturgični glasbi predstavlja zaključek zgodovinskega procesa, ki bi si zaslužil poglobljeno analizo. Ostanimo pri dejstvu, da je prehod od enoglasnega gregorijanskega petja brez spremljave k petju, kot ga poznamo danes, izhajal iz tesnih izmenjav med posvetno in sakralno glasbo (ali so ga te vsaj spremljale) ter razvoja glasbe kot umetnosti, ki je prihranjena poznavalcem, s svojimi zapletenimi pravili in glasbenimi učitelji. Splošni razvoj sakralne glasbe je bil že od začetka usmerjen v večglasje. V letih po 2. vatikanskem cerkvenem zboru se je v skrbi za že omenjeno dejavno udejstvovanje vernikov pri petju odgovornost za petje pri maši prenesla s kantorjev in *scholae cantorum* na vse Božje ljudstvo. Vendar je takoj po cerkvenem zboru ljudstvo predstavljalo neko enoto, enoglasno telo, ki je pelo sopranski glas: o tem pričujejo izdaje prvih mašnih knjig (znana 'rdeča knjižica' *Molitve in spevi Božjega ljudstva*, Tardy), kjer so edine note, ki jih najdemo, zapisane enoglasno, ali navodilo *Musicam Sacram*, veliko besedilo cerkvenega učiteljstva iz leta 1967, posvečeno liturgični glasbi, ki se navezuje na Konstitucijo in v členu 16 pravi: »Izvedbo večglasnih skladb se lahko zaupa tudi samo pevskeму zboru, kadar verniki pesmi še niso dovolj osvojili«. Z ustaljenim repertoarjem in pesmimi v domačem jeziku, morda pa tudi zaradi večje dostopnosti glasbenega pouka, počasi prihajamo do različnih pobud v zvezi z večglasnim petjem v cerkvi (evangelizacija s petjem, slavljenje s pesmijo, ulični misijon itn). Neredko se tudi zgodi, da si verniki zapomnijo tudi druge glasove, ne le osnovnega in da se v nekaterih župnijah oblikuje spontano večglasje, čeprav nimajo posebnega cerkvenega zbora.

TEOLOŠKI POMEN VEČGLASJA

Zakaj je večglasje tako privlačno in kaj opravičuje njegov pojav? Ali gre predvsem za estetsko vrednost večglasja pri liturgičnem

petju? Ali gre za to, da »kdor dobro poje, dvakrat moli« in s tem daruje daritev, ki je Gospodu v »prijeten vonj«?

Večglasno liturgično petje je najprej vidno in otipljivo znamenje neke resničnosti, brez katerega bi ta ostala skrita. Gre za cerkveno razsežnost božjega ljudstva, združenja vernikov v enem telesu. Ker ima vsak človek svoj edinstveni glas in ker je človeški glas ena najbolj intimnih prvin njegove osebnosti (do te mere, da ko skušamo nekoga posnemati, najprej posnemamo njegov glas, šele nato kretnje, izraze ali drže), pridružitve glasu neki glasbeni enoti v spontanem večglasnem petju odseva skrivnostno dogajanje med evharistijo: vsak najde svoje mesto v telesu Cerkve, ne da bi se zato odpovedal svoji identiteti. Gregorijansko enoglasje, ki je po besedilih cerkvenega učiteljstva naprimernejša oblika za češčenje skrivnosti, se nanaša na družbo, v kateri ni pojma posameznika. Glasovi se zlijejo v eno, da bi Bogu dali človekov odgovor na njegovo ljubezen. Vendar v družbi, kjer vera ni pridobljena avtomatično, razodetja ne moremo misliti brez skrivnosti sprejemanja, brez želje po razumevanju tega, kako Božja beseda odzvanja v slehernem srcu in se ujame s svobodo vsakega posameznika. Ta tema je zelo navzoča tudi v Janezovem evangeliju in pismih: Božja »slava« se je razodela in njene priče jo označajo (prim 1 Jn 1,1-3). V tej luči raba večglasja pomaga izraziti privolitev posameznikove vere in edinost ljudstva, sredi katerega stoji Kristus, ki k sebi priteguje vse ljudi.

Pojem kontrapunkta s tem dobi dodaten pomen: prepletanje samostojnih melodij, ki skupaj ustvarjajo zvočno skladnost in so ušesu prijetne, spominja na pojav ob binkoštih. Vsak izmed dvanajstih apostolov govori in vsi navzoči slišijo v svojem maternem jeziku, vendar se vsem »oznanjajo velika Božja dela« (Apd 2,11). Ni zaman omeniti, da je bil ta vidik liturgičnega petja skladateljem vedno zelo pri srcu, še posebno v renesansi, kjer so se poskušali v pomnoževanju glasov in se lotevali raznih tehničnih podvigov (fuge, imitacije, kanoni itn.), da bi vzbudili občudovanje.





Harmonija se rojeva iz nečesa, kar bi moralo po vsej logiki predstavljati le kup zapletenih in razpršenih not in neubranost. Za primer si lahko vzamemo izjemen motet *Qui habitat*, ki ga je Josquin des Prés (pribl. 1450-1521) napisal na besedilo psalma 90 za 24 glasov: iz njega veje presenetljiva vzvišenost in red.

Čudež harmonije je podoba čudeža Svetega Duha, čudež združenosti v molitvi, ki je povezana in razumljiva. Vsako skupnost, ki bi bila prepuščena izključno sama sebi, bi slej ali prej pogoltnila notranja razhajanja in bi nazadnje le jecljaje izgovarjale svoje neuglašene prošnje. Vendar pa se verniki po vsem svetu vsakodnevno srečujejo in molijo Boga z istimi besedami, čeprav te besede v vsakem srcu odzvanjajo drugače.

Pomislimo tudi na stavek iz veroizpovedi: »Cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur,« ki se ga je hitro začelo tolmačiti kot moralno zapoved. Njegov pomen je predvsem, da je vsaka molitev in slavljenje Očeta in Sina istočasno (simul) in samo po sebi tudi molitev in slavljenje Duha, ki nas navdihuje in brez katerega iz naših ust ne bi prišla nobena molitev.

PASTI VEČGLASJA

Kljub temu preveč sistematična raba večglasja pri bogoslužju postavlja tudi vrsto vprašanj. Izpostavimo le dve možni stranpoti, ki ju lahko prinese večglasno petje in na katere je v svojih spisih o glasbi večkrat opozoril Benedikt XVI. (prim. *L'Esprit de la musique*, Artège, za izbor pomembnejših besedil):

a) *Nepozornost do besedila*. Ena prvih zahtev liturgične glasbe je njena podrejenost besedilu, ali vsaj da svoja izrazna sredstva prilagodi razodeti vsebini; v cerkvi se glasba uporablja predvsem v službi deklamacije (prim. *Musicam Sacram* št. 28-29). Benedikt XVI. govori o »glasbi v skladu z Logosom«, v skladu z Besedo. Spev, ki presega običajni jezik, je dogodek, povezan z Duhom. Cerkevna glasba je po svojem izvoru ‚karizma‘, dar Svetega Duha, prava ‚glosolalija‘, nov jezik, ki izhaja iz Duha. Ona povzroča ‚trezno pijanost‘

vere. ‚Pijanost‘, ker so presežene vse možnosti čiste razumskosti, toda ‚trezno‘ pijanost, ker gresta Kristus in Duh z roko v roki in ker ta pijani jezik popolnoma obvladuje Logos, v novi razumskosti, ki je onkraj vsakega jezika, z namenom služiti prvotni Besedi, ki je temelj vsake umnosti (Joseph Ratzinger, *L'Esprit de la Liturgie*, Ženeva, Ad Solem, 2001, str. 114).

Glasba zapolni vrzeli jezika, ko mu pomaga zapustiti strogo racionalne okvire govora in rojeva ‚nov jezik‘. Vendar ta jezik ni anarhičen: v Duhu ostaja razumljiv in nagovarja um.

Vendar lahko hitro vidimo omejitve rabe kontrapunkta, kakor smo ga opisali zgoraj. Če vsak glas sledi svoji logiki, potem peto besedilo lahko prekrije glas, ki poje čisto nekaj drugega in vse skupaj postane nerazumljivo. V tem primeru nekdo, ki ne zna peti – a zato ni nič manj poklican, da sodeluje pri bogoslužju –, besedilu ne more več slediti in postane pasivni poslušalec, ki ga vodijo občutki za estetiko: ta glasba mi je všeč, lepo zveni, mi je prijetna ipd. Ni nam treba iti v skrajnosti štiriindvajset-glasnega moteta Josquina des Présa (v katerem se v množici zvokov dejansko ne razume niti ene besede), priznati moramo, da lahko tudi preprosto večglasje v istem ritmu ovira razumevanje besedila, razen če se od pevcev zahteva posebna pozornost pri izgovorjavi (kar si izven resnega cerkvenega zbora težko predstavljamo). Različni soglasniki bodo vedno zveneli nekoliko razkrojeno in izgovorjava zlogov nekoliko nejasna.

b) *Standardizacija glasbe*. Če je na eni strani enoglasno (na primer gregorijansko) petje odraz evangeljske preprostosti, se pri večglasju zaradi takojšnjega blagozvočnega učinka rado zgodi, da se v umetniških krogih spremeni v potrošniški proizvod. Če se to dejansko prenese na liturgično glasbo, potem lahko okus neke dobe zmanjša potrebo po vedno novem iskanju izrazov vere, ki so daleč od ustaljenih, ponavljanih melodij in uveljavljenih hitov. V tem je očitno tveganje, da nekatere pesmi začnejo določevati neki ‚tip‘ pesmi, na primer, da je ‚slavilna pesem‘ vedno ritmična, sinkopirana, hitra, harmonsko





preprosta – medtem ko se radost vere samo na sebi lahko izraža z najrazličnejšimi glasbenimi izraznimi sredstvi. Samo v stalnem izhajanju iz okvirov lahko kristjani resnično iščejo Kristusa, ko se nenehno izpostavljajo novim odkritjem, ki jih vodijo k lepemu in neznanemu, in se skozi to dvigajo, ne pa tako, da se zapirajo sami vase v en glasbeni slog, ki je postal tarča tržnih sistemov. Po Benediktu XVI. si torej nasprotujeta dve pojmovanji glasbe: glasba, ki jo dojemamo kot proizvod, kar jo postavlja v kategorijo t. i. ‚popularne glasbe‘, ter resnično izvirna glasba, ki povzdiguje. Prva izhaja iz kulture povprečnosti v etimološkem pomenu besede (iskanje povprečja, širšega soglasja in priznavanja s strani širšega občinstva): »Popularna glasba nagovarja množice [...]. Množica kot taka nima izkušnje iz prve roke, ampak ima samo ponovljene in poenotene izkušnje. Množična kultura cilja na količino, na produkcijo in uspeh. Gre za kulturo prodaje, ki je izmerljiva. Popularna glasba se uvršča v to kulturo, ki trgu ponuja nekaj, kar nikogar ne moti in nikogar ne nagovarja v globino.« (Joseph Ratzinger, *Un chant nouveau pour le Seigneur. La foi dans le Christ et la liturgie aujourd'hui*, Paris, Desclée-Mame, 1995, 147)

Poslanstvo pristne liturgične glasbe Benedikt XVI. izrazi z naslednjimi besedami: »Tukaj in zdaj, v tem času in prostoru mora glasba ljudem, ki molijo, pomagati vstopiti v občestvo s Kristusom. Ostati mora dostopna, a hkrati voditi dlje, segati onkraj, v smer, ki je določena s popolnim izrazom: *sursum corda* [kvišku srca] – srce, se pravi notranjega človeka, mora voditi kvišku, do višave, ki je Bog in se v Kristusu dotika zemlje, ga priteguje k sebi in ga dviga.« (Ratzinger, n.d., 185-186)

PRIMER: GLASBA IN VEČGLASJE V PRAVOSLAVNI CERKVI

Za ilustracijo teme, ki smo jo do sedaj obravnavali, se lahko obrnemo k pravoslavnim bratom, pri katerih se je liturgična glasba razvijala drugače kljub skupnim

teološkim temeljem. Ena najvidnejših značilnosti pravoslavne liturgične glasbe je, da ne uporablja instrumentalne spremljave. Glas ostaja na prvem mestu v skladu s priporočili cerkvenih očetov, ki so govorili, da je za slavljenje Gospoda glas kot ‚glasbilo na dih‘ bolj vzvišeno kot mehansko vodeni instrumenti (prim. Klemen Aleksandrijski, Janez Zlatousti itn.). Petje običajno dojemajo podobno kot ikone, kot okno, ki nas odpira k nebeškim resničnostim. Peti glas preoblikuje govorenega, zato se v pravoslavni liturgiji razen pridige vse poje. Duhovnik se v pretežno deklamacijskem slogu pogovarja z navzočim ljudstvom (se pravi podobno kot kantor ali *schola*).

Začetki vzhodnega liturgičnega petja so zelo podobni začetkom gregorijanskega petja: oba črpata iz bizantinske glasbene dediščine in teorije osmih modusov. Te glasbe za osnovo svojih kompozicij torej jemljejo osem različnih lestvic, medtem ko sodobna glasba pozna le še dve (durovo in molovo). V pravoslavju še vedno uporabljajo osem modusov, ki se spreminjajo na osem tednov in dajejo vsakemu ciklusu drugačno barvo.

Pravoslavno petje se je prav tako razvilo v večglasje. Starodavna oblika tega petja, ki se ohranja še danes, je rusko petje *znamenij*, notiramo z relativnimi višinami nad vsakim zlogom, pri čemer je zapis podoben gregorijanskim neumam. Večglasje se je pojavilo v 16. in 17. stoletju po zgledu zahodne harmonije, kljub upiranju samostanov, ki je bilo sumničavo do latinskega in svetnega poseganja v njihovo bogoslužje. Klasični skladatelji, kot sta Rahmaninov in Čajkovski, sta pisala liturgična dela (vedno *a capella*). Na Zahodu poznamo predvsem Očenaš Rimskega Korsakova, ki je vzeta iz liturgije svetega Janeza Zlatoustega, op. 22 iz leta 1883. Danes prevladuje večglasje, vendar še vedno v zelo preprosti obliki in skoraj vedno v istem ritmu. V Franciji najdemo vplive tovrstnega večglasja pri skladatelju Andréju Gouzesu, OP.

Prevedla: Jasmina Rihar





»Ljudsko nabožno petje je treba skrbno gojiti, da se bodo pri pobožnostih in svetih opravilih ter pri samih liturgičnih dejanjih mogli po pravilih in določbah rubrik razlegati tudi glasovi vernikov.« (B 118)

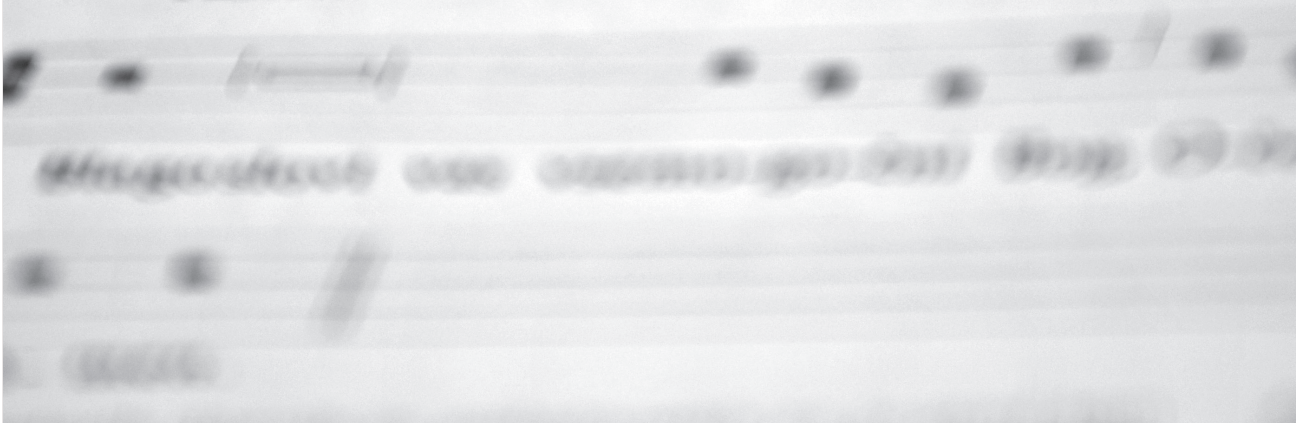
Gospod z vami.

Ljudje odgovorijo:
In s tvojim duhom.

Mašnik blagoslovi ljudstvo:

**Blagoslovi vas vsemogočni Bog
Oče in Sin + in Sveti Duh.**

Ljudje odgovorijo:
Amen.





NINA DITMAJER

Mati Margareta in šolske sestre: 200-letnica rojstva matere Margarete Puhar

V sredo, 14. marca 2018, so v Materni hiši šolskih sester v Mariboru počastili 200-letnico rojstva ustanoviteljice mariborske kongregacije Margarete Puhar. Rodila se je 6. marca 1818 v župniji Kapela pri Radencih. Nekaj časa je živela pri stricu pivovarnarju v Deutschlandsbergu. Leta 1844 so jo sestre v Algersdorfu sprejele v noviciat. Tam se je izučila šivanja, ročnih del in izdelovanja cerkvenih oblačil. Na povabilo lavantinskega škofa Slomška, po njegovi smrti pa na podlagi prizadevanj njegovega naslednika škofa Stepišnika, kanonika Franca Kosarja in Katoliškega društva gospa je leta 1864 prišla v Maribor vrhovna predstojnica Katarina Luegger in prve tri sestre, ki so prevzele hišo v današnji Strossmayerjevi ulici. Predstojništvo je prevzela s. Margareta Puhar, s. Veronika Bauer je bila učiteljica šivanja, s. Salezija Weitzer pa učiteljica pletenja. Ustanovile so ljudsko šolo za deklice, v katero so brezplačno sprejemale predvsem sirote, kasneje pa so ustanovile tudi žensko učiteljsišče. Mati Margareta je utemeljila duhovnost nove mariborske kongregacije, ki je postala samostojna leta 1869. Ob njeni smrti 6. marca 1901 je bilo v kongregaciji 168 sester.

Karel Gržan je v prispevku »Po Jezusovem zgledu naklonjene/sklonjene v stiskah življenja« predstavil osebno izkušnjo srečanja z dvema šolskima sestrama, njegovima tetama – Ildefonzo (1895–1986) in Metodijo Pirnat (1901–1990), ki sta delovali v ZDA.

Vinko Škafar je v prispevku »Mariborske šolske sestre in sveti Frančišek« predstavil tretji red, ki mu je pripadala tudi Kongregacija šolskih sester svetega Frančiška Kristusa Kralja. Ta je sledila Vodilu samostanskega tretjega reda svetega Frančiška, imela pa je tudi svojo Konstitucijo.

Aleš Maver z zgodovinskega oddelka Filozofske fakultete v Mariboru je v referatu

»Časi Margarete Puhar – cerkveno in kulturno ozračje na Štajerskem v drugi polovici 19. stoletja« poudaril, da je v tem času prišlo do obnovitvenih teženj v verskem življenju. Za štajerske Slovence so imeli posebno vlogo sekovski škof Zängerle, lavantinska škofa Slomšek in njegov naslednik Stepišnik. Pomembni so dogodki po marčni revoluciji, ki je zahtevala liberalne spremembe: zahteve po demokratizaciji cerkvenega življenja, odpravo celibata in uvedbo ljudskih jezikov v bogoslužje.

Avguštin Lah s Teološke fakultete se je v prispevku »Teološko in duhovno obnebjje konstitucij šolskih sester v Mariboru« osredotočil





na primerjavo med staro in novo Konstitucijo, ki je določala življenje posamezne članice šolskih sester. Po 2. vatikanskem koncilu so se v Cerkvi namreč zgodile velike spremembe: »Človek je božji sodelavec, ki v veri, upanju in ljubezni odgovarja na »novost«, ki jo v njem uresničuje Bog sam, brez človekovih osebnih zaslug. Cerkev je za to, da služi. Karizme in evangelijski sveti niso cilj, temveč sredstvo in način osebnega služenja za rast občestva in osebne izpolnitve.«

Sestra Polonca Majcenovič je predstavila ustno in materialno izročilo šolskih sester vse od prihoda prvih treh redovnic iz Algersdorfa v Maribor leta 1864. Pomembna je informacija, da je večina teh virov bila uničena v času 2. svetovne vojne in po njej, ko je materno hišo zasedel okupator, sestre pa so morale zapustiti samostan in šolo. Tja so se vrnile šele leta 2001.

Sonja Bezjak s Fakultete za družbene vede se je v svojem referatu spraševala, »v kakšnih družbenih okoliščinah je živela in delovala Margareta Puhar«. Kot sociologinja je izpostavila vprašanja neenakosti spola, narodnosti in razrednega položaja, ki je vplival na možnosti delovanja redovnic.

Zgodovinar Stane Granda je v svojem prispevku predstavil ženske redovne skupnosti pri Slovencih. Omenil je skupnosti benediktink, klaris, dominikank in uršulink. Pri tem je pozabil omeniti samostan celestink, ki so prebivale v Mariboru do leta 1782.

Zgodovinar Bogdan Kolar s Teološke fakultete je predstavil delovanje šolskih sester med izseljenci v Egiptu. Te so prevzele skrb predvsem za šolo, vrtec in zavetišče, nato pa za socialne dejavnosti med rojakinjami. Matjaž Klemenčič in David Hazemali s Filozofske fakultete v Mariboru pa sta predstavila delovanje slovenskih frančiškanov v ZDA. Šolske sestre so tam prevzemale vlogo učiteljic v šolah slovenskih in hrvaških izseljencev.

Jezikoslovec Marko Jesenšek s Filozofske fakultete v Mariboru je v prispevku »Margareta

Puhar in slovenski (učni) jezik« opozoril, da so šolske sestre sledile Slomškovi misli o izobraževanju v slovenskem jeziku. Od šolskega leta 1865/66 so vodile ljudsko šolo, kjer je za učenke slovenske narodnosti v posebnih oddelkih potekal pouk v slovenščini po 2 uri na teden. Od leta 1894 je bil v njihovem zavodu tudi slovenski vrtec. Sestre so vodile edino slovensko dekliško šolo v Mariboru do leta 1918, saj je imela dva vzporedna slovenska razreda.

Fanika Krajnc-Vrečko, vodja Teološke knjižnice v Mariboru, je predstavila šolstvo med obema vojnama. Na ženskem učiteljskem šolskih sester se je do druge svetovne vojne izobrazilo več kot 900 slovenskih učiteljic. Jugoslovanska šolska oblast pa jim je nalagala tudi težke preizkušnje, npr. leta 1925 je zahtevala ukinitve učiteljskega, leta 1933 je šolskim sestram prepovedala poučevanje, leta 1935 pa je Ministrstvo prosvete v Beogradu izdalo odlok, da smejo v 1. letnik vpisati samo svoje kandidatke.

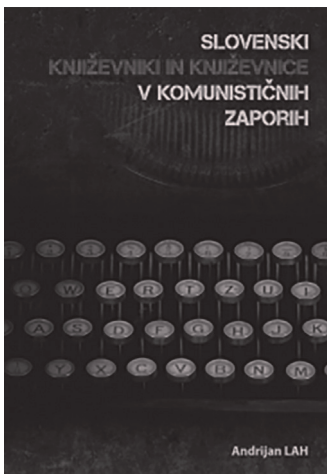
Polonca Šek Mertük s Pedagoške fakultete v Mariboru, ki je tudi sama med študijem živela pri šolskih sestrah, je spregovorila o pomenu molitve v življenju in pri delu matere Margarete Puhar.

Nina Ditmajer z Inštituta za slovensko literaturo in literarne vede je predstavila knjižnico ženskega učiteljskega šolskih sester v Mariboru. V šolskem letu 1939/40 je imela učiteljska knjižnica 3411 knjig in revij, dijaška knjižnica 2332, vadniška knjižnica pa 400. Iz šolskih katalogov med letoma 1929 in 1940 lahko sicer razberemo le 276 naslovov slovenskih, hrvaških, srbskih in nemških knjig ter revij. Nekatere starejše knjige lahko prepoznamo po lastniškem žigu Zasebno žensko učiteljske šolskih sester s pravico javnosti v Mariboru, Zavod šolskih sester v Mariboru ali Jubilejno žensko učiteljske cesarja Franca Jožefa I., danes pa so hranjene v različnih slovenskih knjižnicah, npr. Teološki knjižnici v Mariboru, Slovenskem šolskem muzeju in Semeniški knjižnici.





ANDRIJAN LAH: SLOVENSKI KNIŽEVNIKI IN KNIŽEVNICE V KOMUNISTIČNIH ZAPORIH



Andrijan Lah je v svojo knjigo uvrstil 63 literatov in publicistov, ki sta jim bila zaradi najrazličnejših razlogov v času komunizma na Slovenskem odvzeta prostost ali življenje. Odločil se je za razvrstitev po letnici rojstva, kar mu je po mojem mnenju onemogočilo opredelitev do tehtnosti krivic, ki so bila tem piscem storjena, bralec pa lahko dobi napačen prvi vtis, da so bili prav vsi obravnavani avtorji zaprti zaradi knjižnega delovanja. Za vire so avtorju obravnavane knjige služili tako spominski zapisi samih književnikov kot tudi arhivski viri zapisnikov, hranjeni v Arhivu Republike Slovenije. Oboje nam že na začetku

odpira pomembna vprašanja o pristnosti in objektivnosti samih zgodovinskih pripovedi o dogodkih v času komunizma. Med branjem pa nas vendarle zmoti pretirana pristranskost in subjektivnost avtorja, ko npr. komentira arhivske vire: »Seveda se navsezadnje lahko celo čudimo, da ni bil Dolenc kot idejni nasprotnik komunizma kar na hitro likvidiran.« (13); »Obtožbe proti družini Strniša so tako bombastične, da mejijo že na črni humor.« (15); »V obtožnici proti Velikonji preberemo med drugim, da je pisal profašistične članke (?!), delil podporo profašistično usmerjenim prosilcem (?!), bil v okupatorjevi službi (kateri uslužbenec v Ljubljani pa ni bil v okupatorjevi službi?!) in da je bil (vrhunec vsega!) eden najvidnejših idejnih voditeljev slovenskega fašizma.« (24)

Pisce v knjigi bi bilo primerneje razvrstiti v različne skupine, predvsem zaradi preglednosti in lažje obravnave same tematike. (1) V prvo skupino bi lahko uvrstili 12 publicistov: Ivan Dolenc, Pavla Hočever, Angela Vode, Janko Tavzes, Rado Bednarik, Ciril Štukelj, Janez Logar, Slavko Tuta, Ljubo Albert Marc, Ljubo Sirc, Franc Cerar, Viktor Blažič.

(2) V drugi skupini se nahaja 9 duhovnikov, ki so bili pod stalnim nadzorom ne samo zaradi literarnega delovanja, temveč predvsem kot predstavniki slovenskega klera: Januš Golec (naj bi

sodeloval pri ilegalni organizaciji, ki je ljudi spravljala čez mejo), Janez Jalen, Filip Terčelj, Franc Hrastelj (bil je sumljiv kot bivši taboriščnik), nadškof Jožef Pogačnik (obsojen propagande proti OF v Marijanišču ter zlorabe vere in Cerkve v politične namene), Lojze Kozar st. (zaradi zbiranja darov za gradnjo cerkve), lazarist Franc Sodja (pomagal bogoslovcu pri pobegu iz Jugoslavije), lazarist Mirko Kambič (obtožen organiziranja katoliške akcije), Jožko Kragelj (pisal je članke o duhovnikih, ki so jih komunisti pomorili med vojno).

(3) Najhujša oblika komunistične diktature je doletela Velikonjo in Terčelja, ki sta bila v letih 1945/46 likvidirana. Žal je pesnik Ivan Hribovšek le bežno omenjen pri Marijanu Tršarju, s katerim sta se srečala v Teharjah, nato pa je bil Hribovšek likvidiran. Več informacij o slednjem lahko bralec najde v monografiji o Ivanu Hribovšku, ki jo je napisal France Pibernik leta 2010.

(4) V naslednji skupini se znajdejo književniki, ki so bili zaprti zaradi knjižnega delovanja, npr. kršenja kulturnega molka med vojno (Janez Jalen, Janko Moder, Emilijan Cevc, Marijan Tršar, Mitja Šarabon, Radivoj Rehar), zaradi prispevkov ali delovanja v literarnih revijah (Taras Kermauner, Veno Taufer, Vital Klabus kot sodelavci Revije 57, Tomaž Šalamun kot pesnik pri reviji Perspektive, Branko Šömen kot sodelavec študentske revije





Bruc, Marijan Rožanc zaradi prispevkov v reviji *Most*), posedovanja sistemu nenaklonjenih knjig in revij (Drago Jančar zaradi knjige *V Rogu ležimo pobiti*, Marijan Breclj zaradi goriškega protikomunističnega tednika *Slovenski Primorec*). Lah (2017: 112) predvideva, da se je Mitja Šarabon zameril komunistom s pesmijo, posvečeno domobrancu Balantiču, pa tudi Marijan Tršar, ki je bil z njim zaprt v italijanskem taborišču, je ilustriral njegov *Sonetni venec*.

(5) V peto skupino lahko uvrstimo literate, ki so bili zaprti zaradi drugih razlogov, npr. povezovanja s pobeglimi emigranti in drugimi za sistem nevarnimi osebami (družina Strniša, Ladislav Kiauta, Žarko Petan), emigracije (Kajetan Gantar), domnevne povezanosti z Nemci, predvsem tisti, ki so bili v nacističnih taboriščih ali so delovali kot domobranci (Lovrenčič kot ravnatelj gimnazije v Gorici; Premru, Ludvik Mrzel, Igor Torkar kot taboriščniki; Jakob Savinšek, Franc Pediček, Andrej Hieng, Mirko Zupančič, Pavel Kogej, Marko Kremžar kot domobranci; Karel Mauser kot bogoslovec in sin kočevskega Nemca, Lojze Kovačič), zaradi informbiroja (Vinko Möderndorfer st., Vladimir Premru, Milena Mohorič, Milica Ostrovska, Cvetko Zagorski, Oleg Križanovskij), zaprti so bili tudi kritiki pravnega sistema (Ljuba Prenner), avtorji političnih šal in

kritičnih izjav (Vitomil Zupan, Dušan Pirjevec, Joža Javoršek, Dane Zajc, Rado Bordon – član TIGR-a), Jureta Detelo pa so leta 1978 zaprli za šest dni zaradi neplačane kazni in kongresa Zveze komunistov. V knjigi pogrešam še pesnika Antona Vodnika, želim pa si tudi omembe slovenskih literatov, ki so bili v tem času v drugih zaporih, npr. Ciril Zlobec, Lojze Krakar, Lovro Kuhar, komunisti so kot tujega vohuna obtožili celo Cirila Kosmača in ga odstavili z uredniškega mesta Slovenskega poročevalca.

(6) V zadnji skupini je vredno omeniti še tiste, ki jim je oblast omejila javno kulturno delovanje ali so bili podvrženi državni cenzuri, npr. Gustav Strniša, Joža Lovrenčič, Velikonja, Rehar, Zupan, Rožanc, Lojze Kovačič. Tako za sodelavce *Revije 57* kot njene naslednice *Perspektive* (Kermauner, Smole, Šeligo, Strniša, Taufer, Zajc, Kovačič) je bila značilna kritika tedanjega režima. Lah v knjigi ne omenja prepovedi uprizorjanja njihovih dramskih iger ali prepovedi Rožančeve drame *Topla greda*, ki kritizira socialistično kmetijstvo. Slednjega je kritiziral tudi politik Pučnik, ki je bil izgnan iz države. V knjigi je omenjena popolna prepoved del Velikonje in Lovrenčiča ter omejeno izdajanje tekstov Vitomila Zupana. Naj dodam, da je bil prepovedan tudi film *Nasvidenje* v naslednji vojni, posnet po njegovi knjigi *Menuet za*

kitaro. Oblasti pač ni bila vseč pretirana natančnost opisovanja razmer v partizanskih enotah (npr. bolhe).

Na koncu sledi še izčrpna študija *Rojstvo nasilja* iz duha utopije dr. Marjana Dolgana, upokojenega znanstvenega svetnika Inštituta za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU. V njej iz zgodovinskega stališča razlaga vzroke za preganjanje slovenskih književnikov med letoma 1945 in 1990. Da bralec njegove študije ob branju ne bo zmeden, naj na začetku opozorim na napačno navajanje zgodovinskega imena držav, ki smo jim Slovenci pripadali med letoma 1918 in 1990: Država Slovencev, Hrvatov in Srbov je nastala 29. oktobra 1918, Kraljevina Srbov, Hrvatov in Slovencev pa 1. decembra 1918. Leta 1929 jo nasledila Kraljevina Jugoslavija, ki je bila po drugi svetovni vojni, 29. novembra 1945, preimenovana v Federativno ljudsko republiko Jugoslavijo. Ta je bila nato s sprejetjem nove ustave, 7. aprila 1963, preimenovana v Socialistično federativno republiko Jugoslavijo. Dr. Dolgan v študiji omenja indeks prepovedanih knjig, ki ga je leta 1945 podpisal minister za prosveto Ferdo Kozak. Na našem ozemlju taka cenzura ni bila nič novega, saj so obstajali taki indeksi (*Index librorum prohibitorum*) že vse od papeža Pavla IV. (1559) do Drugega vatikanskega koncila (1965), cerkvenim pa so se v drugi polovici 18. stoletja pridružili še državni indeksi.





Na seznamu so se znašla protestantska, teološko problematična, politična, okultistična, erotična, filozofska in zgodovinska dela, ki niso bila v skladu z ideologijo države ali Cerkve. Na komunističnem indeksu pa so se znašla dela, ki naj bi bila nasprotna narodno-osvobodilni borbi, odklanjala novi socialni red, širila versko nestrpnost, popolna prepoved pa je veljala za profašistično usmerjene avtorje. Knjig niso izločali iz učiteljskih knjižnic. Prepovedane so bile teme o dogajanju med in po drugi svetovni vojni. Kateri slovenski literati so se znašli na indeksu prepovedanih knjig? To so bili predvsem tisti, ki so po vojni emigrirali ali bili med vojno nasprotniki osvobodilnega gibanja (Zorko Simčič, Jože Krivec, Stanko Kociper, Mirko Javornik, Tine Debeljak, Vinko Beličič), so med vojno padli v vojaških enotah okupatorja (Balantič) ali bili ubiti po vojni (Velikonja). Leta 1952 je bil »prisilno upokojen« tudi pesnik Edvard Kocbek, Agitprop pa je ukinil tudi vse predvojne založbe, razen Družbe sv. Mohorja (Gabrič 2008).

Marjan Dolgan izpostavi tudi, da je bila edina veljavna literarna smer takrat so-crealizem in tudi napredni

socialni realizem. Poudari, da se je »precej književnikov /.../ partizanom pridružilo iz patriotizma in z željo, da bodo v svojih delih ohranjali slovensko besedo, ki ji je okupator pretil z uničenjem« (Dolgan 2017, 199). Zato niso bili navdušeni nad obveznimi določili pisanja besedil. Glavni ideolog socrealistične poezije pri nas je bil Boris Ziherl. Zato tudi niso bili sprejeti pesniki ekspresionizma, kot so npr. Anton Vodnik, ki je dobival negativne kritike, Joža Lovrenčič, katerega knjige so izločili iz knjižnic, ter Božo Vodušek in Miran Jarc. Kritizirali so tudi intimistične pesnike, npr. Ado Škerl, vendar se je ta smer uveljavila leta 1953 s Pesmimi štirih. Glavni pesniki graditeljske socrealistične poezije pri nas so bili številni pesniki, npr. Oton Župančič, Lojze Krakar, Lili Novy, Menart, Minatti, najdemo pa jo predvsem v Mladinski reviji. Nekoliko poenostavljena je domneva dr. Dolgana, da je France Kidrič, ustanovitelj Inštituta za literaturo, dobil predsedniško mesto SAZU zaradi svojega sina Borisa Kidriča, enega od ustanoviteljev Komunistične partije Slovenije. Kidrič je namreč pred dosego tega častitljivega mesta prav tako opravljal

vidne funkcije v slovenskem visokošolskem in znanstvenem prostoru: bil je dekan Filozofske fakultete, rektor ljubljanske univerze, eden od ustanoviteljev Znanstvenega društva za humanistične vede v Ljubljani ter Akademije znanosti in umetnosti.

Knjiga Slovenski književniki in književnice v komunističnih zaporih nam prikazuje, kakšne so bile razmere v slovenskem prostoru v času komunizma in kakšne možnosti so imeli za svoje delovanje književniki kot vidni predstavniki intelektualcev. Ker je v tem sistemu veljala cenzura tiska, lahko predvsem mi, mlajši državljani Slovenije, še le v zadnjih dvajsetih letih prebiramo literarna dela s tematiko o med- in povojnih pobojih, npr. Tone Perčič, In ti boš meni ponoči trkal na vrata (1998); Drago Jančar: To noč sem jo videl (2010); Vinko Möderndorfer: Pokrajina št. 2 (1998), Druga preteklost (2017).

Literatura

Aleš Gabrič, 2008, Cenzura v Sloveniji po drugi svetovni vojni: od komunističnega Index librorum prohibitorum do ukinitve verbalnega delikta. **Primerjalna književnost** 31.

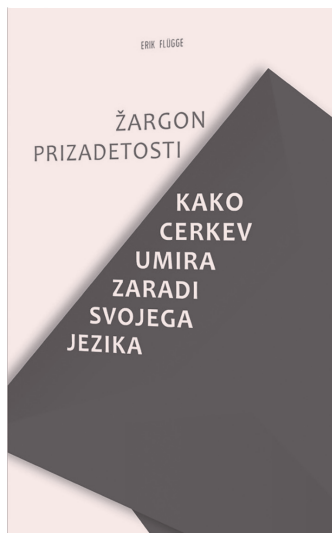
Andrijan Lah, 2017, Slovenski književniki in književnice v komunističnih zaporih. Ljubljana: Družina.

Nina Ditmajer





KAKO NAJ BI PRIDIGALI V 21. STOLETJU?: ERIK FLÜGGE, ŽARGON PRIZADETOSTI: KAKO CERKEV UMIRA ZARADI SVOJEGA JEZIKA



Pridiga je že od začetkov krščanstva ena pomembnejših zvrsti za predajanje verskih resnic in spodbujanje vernikov, kot je njeno nalogo opisal sv. Avguštín. Prav pridiganje je bilo v ospredju številnih reformnih procesov znotraj Cerkve, npr. z novimi redovi dominikancev in frančiškanov v 13. stoletju ali med katoliško prenovo po Tridentinskem koncilu. Tudi danes se zdi, da se brez prenovne pridiganja ne bo dalo doseči sodobnega človeka v njegovem življenju in s tem prenoviti Cerkve, pa tudi sodobne družbe ne.

Tega vprašanja se je lotil tudi Erik Flügge, strokovnjak

za komunikacijo, ki svetuje tudi najvišjim nemškimi politikom. Njegova knjiga je nastala kot miselno potovanje, ki ga je opravil po objavi kritičnega bloga o neučinkovitosti sodobnega pridiganja v cerkvah. Na blog so se odzvali številni teologi, duhovniki in laiki; rezultat je bilo iskanje učinkovite, sodobne pridige. Če se vam je že kdaj zgodilo, da ste se med mašo izgubili po treh stavkih pridige, potem razumete poanto njegove kritike. Način govorjenja v cerkvi se tako razlikuje od govornice izven nje, da je postalo preprosto nerazumljivo. Ponavljanje fraz, ki so izgubile ostrino, psihologizmi, posebna intonacija in pretirano uprizarjanje – to je le nekaj stvari, ki delajo pridige težko poslušljive. Erik zato daje nasvet, naj duhovniki govorijo tako kot takrat, ko se s kom pogovarjajo ob pivu. Takrat so razumljivi, predvsem pa pristni. Vendar je avtor kmalu ugotovil, da se ne more ustaviti samo pri kritiki. Kako pa naj govorimo, da ne zapademo v odmaknjenost od sveta ali v banalnost?

Najprej je treba stopiti čez naše notranje ovire. Avtor opaža, da 'razvezan jezik' ovira predvsem strah: odkrito izražanje stališč v Cerkvi te lahko spravi v težave. Nejasnost je tako velikokrat umik pred obsojanjem ali zamero ene ali druge struje znotraj katolištva. Zato pa se izgubi tudi pristnost, saj duhovniki v pridige ne vpletejo svojih

lastnih misli, svoje osebnosti. Dobra pridiga bi morala poslušalce zbuditi, ne glede na to, ali se z njo strinjajo ali ne; tako pa z ohranjanjem 'politične korektnosti' ne vznemirijo nikogar, a tudi nikogar ne nagovorijo.

Avtor ponuja štiri izhodišča za dobro pridigo. 1. Življenjskost: govoriti o tem, kar v tem trenutku zadeva poslušalce, o čemer v tem času razmišljajo, o tem, kar odmeva v družbi. 2. Močna čustva: če vpletemo sebe, svoje čutenje, se morajo poslušalci do tega opredeliti, hkrati pa govornika vzamejo resno. 3. Poanta: neposredno izražanje, brez ovinkarjenja z neštetimi zgledi, primerjavami in nepotrebnimi zgodbami. 4. Teološka vsebina: nujno potrebna je teološka utemeljitev, ne le osebna perspektiva, kar ne gre brez temeljitega poznavanja vsebine.

Toda še vedno ostaja vprašanje, ali lahko še tako dobra pridiga ustvari kako dejansko spremembo. Lahko doseže človeka, ki morda tako kot avtor živi hitro, dejavno življenje, nima družine, ima povsem posvetno družbo, živi v velemestu, je v veliki meri ločen od tradicije in je njegova vera skrajno individualizirana? Ali ni Cerkve takih že odpisala, ker so za njeno sporočilo zaprti, nedosegljivi? In ali se potem splača truditi se s pridigo za tisto manjšino, ki redno obiskuje nedeljsko mašo? Prepričevati že prepričane? Avtor opisuje izkušnjo, ko ga





je nek mož ustavil na cesti in ga vprašal, če ve, da ga Jezus ljubi. Nenadejano vprašanje sredi vsakdanjega hitenja ga je prisililo k razmišljanju, še več, sprožilo je njegov čustven odziv.

Tudi Cerkev lahko torej doseže sodobnega človeka, le stopiti mora k njemu in spregovoriti pravo besedo na pravem mestu. Pri tem avtor svari tako pred pretirano, 'vtrčevsko' popreproščenostjo, kot pred akademsko vzvišenostjo; pridiga mora biti zahtevna do poslušalca in se ne zadovoljiti s površinskostjo, toda na razumljiv in dostopen način. Dobra pridiga se približa ljudem, jih nagovori v njihovem življenju. Materialistično naravnane človeka tako nagovori v njegovem materializmu – ne z očitanjem, ampak z zgledom odrekanja. Hitečega človeka nagovori v njegovem hitenju, s preusmeritvijo pozornosti na zares pomembne stvari. Za vse to pa je potrebna bližina – najprej bližina pridigarja pa tudi bližina občestva, ki živi kot resnična skupnost in ne kot naključni zbor

posameznikov, ki bodo eno uro na teden preživel v cerkvi. Avtor po svojih izkušnjah razlikuje Cerkev 'na Vi' in Cerkev 'na ti' – samo slednja lahko postane vir smisla v sodobnem svetu.

Prav izkušnja občestva, toplega in radostnega notranjega življenja Cerkve, vliva avtorju upanje. Ta stran Cerkve se nikoli ne pojavi v medijih, saj jo težko posredujemo navzven. Zato je potrebno v njej rehabilitirati pojem 'zunanjega videza', predstavljanja v svetu, da bo njeno notranje življenje vidno tudi navzven. Eden od načinov tega izžarevanja navzven pa predstavlja prav pridiganje. Avtor je prav preko razmišljanja o pridigi na nek način ponovno našel svojo Cerkev.

Kaj pa mi? Lahko ugovarjamo, da je to samo delen pogled na oznanjevanje v Cerkvi, da gre za posameznikovo izkušnjo brez vrednosti za širšo skupnost. Mnogi poslušalci pridig morda od njih ne pričakujejo izziva, pretresa ali prebujenja, ampak pričakujejo predvsem posredovanje

verskih resnic ali utrditev svoje vere. Mnogi mladi, ki so v cerkvi samo zaradi ljubega miru doma, pridige ne bi poslušali, četudi bi govoril novi Janez Zlatousti. Izkoreninjeni posamezniki v velikih evropskih velemestih, ki slučajno kdaj zaidejo v cerkev, ker so v mladosti tam doživeli kak lep duhovni vikend, morda niso tako pomembna publika, da bi morali zaradi njih spreminjati način in vsebino oznanjevanja. Ali pač? Evropski ali širše zahodni svet postaja ogromno misijonsko območje, kjer med seboj tekmujejo 'ponudniki smisla'. Med njimi je tudi Katoliška cerkev. Brez prilagoditve oznanjevanja, brez sprememb v pridiganju bo v tekmi že vnaprej prepustila zmago drugim. Vzorci razmišljanja in obnašanja zahodnih velemest pa postajajo globalni in vaško okolje ni več samodejna zaščita pred njihovimi 'škodljivimi vplivi'. Zato gre pravzaprav za globalno tekmo. Pridiga je v njej močno orožje, le prav jo moramo uporabiti.

Rok Blažič



