

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

Letnik 70
Leto 2010

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2010

Acta Theologica Sloveniae

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

Znanstvena knjižnica TEOF

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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 289 Franc Card. Rode**, Les constitutions dans la vie religieuse aujourd'hui
Konstitucije v redovnem življenju danes
Constitutions in Religious Life Today
- 301 Heinz-Meinolf Stamm**, Das Gelübde der Keuschheit in den Generalkonstitutionen des Minderbrüderordens
Zaobljuba čistosti v Generalnih konstitucijah minoritskega reda
Vow of Chastity in the General Constitutions of the Order of Friars Minor Conventual
- 309 Viktor Papež**, Klavzura kot temeljna razsežnost Bogu posvečenega življenja
Enclosure as Basic Dimension of Consecrated Life
- 321 Priamo Etzi**, »Il nostro chiostro è il mondo«: dalla precarietà insediativa del XIII secolo all'odierna itineranza francescana (tra memoria, attualità e »profezia«)
»Naš samostan je ves svet«: od naselitvene nestalnosti v 13. stoletju do današnjega frančiškanskega potujočega delovanja. Med spominom, sedanjostjo in »prerokbo«
»Our Friary is the World«: from the Precariousness of Settlement in 13th Century to the Present Franciscan Itinerancy. Between Memory, Current Situation and »Prophecy«
- 341 Borut Košir, Andrej Naglič**, Odgovornost katoliške Cerkve za dejanja duhovnikov in redovnikov
Responsibility of Catholic Church for the Deeds of Priests and Religious
- 351 Janez Juhant, Vojko Strahovnik**, Pristno delovanje je vzajemnost in sodelovanje
Genuine Action is Mutuality and Cooperation
- 365 Roman Globokar**, Pokoncilsko iskanje specifičnosti krščanske etike
Post-Vatican II Search for Specific Christian Ethics
- 379 Stanislav Južnič**, Študij in znanost Ivana Dizma Florjančiča
Studies and Science of Ivan Dizma Florjančič
- 391 Slavko Krajnc**, Inkulturacija rimskega pogrebne obrednika iz leta 1970 v tretji (2006) in četrti (2010) izdaji slovenskega pogrebne obreda
Inculturation of Roman Order of Christian Funerals of 1970 in the Third (2006) and Fourth (2010) Editions of the Slovenian Order of Funerals
- 405 Jozef Stala**, Lehrpläne und Schulbücher für den Religionsunterricht an den Staatlichen Grundschulen in Polen
Učni načrti in učbeniki za verski pouk na državnih osnovnih šolah na Poljskem
Programmes and Textbooks for Religious Education in State Primary Schools in Poland
- 415 Tatjana Rožič, Matej Torkar, Tomaž Erzar, Katarina Kompan Erzar**, Kako sva se spoznala: dinamika sramu in ranljivosti v partnerskih odnosih in terapevtski potencial vpogleda v vzajemno afektivno dinamiko
How We Met: Dynamics of Shame and Vulnerability in Intimate Relationships and Therapeutic Potential of Insight into Mutual Affective Dynamics

POROČILI / REPORTS

- 431 Ana Martinjak**, Mednarodna konferenca Miroljubni in trajnostni dialog po sebičnem prometeju (Celje, 4.–7. november 2010)
- 434 Andrej Saje**, Pravniški simpozij na temo država in Cerkev: Različnost religij v svetovnonazorsko nevtralni pravni državi (Seggau, 8.–9. aprila 2010)

OCENE / REVIEWS

- 437 Taylor, Charles**, A Secular Age (**Mari Jože Osredkar**)
- 439 Marschütz, Gerhard**, Theologisch ethisch nachdenken, zv. 1, Grundlagen (**Roman Globokar**)
- 443 Valenčič, Rafko**, ur., Dr. Janez Jenko, prvi škof obnovljene koprške škofije (**Bogdan Kolar**)
- 444 Hofer, Marcel**, Explique-moi la mort: guide pour accompagner l'enfant en famille et en catéchèse (**Janez Vodičar**)

NOVA DOKTORJA ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- 449 Brigita Perše**, Slovenska katoliška župnija na prehodu iz 2. v 3. tisočletje (**Peter Kvaternik**)
- 452 Franc Zorec**, Petdeset let župnijske kateheze na Slovenskem (1953–2003), njena srednjeevropska primerljivost in smernice za njen nadaljnji razvoj (**Ivan Rojnik**)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 452 Navodila sodelavcem**

Sodelavci te številke

- prof. dr. Tomaž Erzar** za psihologijo in sociologijo religije, TEOF UL in Frančiškanski družinski inštitut
naslov: Prešernov trg 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *tomaz.erzar@guest.arnes.si*
- prof. dr. Priamo Etzi** za cerkveno pravo, Facoltà di Diritto Canonico, Pontificia Università Antonianum, Rim
naslov: Via Merulana, 124, IT – 00185 Rim
e-pošta: *etzi.pri@libero.it*
- doc. dr. Roman Globokar** za moralno in duhovno teologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *roman.globokar@guest.arnes.si*
- prof. dr. Christian Gostecnik** za psihologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *christian.gostecnik@guest.arnes.si*
- prof. dr. Janez Juhant** za filozofijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *janez.juhant@guest.arnes.si*
- prof. dr. Stanislav Južnič** dr. zgod. in dipl. ing. fizike, Oddelek za zgodovino znanosti, Univerza v Oklahomi
naslov: 601 Elm, 625 Norman OK 73019-3106, ZDA
e-pošta: *stanislav.juznic-1@ou.edu*
- prof. dr. Bogdan Kolar** za zgodovino Cerkev, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- doc. dr. Katarina Kompan Erzar** za psihologijo in sociologijo religije, TEOF UL in Frančiškanski družinski inštitut
naslov: Prešernov trg 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *lia-katarina.kompan@guest.arnes.si*
- prof. dr. Borut Košir** za cerkveno pravo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *borut.kosir@teof.uni-lj.si*
- prof. dr. Slavko Krajnc** za liturgiko, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *slavko.krajnc1@guest.arnes.si*
- doc. dr. Peter Kvaternik** za pastoralno teologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *peter.kvaternik@rkc.si*
- Ana Martinjak** univ. dipl. teolog; mlada raziskovalka, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *ana.martinjak85@gmail.com*
- mag. Andrej Naglič** mag. prava
naslov: Dolničarjeva 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *andrej.naglic@rkc.si*
- doc. dr. Mari Jože Osredkar** za religiologijo in religijsko antropologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *mari.osredkar.ofm@siol.net*
- prof. emer. dr. Viktor Papež** za cerkveno pravo, Pontificia Universitas Antonianum, Rim
naslov: Kuzmičeva 6, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *viktor.papez@ofm.si*

- dr. Franc kard. Rode, prefekt** dr. teologije; Kongregacija za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja
naslov: Piazza Pio XII, 3, IT – 00193 Roma
- prof. emer. dr. Ivan Rojnik** za pedagogiko, TEOF UL
naslov: Vuhred 137, SI – 2365 Vuhred
e-pošta: *ivan.rojnik@guest.arnes.si*
- asist. Tatjana Rožič** Katedra za psihologijo in sociologijo religije, TEOF UL
naslov: Prešernov trg 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *tatjana.rozic@guest.arnes.si*
- doc. dr. Andrej Saje** za cerkveno pravo, TEOF UL
naslov: Dolničarjeva 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *andrej.saje@rkc.si*
- doc. dr. Jozef Stala** za pedagogiko in katehetiko,
Pontifical University of John Paul II
naslov: Plac Ojca Swietego Jana Pawla II Nr 1,
PL – 33-100 Tarnow
e-pošta: *jozefstala@poczta.onet.pl*
- prof. emer. dr. Heinz-Meinolf Stamm** za cerkveno pravo, Pontificia Universitas Antonianum
in Pontificia Universitas Lateranensis, Rim
naslov: Franziskanerkloster, Westernstr. 19,
D – 33098 Paderborn
e-pošta: *hmstamm@yahoo.com*
- doc. dr. Vojko Strahovnik** za filozofijo, Fakulteta za državne in evropske študije
naslov: Predoslje 39, SI – 4000 Kranj
e-pošta: *vojko.strahovnik@gmail.com*
- Matej Torkar** Zavod Namen
naslov: Trdinova 7, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *zavod.namen@gmail.com*
- doc. dr. Janez Vodičar** za didaktiko in pedagogiko religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *janez.vodicar@guest.arnes.si*

FRANCISCUS S.R.E. CARDINALIS RODE
VVLT REPETITQVE EXPRESSE EXPERTE
STARE ET CONSTARE
PRO PATRIA SLOVENIA
ANNO SACERDOTII SVI AVREI

Ob petdesetletnici mašniškega posvečenja
kardinalu dr. Francu Rodetu –
prefektu Kongregacije za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja,
nekdanjemu uredniku Bogoslovnega vestnika –
posvečata Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in Uredništvo Bogoslovnega vestnika

Razprave
 Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (vabljeni predavanja) (1.06)
 BV 70 (2010) 3, 289-299
 UDK: 27-788
 Prejeto: 6/2010

Franc Card. Rodé

Les constitutions dans la vie religieuse aujourd'hui

Résumé: Les Constitutions sont un livre à tenir avec soi, à relire sans cesse parce que chez elles, ce n'est pas une histoire déjà connue que l'on trouve, mais un projet de vie, un appel divin, qui renaît chaque matin, et dont la pleine réalisation exige un chemin de fidélité à Dieu et aux hommes durant tout le cheminement. En effet, c'est en observant leurs Constitutions que les religieux persévèrent dans la communion avec l'Église et offrent au monde un témoignage de vie évangélique.

Mots clés : Constitutions, Constitutiones Narbonensi, vie consacrée, vie religieuse, l'Ordre des Frères Mineurs Conventuels, Concile Vatican II

Povzetek: **Konstitucije v redovnem življenju danes**

Konstitucije so knjiga, ki spremlja življenje redovnika ali redovnice. V njih ne najde le že znane zgodovine, ampak so življenjski projekt, božji klic, ki se vrača vsak dan na novo in se polnoma uresničuje le na poti zvestobe Bogu in ljudem. Samo z izpolnjevanjem Konstitucij ostaja redovnik/redovnica v občestvu s Cerkvijo in svetu pričuje za evangeljsko življenje.

Ključne besede: Konstitucije, Constitutiones Narbonensi, posvečeno življenje, redovništvo, minoritski red, 2. vatikanski cerkveni zbor

Abstract: **Constitutions in Religious Life Today**

The Constitutions are a book to accompany the daily life of any religious. They do not just contain known history, but are a project of life, a divine call that is renewed every morning and can only be completely carried out by following the path of being faithful to God and to the people. By observing their Constitutions, religious remain in communion with the Church and bear witness of evangelical life in the world.

Key words: Constitutions, Constitutiones Narbonenses, consecrated life, religious life, Order of Friars Minor Conventual, II Vatican Council

»... il apparaît aujourd'hui nécessaire pour tous les Instituts de *renouveler leur considération de la Règle*, parce que, dans cette dernière et dans les constitutions, un itinéraire est tracé pour la *sequela Christi*, correspondant à un charisme propre authentifié par l'Église.»

(Jean-Paul II, *Vita Consecrata*, 37)

1. Introduction

Chers frères et sœurs, je vous partage ma joie de me trouver parmi vous, à l'occasion de la commémoration du 750^{ème} anniversaire de la célébration du Chapitre général de Narbonne de 1260.¹ Au cours de celui-ci, les normes préparées lors du Chapitre général de 1239 furent réorganisées et complétées, sous la ferme direction de Saint Bonaventure. Elles furent fixées dans un corps organique de lois qui prit le nom de *Constitutiones Narbonensi*. Plusieurs fois mises à jour et enrichies d'autres statuts et actes capitulaires, les Constitutions Narbonnaises ont marqué les différentes étapes du développement que connut l'Ordre franciscain, spécialement dans les premiers siècles de sa longue histoire.

La célébration de ce jour ne constitue pas seulement un événement commémoratif d'une valeur historique et spirituelle indéniable pour l'Ordre des Frères Mineurs Conventuels. Elle se présente, pour nous tous, comme une occasion propice pour réfléchir sur l'importance et la valeur des Règles et des Constitutions²

¹ Cette intervention a été présentée par Son Eminence le Cardinal Franc Rodé, C.M., Préfet de la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de Vie apostolique, à Narbonne, le 12 avril 2010, à la conférence consacrée au 750^{ème} anniversaire des Constitutions de Narbonne (1260–2010).

² Tout en étant conscient des différences existant entre Règle et Constitutions, au cours de cette présente intervention, nous emploierons par commodité l'expression Constitutions, ainsi que l'indique le Code en vigueur. Le terme et la notion de Règle se réfère de façon plus particulière à la vie monastique, née en Orient à la fin du III^{ème} siècle. Quand les Pères de l'Église de l'Empire romain d'Occident en parlent dans leurs écrits, ils utilisent à ce sujet le terme *regula*, tant au singulier qu'au pluriel, sans que pour eux cela traduise nécessairement le terme *canon*. Jean Cassien, dans ses *Institutiones*, au début du V^{ème} siècle, utilise le terme *regula*, dans le sens de « mode de vie des moines ». Pendant les premiers siècles, tel est le sens qui prévaudra : *regula* signifie « idéal de vie », sans en donner de définition particulière. Ce n'est que dans un second temps, avec la référence aux paroles et écrits laissés à leurs disciples par les maîtres spirituels du monachisme antique, que le mot *regula* en viendra à définir non tant l'idéal de vie du moine que l'ensemble des normes, spirituelles ou pratiques, relatives aux obligations de la vie monastique. Le canon 13 du Concile de Latran IV (1215), en obligeant tous les nouveaux Ordres fondés au cours du XII^{ème} siècle à prendre une des quatre Règles approuvées, ajoutera la Règle de Saint François à celles de Saint Basile, Saint Augustin et Saint Benoît. Le mot *Constitutiones* est emprunté au langage du droit romain et entré dans l'usage ecclésiastique comme synonyme de loi générale écrite en référence à des limites sectorielles définies, comme les diocèses, les instituts religieux, les chapitres, etc. Il entre dans l'usage à partir des XII^{ème} et XIII^{ème} siècles, avec une signification qui ira en se technicisant toujours plus. Si, dans les Ordres antiques (bénédictins, augustins, franciscains, etc), Règle et Constitutions sont profondément distincts, dans ceux qui sont nés après le Concile de

dans la vie de chaque Institut et, de façon plus générale, pour la vie religieuse aujourd'hui.

Dans le contexte actuel, dans lequel la vie consacrée, en particulier en Occident, montre des signes de fragilité qui ne sont pas dus seulement au vieillissement et à la diminution des vocations, il » apparaît aujourd'hui nécessaire pour tous les Instituts de *renouveler la considération de la Règle*«. Il ne peut y avoir, en fait, un authentique renouvellement de la vie et de l'apostolat des Instituts sans passer par une attention renouvelée aux Constitutions. Outre la garantie d'un itinéraire particulier de *sequela Christi*, »correspondant à un charisme propre authentifié par l'Église«, seules les Constitutions peuvent »donner aux personnes consacrées des critères sûrs pour chercher les formes appropriées d'un témoignage qui réponde aux exigences de l'époque sans s'éloigner de l'inspiration initiale« (VC 37).

L'Église demande constamment aux consacrés de se laisser saisir, avec un élan toujours nouveau, par leur mission propre de sainteté et de témoignage, afin que l'amour de Dieu soit rendu visible pour le monde. Cette invitation se transforme en un puissant appel à vivre les Constitutions avec une plus grande conscience et fidélité, de façon à »retrouver avec courage l'esprit entreprenant, l'inventivité et la sainteté des fondateurs et fondatrices, en réponse aux signes des temps qui apparaissent dans le monde actuel« (VC 37).

Nous savons comment s'est approfondie, à partir du Concile Vatican II, la conviction du caractère de médiation des Constitutions au regard de l'Évangile, norme fondamentale de la vie religieuse³. Il faut cependant se demander dans quelle mesure cette conviction est enracinée aujourd'hui dans le cœur des consacrés. Sont-ils réellement convaincu que les Constitutions sont une voie évangélique privilégiée à travers laquelle ils rencontrent le Christ et qu'ils lui sont fidèles en suivant l'intuition particulière donnée par l'Esprit aux Fondateurs ?

Il s'agit d'une question fondamentale et toute autre qu'attendue. Dans les meilleurs des cas, quand elles ne sont pas carrément l'objet d'un préjugé antijuridique diffus, les normes constitutionnelles trouvent considération surtout du point de vue sociologique. Les Constitutions, dans la pratique, sont souvent considérées

Latran IV et spécialement à l'époque moderne, les Constitutions comprennent le droit constitutif et spécifique de l'Institut. Dans les plus récents d'entre eux, en particulier dans les Instituts religieux apostoliques (XIX^eme, XX^eme siècles), le terme »Constitutions« devient d'usage universel et indique la législation propre de l'Institut. Le terme »Règle«, quant à lui, est réservé à la législation fondamentale des Ordres antiques (ainsi en est-il dans le Code de 1917). Le Code en vigueur, pour sa part, emploie les termes »code fondamental ou constitutions« (c. 587). Dans l'usage actuel, les deux termes sont parfois utilisés ensemble : »Règle et Constitutions«. Dans ce cas, Règle indique le plus souvent un texte écrit du fondateur qui est conservé à la lettre ou une des grandes Règles antiques (par exemple, la Règle de Saint François), assumée et accueillie comme telle par l'Église et considérée comme immuable, alors que les Constitutions indiquent un document qui contient les normes fondamentales relatives à la vie, au gouvernement et à la discipline des membres, en dépendance de la Règle.

³ Saint François était profondément convaincu de cette vérité : »... le Très-Haut lui-même me révéla que je devais vivre selon le Saint Évangile« (2^e Testament (1226), 14, dans: François d'Assise 1979). Comment ne pas se rappeler le trouble vécu par François à la fin de sa vie, à la pensée d'écrire une Règle pour son Ordre, analogue à celles en vigueur dans les autres Ordres ? Il est écrit qu'il aurait dit : »Fratelli, fratelli miei, Dio mi ha chiamato a camminare la via della semplicità e me l'ha mostrata. Non voglio quindi che mi nominiate altre regole, né quella di S. Agostino, né quella di S. Bernardo o di S. Benedetto. Il Signore mi ha rivelato essere suo volere che io fossi pazzo nel mondo«. Legenda perugina, 114: FF 1673.

davantage comme des principes fondamentaux de référence, de défense et d'appui pour le groupe, pour l'individu et pour les supérieurs, dans leurs rapports mutuels, que comme normes de nature spirituelle. A de nombreuses occasions, la référence contraignante aux règles communes n'est acceptée que pour assurer un fonctionnement correct et ordonné de la vie du groupe.

Dans un tel contexte, il est plus que jamais nécessaire de réaffirmer l'importance, la valeur et la centralité des Constitutions pour la vie des Instituts et des personnes consacrées.

2. Importance, valeur et centralité des Constitutions dans la vie des Instituts

Les Constitutions, comme nous le savons, ont une valeur et une signification fondamentales dans la vie des Instituts, parce qu'elles trouvent leur source dans l'inspiration que l'Esprit Saint a confié aux fondateurs et que l'Eglise a reconnu comme authentique.

A l'origine de chaque Institut, en fait, nous avons un charisme initial, c'est-à-dire l'irruption de l'Esprit sur un homme ou une femme, qui constitue le point de départ, la «parole» particulière avec laquelle ses disciples devront vivre⁴. Au fur et à mesure que le fondateur ou la fondatrice vivent ce don spirituel par lequel ils ont été portés et dans la manière par laquelle ils le cultivent, se dessineront quelques constantes de doctrine, de vie, d'action qui, à un moment déterminé, seront mises par écrit par les fondateurs eux-mêmes ou par d'autres. Il s'agit de la Règle, des Constitutions.

A partir du moment où ces écrits sont approuvés par l'Eglise, ils deviennent normes de vie et critères sûrs d'action pour les membres de l'Institut. Ceux-ci ont ainsi leur parole écrite, à laquelle, en tant qu'expression du charisme et sauvegarde du patrimoine spirituel authentique, ils devront sans cesse revenir pour trouver, dans chaque situation, la volonté de Dieu et leur propre chemin de sainteté.

Cette expression écrite du don spirituel (Règle, Constitutions), en indiquant une relation avec quelque chose de fondamental, se rend dans une certaine mesure indépendante de la personne concrète et de la figure charismatique du fondateur, pour manifester le dessein permanent de Dieu sur un institut religieux. Cela ne signifie pas nécessairement pour autant que le texte constitutionnel ou le code fondamental d'un Institut, avec le passage du temps, ne doive pas être relu et traduit en de nouvelles formulations.

Pour les membres des instituts de vie consacrée, la centralité et la valeur des Constitutions réside en outre dans le fait qu'elles représentent pour eux le chemin concret vers la sainteté et la perfection de la charité auquel doit tendre chaque

⁴ «Vivre selon le Saint Evangile» fut le charisme particulier révélé par le Seigneur à François. Cette intuition fut au fondement de son choix de vie et de celui de ses compagnons. Dans l'Evangile, François a trouvé l'inspiration, l'orientation et le sens, mais, de façon particulière, il a rencontré Dieu lui-même qui l'appela à une «sequela» radicale. Se réjouissant de sa découverte, François a proposé à ses frères l'Evangile comme norme *essentielle* de la fraternité et chemin qui conduit à la vie.

chrétien. Les religieux et religieuses, en répondant à l'appel de Dieu à travers le chemin tracé pour eux par les Constitutions, s'efforcent d'imiter de plus près dans l'Eglise «cette forme de vie que le Fils de Dieu a prise en venant au monde pour faire la volonté du Père et qu'il a proposée aux disciples qui le suivaient» (LG 44).

Quand un religieux fait aujourd'hui sa profession, il dit expressément qu'il veut vivre selon les Constitutions, lesquelles deviennent pour lui un chemin évangélique. Elles sont, en d'autres mots, l'application de l'Evangile dans sa propre vie de tous les jours.

L'Eglise, quand elle exerce sa fonction propre de discernement des charismes et qu'elle approuve les Constitutions⁵, engage sa propre autorité comme interprète de l'Evangile. Les Constitutions, bien évidemment, ne supplantent pas l'Evangile, mais conduisent à lui et aident à comprendre ses exigences. Elles sont l'expression de la façon particulière avec laquelle les fondateurs, sous l'impulsion de l'Esprit Saint, le lurent. Aucun fondateur ne s'est contenté de transmettre à ses disciples une copie de l'Evangile. Même quand un fondateur s'est limité à choisir un certain nombre de passages évangéliques, comme cela fut le cas pour St François d'Assise, nous sommes face à l'Evangile relu à partir d'une inspiration particulière de l'Esprit, correspondant à quelques préoccupations ou inquiétudes concrètes.

Comme l'expose clairement le document *Vita consecrata* (5–12), tous les Instituts ont quelque chose en commun, mais chacun l'incarne et le vit de façon spécifique. Les Constitutions, en tant qu'elles expriment des charismes divers, doivent refléter avec clarté les traits et attitudes de Jésus face à son Père, face aux hommes et face à ce que les consacrés sont appelés, par un don spécial de l'Esprit, à former en eux-mêmes pour imiter leur fondateur. En ce sens, les Constitutions sont quasi une exégèse vivante de l'Evangile et une incarnation du Christ.

Les Constitutions expriment leur valeur dans la mesure où elles sont capables de refléter avec clarté la spiritualité de l'Institut, inspirée par l'Esprit au fondateur comme chemin valide de configuration au Christ pour lui et ses disciples. Une fois approuvées par l'Eglise, elles sont pratiquement élevées à la catégorie de guide spirituel pour tous les membres de l'Institut.

Entendues comme guide d'identification spirituelle, les Constitutions deviennent dans la vie de chacun des membres un guide sûr pour l'oraison. Elles se font rappel de ce que le religieux est et est appelé à être. Et, si être religieux porte «les traits caractéristiques de Jésus, chaste, pauvre et obéissant» (VC 1), c'est-à-dire le fait d'assumer un style de vie caractérisé par la chasteté, la pauvreté, l'obéissance, par la vie fraternelle et la mission, il en résulte que tout cela doit précisément constituer l'objet du dialogue avec Dieu. Par conséquent, si c'est dans la prière que le religieux réaffirme sa volonté décidée que Dieu soit réellement le Seigneur de toute son existence, dans toutes ses dimensions, les Constitutions deviennent le meilleur guide pour ce dialogue et cette rencontre avec Dieu.

⁵ L'approbation des Constitutions et des modifications qui y ont légitimement introduites est de la compétence de l'Evêque pour les Instituts de vie consacrée de droit diocésain (c. 595, §1) et du Saint Siège pour les Instituts de droit pontifical (c. 587, §2 ; voyez également Jean-Paul II, constitution apostolique *Pastor bonus*, art. 105–106).

Ces traits, qui révèlent l'importance, la valeur et la centralité des Constitutions pour la vie de chaque consacré, constituent autant de défis pour les Instituts d'aujourd'hui et en particulier pour les personnes qui y assument une responsabilité de gouvernement. Pour y faire face, il est plus que jamais essentiel d'intensifier les efforts de formation afin de remettre au centre l'étude approfondie du texte des Constitutions. Celle-ci a en effet trop souvent été abandonnée après la grande saison du renouveau conciliaire achevé avec la promulgation du Code de Droit canonique, qui avait vu tous les Instituts, des grands Ordres aux Congrégations plus petites, des Instituts les plus anciens aux plus récents, affronter un chemin de révision, fatigant mais providentiel.

3. Révision des Constitutions à partir du renouveau conciliaire et dans le magistère récent

Le Concile Vatican II a rénové le concept de Constitutions, abandonnant un mode assez partiel et d'ailleurs relativement récent de les comprendre, pour retourner à leur signification première. Avant le Concile Vatican II, en fait, les textes constitutionnels apparaissaient surtout comme une structure juridique bien précise, un code minutieux. Même en conservant certains éléments retenus importants de la tradition de l'Institut, ils ne tendaient pas suffisamment à mettre en évidence la nature théologique du charisme, trop souvent quasi caché sous l'expression réductrice de la «fin» de l'institution.

Le virage provoqué par le Concile Vatican II, avec la volonté expresse de renouveau de la vie religieuse, a touché directement la réélaboration des textes constitutionnels⁶. Le décret *Perfectae Caritatis*, après avoir défini les principes généraux de l'important devoir du renouveau et avoir demandé que la vie, la prière, l'activité, le gouvernement des Instituts soient adaptés aux besoins de l'apostolat, à la culture et aux circonstances, ainsi qu'à la situation réelle des membres, affirmait : «Il faut donc réviser de façon appropriée les constitutions, les 'directoires', les coutumiers, les livres de prières, de cérémonies et autres recueils du même genre, supprimant ce qui est désuet et se conformant aux documents de ce saint Concile». A ce propos, le décret conciliaire prévenait ensuite avec sagesse : «Cependant, l'on se souviendra que l'espoir d'une rénovation doit être mis dans une observance plus consciencieuse de la règle et des constitutions, plutôt que dans la multiplicité des lois». (PC 3c; 4d)

Des directives plus détaillées à propos du travail de révision furent données ensuite par Paul VI dans le motu proprio *Ecclesiae sanctae* de 1966⁷. Tant le déc-

⁶ Sur ce thème, nous renvoyons à l'excellent article de Michel Dortel-Claudot, Révisions des Constitutions dans les Instituts de vie consacrée. L'auteur y procède à une analyse soignée des travaux de révision des Constitutions dans les Instituts au cours de la période 1966–1987.

⁷ Paul VI, lettre apostolique établissant les règles d'application de certains décrets du Concile Vatican II *Ecclesiae sanctae*, 6 août 1966. La seconde partie (II), reprenant certains points du décret conciliaire, consacre quelques articles au travail de révision des Constitutions. Les numéros 12–14 en particulier soulignent que, pour chaque Institut, les lois générales doivent embrasser les principes évangéliques et théologiques et les normes juridiques nécessaires pour définir clairement le caractère, les fins et les

ret *Perfectae caritatis* que le motu proprio *Ecclesiae sanctae*, non seulement recommandaient mais obligeaient les Instituts religieux à célébrer un Chapitre général spécial, précédé d'une ample et libre consultation de tous leurs membres, en vue de la réélaboration des textes constitutionnels selon les critères indiqués. Le document *Ecclesiae sanctae* soulignait que le devoir des Chapitres généraux ne se limitait pas à formuler des lois, mais devait tendre à imprimer un élan de vie spirituelle et apostolique (II, 6. Sur la consultation, cf. II, 4).

Les travaux se sont déroulés non sans incertitudes. Il s'agissait, en fait, des « premières armes » dans la possession de la doctrine conciliaire et de l'étude du patrimoine spirituel de l'Institut. Ce fut une saison pleine d'effervescence, de lumières et d'ombres, avec quelques exagérations (ET 5)⁸. En particulier, le patrimoine spirituel de l'Institut (sources du Fondateur, Règles et Constitutions antiques, écrits variés, etc) fut amplement étudié par les membres des Instituts. Bien qu'elle n'ait pas toujours été accomplie avec les instruments ou méthodes appropriés, cette étude fut très utile à chaque famille religieuse.

Plusieurs instituts qui étaient encore engagés dans le travail de révision pendant la période post-conciliaire, sachant que serait prochainement promulgué le nouveau Code de Droit canonique, retardèrent la demande d'approbation de leurs Constitutions. Ils souhaitaient en effet tenir compte des changements requis par la nouvelle législation ecclésiale. Au cours de l'année pendant laquelle fut promulgué le Code, la Sacrée Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers, affirmait, dans le document *Essential elements*, que de nombreux Instituts, qui vivaient la période d'expérimentation extraordinaire prévue par *Ecclesiae sanctae* étaient « entrés dans une nouvelle phase de leur histoire » (Sacrée Congrégation 1983, 2).

De son côté, le Code de Droit canonique, promulgué en 1983, considère les Constitutions comme expression de la *sequela Christi* propre à chacun des instituts religieux. Recueillant les indications conciliaires, bien qu'en n'utilisant pas le terme charisme, le Code fixe les éléments qui devront nécessairement s'y trouver de façon explicite : la pensée des fondateurs concernant la nature, le but, l'esprit et le caractère de l'institut, ainsi que ses saines traditions (c. 578) ; les règles fondamentales relatives au gouvernement, à la discipline, à l'incorporation et à la formation des membres, ainsi que l'objet propre des liens sacrés (c. 587, §1) ; les éléments spirituels et juridiques pour le développement régulier de l'institut, sans toutefois multiplier les normes sans nécessité (c. 587, §3).

Après une maturation longue, parfois aride, constellée de tentations et d'incertitudes, la quasi totalité des Instituts, avec la promulgation du nouveau Code de Droit canonique, arrivèrent à l'élaboration des derniers textes constitu-

moyens. Les directives de *ES* ont été en partie reprises dans le nouveau CIC, dans les divers paragraphes du c. 587. La décision conciliaire de revoir les constitutions était le résultat d'une réflexion entreprise bien avant Vatican II. Dès 1950 en effet avait été soulignée l'urgente nécessité d'adapter le droit particulier des instituts religieux aux exigences du monde actuel (Dortel-Claudot 1988, 1141).

⁸ Tout en indiquant que certains éléments relatifs aux aspects extérieurs recommandés par les fondateurs pouvaient faire l'objet de modifications, le Pontife déplorait le fait que le changement expérimenté à cette époque dans les nouveaux types de Constitutions et de Règles était parfois trop hardi.

tionnels rénovés ou »définitifs«⁹ d'une nouvelle législation de vie : les Constitutions.

Le travail de révision des Constitutions, dans le contexte plus ample du renouveau de la vie religieuse voulu par le Concile Vatican II, montre clairement que les Constitutions ou le code fondamental ne sont pas considérés comme un ensemble de normes minutieuses, mais plutôt comme un livre de vie dans lequel sont contenues les attitudes que les religieux et religieuses doivent traduire dans leur propre vie et leur travail de chaque jour.

Les nouvelles Constitutions élaborées après le Concile et celles qui prennent forme aujourd'hui nous présentent une norme qui prend sa source dans une solide base biblico-théologique et une compréhension approfondie du charisme de fondation et de la vie elle-même. Il en résulte une loi écrite, non de façon fixe et immuable comme sur des tables de pierre, mais dans la chair du cœur, au service de la vie et donc ouverte aux possibilités d'adaptation et aux progrès.

4. L'engagement pour une référence renouvelée aux Constitutions : quelques points d'attention pour aujourd'hui

Dans les textes actuels des Constitutions, le progrès théologique est sensible. Il est le fruit d'une vingtaine d'années de réflexion et d'expérience (des années '70 aux années '90), enrichies par une meilleure conscience et assimilation du charisme originaire des Instituts. Il faut cependant déplorer une évolution propre à ces dernières décennies et caractérisée par une »certaine marginalisation« subie par les Constitutions par rapport à d'autres thèmes ou projets.

Après les années '90, une fois reçue l'approbation ecclésiale des Constitutions, il semble que l'intérêt des Instituts se soit porté vers d'autres expériences. Pour divers motifs qu'il n'est pas possible d'examiner ici, dans beaucoup d'instituts, tant masculins que féminins, spécialement dans ceux dédiés à la vie apostolique, il a été donné beaucoup d'importance à l'élaboration de Projets communautaires ou pastoraux, autour desquels ont travaillé les Chapitres généraux et les communautés particulières. Il s'agit souvent de Projets répondant à des défis actuels, tels l'engagement pour la justice sociale, pour la paix, pour la sauvegarde de la création, etc. Mais il peut aussi s'agir de questions relatives à la réduction numérique des membres et au manque de vocations, impliquant la nécessité de procéder à des interventions de »restructuration«, appelées le plus souvent projets de revitalisation ou de requalification. Les termes »refondation« ou »renouveau radical« sont également utilisés. Les commissions d'experts produisent des études denses et développées qui absorbent beaucoup de temps et de ressources humaines. Cependant, ces travaux conduisent rarement au renouveau que l'institut avait en vue. On perçoit de façon toujours plus diffuse une fatigue de définitions et de programmations (Posada 2006, 198–200).

⁹ La promulgation du texte définitif des Constitutions, en tant que nouvelles lois de vie, fut précédé, dans presque tous les Instituts de diverses élaborations et approbations »ad experimentum«.

Ayant bien présente la qualité et la consistance de ces problématiques, je tiens à rappeler encore une fois que ces défis »peuvent constituer un puissant appel à approfondir le vécu de la vie consacrée, dont le témoignage est aujourd'hui plus nécessaire que jamais. Il est opportun de rappeler que les saints fondateurs et fondatrices ont su répondre par une créativité charismatique authentique aux défis et aux difficultés de leur temps«. (Congrégation pour les Instituts de Vie consacrée 2002, 13)

Dans ce contexte de fidélité créative en vue d'un renouveau qui reste fidèle à l'inspiration originaire, il faut veiller, comme cela a été rappelé, à demeurer en référence aux Règles et aux Constitutions et à fixer des critères sûrs pour rechercher les formes adéquates d'un témoignage capable de répondre aux exigences actuelles.

La première attention à mettre en acte est donc celle de la fidélité aux Constitutions, parce qu'en elles se trouve le charisme reconnu authentique par l'Église. »Les consacrés trouveront dans les Constitutions l'inspiration et les moyens de promouvoir, tant individuellement que communautairement, la maturité spirituelle et le service apostolique. En observant leurs propres Constitutions, ils persévéreront dans la communion avec l'Église et offriront au monde un témoignage de vie évangélique«. (IX Assemblée générale du synode des évêques de 1994, 26) Cette fidélité passe par l'acceptation des normes constitutionnelles dans leur totalité. Le religieux ne peut les interpréter en prenant ce qui lui plaît et rejetant ce qui peut être moins conforme à ses propres goûts. La gangrène de l'individualisme et d'une liberté mal comprise, si fortement présente à l'intérieur de notre société, s'en prend non seulement aux consciences personnelles mais également aux communautés et Instituts. Cette évolution impose de façon d'autant plus impérieuse une réflexion sur le sens authentique des Constitutions et sur leur valeur fondatrice pour la vie d'un Institut. La culture actuelle occidentale ou postmoderne se caractérise par le culte du pluralisme. Chacun a son propre mode de vivre, ses propres modèles de pensée, des systèmes personnels d'orientation, des modalités d'action différentes. A bien y regarder, ces attitudes ne pas toujours très éloignées de ce qui se vit dans les Instituts religieux. Dans la vie consacrée, en fait, il n'est pas si difficile de trouver des situations, également diffuses, dans lesquelles la Règle et les Constitutions sont considérées comme suspectes, si pas carrément rejetées, au motif qu'elles méconnaîtraient les personnalités individuelles et les point de vue particuliers.

En second lieu, dans le domaine de la formation permanente, il serait opportun de promouvoir une lecture continue et une étude approfondie des Constitutions. Celles-ci ne sont pas un livre quelconque qui, bien qu'important, finit toujours par être oublié sur les étagères d'une bibliothèque. Elles sont un livre à tenir avec soi, à lire toujours, parce qu'en elles se trouve non une histoire déjà connue mais un projet de vie, un appel divin, qui commence chaque matin et dont la pleine réalisation exige un chemin de fidélité à Dieu et aux hommes dans le cours de toute la journée. Dans la mesure où elles sont lues et étudiées continuellement, le religieux pourra y trouver une nouveauté quotidienne qui stimulera une croissance permanente, tant pour son activité que pour son être même.

Il est important, par ailleurs, que la lecture personnelle et communautaire des Constitutions se fasse à la lumière des signes des temps et des changements à l'oeuvre dans l'Eglise et dans le monde. De là la nécessité de ne pas exclure la possibilité de leur mise à jour. La vie consacrée est chaque jour confrontée à des changements toujours plus rapides. Les nouveaux défis du monde actuel exigent que les membres des Instituts s'impliquent davantage et qu'ils recherchent de nouvelles modalités pour affronter les problèmes, à travers le dialogue avec les supérieurs responsables et la communauté. »Les Instituts doivent apprendre l'art de discerner les modalités adéquates pour garder et rendre actuel, dans les diverses situations historiques et culturelles, le patrimoine ecclésial propre et pour évaluer la nécessité de modifier les normes juridiques face aux problèmes nombreux et urgents qui semblent parfois accabler la vie consacrée«. (Sugawara 2009, 689) Donc, chaque Institut peut, selon les besoins et en suivant la procédure prévue, revoir et adapter les normes constitutionnelles, ainsi que les normes particulières, pourvu que soit conservées une compréhension droite et adéquate du charisme de fondation ainsi que les exigences propres des lieux et des temps. Il peut arriver en fait que des Constitutions peu claires ou rédigées sans une suffisante épaisseur théologique et juridique soient causes d'incertitude lorsqu'elles sont confrontées aux influences extérieures et à la multiplication et à la complexité des exigences apostoliques. »L'Eglise souligne surtout un élément important : les normes contenues dans les Constitutions des Instituts de vie consacrée doivent viser toujours la fidélité au patrimoine de l'Institut ; elles doivent en outre être revues opportunément selon les exigences de l'Eglise, universelle et locale, et de la société dans laquelle les Instituts sont appelés à vivre«. (687)

5. Conclusion

En conclusion, les Constitutions, aujourd'hui comme par le passé, sont faites pour être observées dans une fidélité persévérante. Tout religieux, selon sa propre mesure, est garant du charisme du Fondateur, du patrimoine de l'Institut. La force de la Règle et des Constitutions n'est pas dans leur beauté littéraire, même si celle-ci ne doit pas être négligée, mais dans la façon dont elles sont traduites dans la vie de chaque membre et dans celle du Corps tout entier, c'est-à-dire de l'Institut.

Les Constitutions indiquent à chaque consacré comment se configurer au mode de vie du Christ et annoncer son Evangile dans la fidélité au charisme de l'Institut. Sur ce chemin, elles constituent pour lui un guide sûr vers la sainteté et une aide appropriée pour vivre la vocation reçue de Dieu. Les assumer avec foi, en approfondir constamment le contenu et la valeur, tant au niveau personnel que communautaire, les observer avec fidélité et liberté de cœur, tel est l'engagement quotidien auquel chaque consacré ne peut se soustraire.

Sans une telle conscience, une telle intime conviction, le risque est grand de manquer à la parole donnée, mais également de vider de son sens l'adhésion à un projet communautaire partagé et à un chemin commun de sainteté.

Cette conviction nous conduit, à la suite de l'œuvre engagée par le Concile Vatican II en termes de renouveau de la vie religieuse, à réaffirmer la valeur permanente et centrale des Règles et Constitutions. Celles-ci sont le lieu, idéal et réel en même temps, dans lequel est exprimé le charisme originaire d'un Institut afin de conduire au renouveau radical de la vie de ses membres.

Qu'il me soit permis d'achever cet exposé avec les paroles que Saint François (1979, 85) lui-même a laissé à l'Ordre tout entier :

»*Ecoutez, fils du Seigneur, mes frères ;
prêtez l'oreille à mes paroles ;
tendez l'oreille de votre cœur et obéissez à la voix du Fils de Dieu.
Gardez de tout votre cœur ses commandements
et accomplissez parfaitement ses conseils.
Proclamez qu'il est bon ;
tout ce que vous faites, faites-le à sa louange.
Car s'il vous a envoyé dans le monde entier,
c'est pour que, de parole et d'action, vous rendiez témoignage à sa parole
et que vous fassiez savoir à tous qu'il n'y a de tout-puissant que lui.
Persévérez dans la discipline et dans la sainte obéissance ;
ce que vous lui avez promis,
observez-le avec fidélité et générosité.*«

Références

- Concile Vatican II.** 1965. *Lumen gentium* [LG] (21 novembre 1964). AAS 57:5-75.
- . 1966. *Perfectae caritatis* [PC] (28 octobre 1965). AAS 58:702-712.
- Congrégation pour les Instituts de Vie consacrée et les Sociétés de Vie apostolique.** 2002. *Rep partir du Christ : un engagement renouvelé de la vie consacrée au troisième millénaire* [instruction] (19 mai). [Http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents).
- Dortel-Claudot, Michel.** 1988. Révisions des Constitutions dans les Instituts de vie consacrée. In René Latourelle, éd. *Vatican II. Bilan et perspectives vingt-cinq ans après (1962-1987)*. Vol. II. Montréal: Ed. Bellarmin; Paris, Ed. du Cerf.
- François d'Assise.** 1979. *Les Écrits de saint François et de sainte Claire d'Assise*. Paris: Éd. franciscaines.
- Jean-Paul II.** 1988. *Pastor bonus* [PB] (28 juin 1988). AAS 80:841-858.
- . 1996. *Vita Consecrata* [VC] (25.3.1996). AAS 88:377-486.
- Paul VI.** 1966. *Ecclesiae sanctae* [ES] (6 août 1965). AAS 58:757-758.
- . 1971. *Evangelica testificatio* [ET] (29 juin 1971). AAS 63:498-526.
- Posada, Maria Esther.** 2006. Costituzioni: Attenzioni carismatiche. *Sequela Christi* 32/II: 198-200.
- Sacrée Congrégation pour les Religieux et les Instituts Séculiers.** 1983. *Essential Elements in the Church's Teaching on Religious Life as Applied to Institutes Dedicated to Works of the Apostolate* [lettre] (31 mai). [Http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents).
- Sugawara, Yuji.** 2009. Il ruolo delle Costituzioni negli Istituti di vita consacrata (c. 587). *Periodica de re canonica* 98:663-691.



BOGDAN KOLAR

cena
15.00€

MIRABILIA MUNDI
POTOPIS BRATA ODORIKA
IZ FURLANIJE,
ČLANA REDA MANJŠIH BRATOV

ZNANSTVENA KNJIŽNICA 21

Bogdan Kolar
Mirabilia mundi

Potopis brata Odorika iz Furlanije, člana Reda manjših bratov

»Brat Odorik ni bil velik po postavi, zaradi strogega asketskega življenja je imel bled obraz. Na prsi mu je padala dolga brada, ki se je na koncu delila na dvoje, rdečkasta, s sivimi prameni. Bil je svetnik zaradi svojega življenja, bogat zaradi molitve, umirjen v govorjenju, ponižen v vsem, kar je delal.« To je edino poročilo o osebnosti velikega kitajskega misijonarja. Pripisano je dvema rokopisoma, ki vsebujeta njegov potopis o poti na Daljni vzhod. Čeprav so bili nameni njegovega potovanja skoraj izključno misijonarski, je vendarle Relatio, kakor potopis pogostokrat imenujejo, po svoji sporočilnosti veliko bogatejši in zanimiv za različne bralce.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 3, 301-309
 UDK: 27-789.32
 Prejeto: 9/2010

Heinz-Meinolf Stamm

Das Gelübde der Keuschheit in den Generalkonstitutionen des Minderbrüderordens

Zusammenfassung: Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Promulgation des Codex Iuris Canonici erneuerte der Minderbrüderorden auch seine Constitutiones generales. In diesem Artikel geht es darum, dem Sinngehalt des Gelübdes der ehelosen Keuschheit nachzuspüren. Die Bestimmungen der Constitutiones generales basieren auf den Aussagen der Heiligen Schrift, der Kirchenväter, der Ordenstradition, des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Codex Iuris Canonici. Die wichtigsten dieser Texte werden hier vorgetragen. Auf ihrer Grundlage gestaltet sich in Zukunft das Leben der Minderbrüder in eheloser Keuschheit.

Schlüsselwörter: Franziskus von Assisi, Minderbrüderorden, Generalkonstitutionen, Ordensgelübde, Keuschheit

Povzetek: **Zaobljuba čistosti v Generalnih konstitucijah minoritskega reda**

Po drugem vatikanskem koncilu in razglasitvi Zakonika cerkvenega prava je minoritski red obnovil tudi svoje Generalne konstitucije. V tem članku gre za raziskovanje vsebinskega pomena zaobljube čistosti in neporočenosti. Določila Generalnih konstitucij temeljijo na izjavah Svetega pisma, cerkvenih očetov, redovnega izročila, drugega vatikanskega koncila in Zakonika cerkvenega prava. Prikazana so najvažnejša izmed teh besedil. Na njihovi osnovi bo v prihodnosti oblikovano življenje minoritov v čistosti in neporočenosti.

Ključne besede: Frančišek Asiški, red manjših bratov, generalne konstitucije, redovna zaobljuba, čistost

Abstract: **Vow of Chastity in the General Constitutions of the Order of Friars Minor Conventual**

After II Vatican Council and the promulgation of the Code of Canon Law, the Order of Friars Minor Conventual also renewed its General Constitutions. The present article tries to look into the meaning and the content of the vow of celibate chastity. The regulations of the General Constitutions are based on the statements of the Bible, church fathers, tradition of the Order, II Vatican Council and the Code of Canon Law. The most important of these texts are presented. They represent the basis how the life of the Friars Minor Conventual will be formed in celibate chastity in the future.

Key words: Francis of Assisi, Order of Friars Minor Conventual, General Constitutions, religious vow, chastity

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Promulgation des neuen *Codex Iuris Canonici* suchte der Minderbrüderorden, der erneuerten theologischen Sicht des Ordenslebens in seinen Generalkonstitutionen Ausdruck zu verleihen. Die so überarbeiteten Generalkonstitutionen wurden auf dem vom 12. Mai bis 22. Juni 1985 im Protocoenobium S. Mariae Angelorum de Portiuncula tagenden Generalkapitel des Ordens verabschiedet.¹ Am 8. Dezember 1986, dem Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau Maria, wurden sie von der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute gutgeheißen und bestätigt.² Am 17. September 1987, dem Fest der Wundmale des hl. Franziskus, erlangten sie Gesetzeskraft.³

Gemäß der Weisung des Zweiten Vatikanischen Konzils dienen als Basis für die Erneuerung die Aussagen der Heiligen Schrift, der Kirchenväter, der Ordenstradition, des Zweiten Vatikanischen Konzils und des *Codex Iuris Canonici*.

Hier soll dem Sinngehalt des Gelübdes der ehelosen Keuschheit nachgespürt werden.

1. Das Gelübde der ehelosen Keuschheit um des Himmelreiches willen

Die Generalkonstitutionen betonen, dass das Gelübde der ehelosen Keuschheit um des Himmelreiches willen gewählt wird: »Im Gelübde der ehelosen Keuschheit führen die Brüder ‚um des Himmelreiches willen‘ ein eheloses Leben in geistiger und leiblicher Lauterkeit, um so ungeteilten Herzens auf die Sache des Herrn bedacht zu sein und in brüderlichem Leben nach dem Evangelium ‚mit ganzer Anstrengung, mit ganzer Zuneigung, mit ganzem Inneren, mit allen Wünschen und aller Willenskraft Gott den Herrn‘ zu lieben.«⁴

In den Evangelien des Markus (10,2–12) und Matthäus (19,3–9) wird berichtet, wie Jesus mit den Pharisäern in ein Streitgespräch über die Unauflöslichkeit der Ehe verwickelt wird. Die beiden Berichte mit der Antwort Jesu sind nahezu gleichlautend. Aber Matthäus fügt sodann drei Verse (19,10–12) hinzu: »Da sagten die Jünger zu ihm: Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten. Jesus sagte zu ihnen. Nicht alle können dieses Wort erfassen, sondern nur die, denen es gegeben ist. Denn es ist so: Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig, manche sind von den Menschen dazu gemacht, und manche

¹ Die Abstimmung über das Gelübde der ehelosen Keuschheit fand am 14. Juni 1985 in der 36. Sitzung statt. *Acta Capituli Generalis* 1986, 290.

² *Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus* 1987, XVII: »Congregatio pro Religiosis et Institutis saecularibus... vi praesentis decreti Constitutiones Ordinis Fratrum Minorum approbat et confirmat.«

³ *Ordo Fratrum Minorum: Minister generalis* 1987, XIX: »Nos,... praesentis Decreti vigore, Constitutiones generales promulgamus et promulgatas declaramus. Edicimus vero ac iubemus, ut... vim obligandi sortiantur a die 17 mensis Septembris anni 1987.« Cf. etiam Wagner 1987, 3–7.

⁴ *Constitutiones generales Ordinis Fratrum Minorum* 1987, art. 9, § 1: »Castitatis voto fratres, ‚propter Regnum coelorum‘, vitam coelibem in puritate animi et corporis ducunt, ut indiviso corde quae Domini sunt cogitent, et in vita evangelica ac fraterna ‚toto nisu, toto affectu, totis visceribus, totis desideriis et voluntatibus Dominum Deum‘ diligant.«

haben sich selbst dazu gemacht – um des Himmelreiches willen. Wer das erfassen kann, der erfasse es.«

Dieses Herrenwort findet sich nur bei Matthäus. Offensichtlich stand es ursprünglich in einem anderen Zusammenhang, und zwar in einem Streitgespräch Jesu mit den Pharisäern über die neue ehelose Lebensweise der Jünger. Jesus verteidigt die Lebensweise der Jünger. Sie können gar nicht anders, als so zu leben. Das Reich Gottes, das Himmelreich, dessen Gegenwart angebrochen ist und von ihm selbst zeichenhaft bezeugt wird, hat es den Jüngern angetan. Von diesem Reich geht eine Übermächtigung aus, die die Jünger mit einer alles Maß übersteigenden Freude erfüllt. Vor dem Glanz dieses Reiches verblassen alle sonstigen Werte. Für dieses Reich erscheint kein Preis zu hoch. Die Botschaft vom Anbruch der Königsherrschaft Gottes überwältigt die Jünger und richtet ihr ganzes Leben aus auf die Vollendung der Gemeinschaft mit Gott. Sie ist ein Geschenk, das alle Sinne überwältigt und mit sich reißt, das den stärksten Affekt entbindet und durch seine Größe in des Herzens tiefster Tiefe restlos beglückt und so tatsächlich zur Ehe regelrecht »unfähig« macht – eben um des Himmelreiches willen (Eilers 1972).

2. Das Gelübde der ehelosen Keuschheit als Zeichen der kommenden Welt

Das Gelübde der ehelosen Keuschheit weist, so unterstreichen die Generalkonstitutionen, zeichenhaft auf die kommende Welt hin: »Alle Brüder sollen die ehelose Keuschheit als Geschenk Gottes ansehen: Sie ist ein Zeichen der kommenden Welt und Quelle überreicher Fruchtbarkeit. Um dieses Geschenk zu bewahren, sind alle von der Kirche und vom Orden empfohlenen natürlichen wie übernatürlichen Hilfen zu nutzen.«²

Tertullian (ca. 160–220) prägt für die christliche Jungfrau den Begriff der »Braut Christi«. Die Jungfrau vermählt sich Christus. Ihm übergibt sie ihren Leib. Die Ehelose lebt nur Gott und bringt ihm Tag und Nacht Gebete und Opfer dar, gleichsam als ihre Mitgift in der geistlichen Brautgemeinschaft mit Christus. Sie wird in dieser Welt schon der Welt der Engel zugezählt. In ihrem Engelgleichsein wird bereits die zukünftige himmlische Vollendung sichtbar. Der Schleier, zunächst als Schutz gedacht, wird zum Ehrenzeichen, das auf die kommende Welt des Himmels hinweist (*De virginibus velandis* 14, 16; *De exhortatione castitatis* 1, 13; *De oratione* 22; *Ad uxorem* I, 4; II, 1–4; Frank 1972, 77–99).

Auch Cyprian, von 249 bis 258 Bischof von Karthago, erblickt in den christlichen Jungfrauen bereits das Zeichen der zukünftigen Welt: »Was wir dereinst sein werden, das habt ihr schon zu sein begonnen. Ihr habt die Herrlichkeit der Auferstehung schon in dieser Welt inne... Solange ihr keusch und jungfräulich bleibt, seid ihr den Engeln Gottes gleich.« (*De habitu virginum* 22) Daher rührt denn auch die hohe Wertschätzung der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen: »Sie, die Jungfrauen, sind die Blüte am Stamm der Kirche, sie sind die Zierde und der Schmuck der geistlichen Gnade, die erfreuliche Anlage, das reine, unversehrte Werk des Ruhmes und der Ehre, das der Heiligkeit des Herrn entsprechende Ebenbild Got-

tes, der erlauchteste Teil der Herde Christi.« (*De habitu virginum* 3) Im diesseitigen jungfräulichen Leben erfüllen sich schon die Verheißungen der jenseitigen Vollkommenheit. Die Jungfrauen treten an die Seite der Märtyrer. Denn wie diese haben sie die Welt überwunden (*De habitu virginum* 3, 8–10, 18–23; *De lapsis* 2).

Ambrosius (339–397) weist die christlichen Jungfrauen auf den himmlischen Siegespreis hin: »Ihr glücklichen Jungfrauen,... über euer züchtiges Antlitz ist heilige Scham ausgegossen, und lautere Keuschheit ist euer Schmuck. Menschlichem Auge nicht ausgesetzt, bleibt ihr, der Täuschung abhold, nur auf eure Verdienste bedacht. Eure Schönheit ringt um den Siegespreis, aber mit einer Waffe, die ihr der Reiz der Tugend, nicht des Leibes leiht. Solche Schönheit löscht kein Alter aus, kann kein Tod rauben, keine Krankheit entstellen. Ihres Reizes berufener Richter darf nur Gott sein, der auch in einem minder schönen Leib die umso schönere Seele liebt ...«

Was soll ich von den Jungfrauen aus Bologna sagen, der stattlichen Streiterinnenschar der Reinheit, die den Weltfreuden entsagend in einer gottgeweihten Gemeinschaft von Jungfrauen leben? Nicht zu geschlechtlichem, sondern zu keuschem Zusammenleben brachen sie auf und verließen gegen zwanzig an Zahl und hundertfältig an Frucht ihr elterliches Heim und weilten in den Gezelten Christi: unentwegte Streiterinnen der Keuschheit. Ihre Stimme erschallt in geistlichen Gesängen... Alle breiten zum Aufstieg weit die Schwingen, heben die rauschenden Fittiche, schlagen die schimmernden Flügel, um zu dem keuschen jungfräulichen Reigen,... zu der umfriedeten Stätte der Keuschheit zu gelangen.« (*De virginibus* I, 30; I, 60–61)

In Maria sieht Ambrosius das Bild der wahren christlichen Jungfrau: »Das Bild der Jungfräulichkeit nun sei euch das Leben Marias, aus dem wie aus einem Spiegel die Schönheit der Keuschheit und die Norm der Tugend widerstrahlt.« (*De virginibus* II, 6)

Mit Blick auf die himmlische Vollendung ruft Anselm, von 1093 bis 1109 Erzbischof von Canterbury, der jungfräulichen Seele zu: »Nun rüttele dein Herz und deine Seele auf, erhebe all deinen Geist und betrachte so viel du kannst. Wenn schon die einzelnen Güter angenehm sind, betrachte aufmerksam, um wie viel schöner jenes Gut ist, das die Heiterkeit aller Güter in sich birgt. Wenn das geschaffene Leben gut ist, um wie viel größer ist das Leben, das schafft. Wenn die Gesundheit ein erfreuliches Gut ist, um wie viel mehr das Heil, von dem alle heilsamen Dinge ihren Ursprung haben.« (*Proslogion* 24–25)

Bonaventura (ca. 1217–1274) sucht die christlichen Jungfrauen zu ihrem höchsten Bräutigam zu führen: »Wenn du, Christi geliebteste Jungfrau, einige Verdienste guter Werke hast, steh in ihnen fest und schreite weiter voran... Jesus Christus, dein Geliebter, ruft dir in der Apokalypse zu: Dir gebe ich die Krone des Lebens... Zu diesem Preis und zu dieser Krone lädt dich dein geliebter Bräutigam Jesus Christus ein« (*De perfectione vitae ad sorores* VIII, 2; cf. etiam Strack 1972, 116–122; Lang 1972, 149–158).

3. Das Gelübde der ehelosen Keuschheit gelebt in der Liebe der Gemeinschaft

Die Generalkonstitutionen sehen in der lebendigen Gemeinschaft eine wichtige Stütze für das Gelübde der ehelosen Keuschheit: »Die Minister, Guardiane und die Brüder insgesamt mögen bedenken, dass die ehelose Keuschheit sicherer bewahrt wird, wenn die Liebe in der Gemeinschaft lebendig ist; daher sollen sie darauf achten, dass die brüderliche Liebe in der Bruderschaft gepflegt wird.«⁵

Das Zweite Vatikanische Konzil ruft die Ordensleute auf, in Treue zum Gelübde der ehelosen Keuschheit zu stehen: »Die Ehelosigkeit ‚um des Himmelreiches willen‘, zu der die Ordensleute sich verpflichten, soll von ihnen als eine überaus hohe Gnadengabe angesehen werden. Sie macht das Herz des Menschen in einzigartiger Weise für eine Liebe zu Gott und zu allen Menschen frei. Darum ist sie ein besonderes Zeichen für die himmlischen Güter und für die Ordensleute ein vorzügliches Mittel, sich mit Eifer dem göttlichen Dienst und den Werken des Apostolates zu widmen. So rufen sie allen Christgläubigen jenen wunderbaren Ehebund in Erinnerung, den Gott begründet hat und der erst in der kommenden Welt ganz offenbar wird, den Ehebund der Kirche mit Christus, ihrem einzigen Bräutigam. Die Ordensleute sollen also treu zu ihrem Gelöbnis stehen, den Worten des Herrn Glauben schenken, auf Gottes Hilfe vertrauen und sich nicht auf die eigenen Kräfte verlassen, Abtötung üben und die Sinne beherrschen. Auch die natürlichen Hilfen, die der seelischen und körperlichen Gesundheit dienen, sollen sie nicht außer Acht lassen. So werden sie nicht durch irrige Meinungen, völlige Enthaltensamkeit sei unmöglich oder stehe der menschlichen Entfaltung entgegen, beeindrucken und werden alles, was die Keuschheit gefährdet, gleichsam instinktiv von sich weisen. Dazu sollen alle, zumal die Oberen, bedenken, dass die Keuschheit sicherer bewahrt wird, wenn in der Gemeinschaft wahre Liebe herrscht und alle miteinander verbindet.« (*Perfectae caritatis* 12)

Die brüderliche Gemeinschaft ist für das Leben in eheloser Keuschheit eine wertvolle Hilfe: »Das Leben in Gemeinschaft nach dem Beispiel der Urkirche, in der die Menge der Gläubigen ein Herz und eine Seele war, soll, genährt durch die Lehre des Evangeliums, durch die heilige Liturgie, vor allem die Eucharistie, in Gebet und Gemeinschaft des Geistes beharrlich gepflegt werden. Die Ordensleute sollen als Glieder Christi im brüderlichen Umgang einander mit Achtung zuvorkommen. Einer trage des anderen Last. Denn durch die Liebe Gottes, die durch den Heiligen Geist in den Herzen ausgegossen ist, erfreut sich eine Gemeinschaft, die wie eine wahre Familie im Namen des Herrn beisammen ist, seiner Gegenwart. Die Liebe aber ist die Erfüllung des Gesetzes und das Band der Vollkommenheit. In ihr wissen wir, dass wir aus dem Tod in das Leben hinübergeschritten sind. Ja, die Einheit der Brüder macht das Kommen Christi offenbar, und es geht von ihr eine große apostolische Kraft aus.« (*Perfectae caritatis* 15)

⁵ *Constitutiones generales Ordinis Fratrum Minorum* 1987, art. 9, § 3: »Ministri, Guardiani et fratres omnes memores sint castitatem securius servari cum caritas in vita communi viget; ideo invigilent ut in fraternitate dilectio fraterna foveatur.«

Diese Grundgedanken des Zweiten Vatikanischen Konzils greift auch der *Codex Iuris Canonici* von 1983 auf. Die evangelischen Räte sind ein einzigartiges Geschenk Gottes an die Kirche: »Die evangelischen Räte, grundgelegt in Christi, des Meisters Lehre und Beispiel, sind ein göttliches Geschenk an die Kirche, das sie von ihrem Herrn empfangen hat und dank Seiner Gnade allezeit bewahrt... Der um des Himmelreiches willen übernommene evangelische Rat der Keuschheit, der ein Zeichen der künftigen Welt und eine Quelle reicherer Fruchtbarkeit eines ungeteilten Herzens ist, bringt die Verpflichtung zu vollkommener Enthaltbarkeit im Zölibat mit sich.« (can. 575, 599)

Die brüderliche Gemeinschaft ist bei der Verwirklichung des Gelübdes der ehelosen Keuschheit eine unentbehrliche Hilfe: »Das jedem Institut eigene brüderliche Leben, durch das alle Mitglieder gewissermaßen zu einer Familie eigener Art in Christus vereint werden, soll so geregelt werden, dass es durch gegenseitige Unterstützung allen dazu verhilft, ihre persönliche Berufung zu erfüllen. Durch ihre in der Liebe verwurzelte und gegründete brüderliche Gemeinschaft aber sollen die Mitglieder ein Beispiel für die allumfassende Versöhnung in Christus sein... Das Ordensleben macht als Weihe der ganzen Person eine von Gott gestiftete wunderbare Verbindung in der Kirche sichtbar und ist ein Zeichen der kommenden Welt. So vollzieht der Ordensangehörige seine völlige Hingabe gleichsam als ein Gott dargebrachtes Opfer, wodurch sein ganzes Dasein zu einer beständigen Verehrung Gottes in der Liebe wird... Das öffentliche Zeugnis, das die Ordensleute für Christus und die Kirche ablegen sollen, bringt jene Trennung von der Welt mit sich, die der Eigenart und dem Zweck eines jeden Institutes eigentümlich ist.« (can. 602, 607)

4. Das Gelübde der ehelosen Keuschheit in der Reinheit des Herzens

Als ein herausragendes Merkmal des Gelübdes der ehelosen Keuschheit bezeichnen die Generalkonstitutionen die Reinheit des Herzens: »Um das Gelübde der ehelosen Keuschheit zu leben, sollen die Brüder die Reinheit des Herzens hegen und alle Geschöpfe in Demut und Ehrfurcht anschauen, im Bewusstsein, dass sie zur Verherrlichung Gottes geschaffen sind.«⁶

Franziskus von Assisi (1181/82–1226) stellt seinen Brüdern das Leben mit reinem Herzen vor: »Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden. Wahrhaft reinen Herzens sind jene, die das Irdische gering achten, das Himmlische suchen und nicht nachlassen, immer mit reinem Herzen und reiner Seele den Herrn, den lebendigen und wahren Gott, anzubeten und zu schauen.« (*Admonitiones* 16)

So kann die Liebe zu Gott zu ihrer höchsten Entfaltung gelangen: »Lasst uns alle aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzer Gesinnung, aus aller Kraft und

⁶ *Constitutiones generales Ordinis Fratrum Minorum* 1987, art. 9, § 4: »Ad votum castitatis vivendum, fratres custodiant puritatem cordis, et curent ut humiliter et devote aspiciant omnes creaturas, conscii eas esse ad gloriam Dei creatas.«

Stärke, mit ganzem Verstand, mit allen Kräften, mit ganzer Anstrengung, mit ganzer Zuneigung, mit unserem ganzen Inneren, mit allen Wünschen und aller Willenskraft Gott den Herrn lieben, der uns allen den ganzen Leib, die ganze Seele und das ganze Leben geschenkt hat und schenkt; der uns erschaffen hat, erlöst hat und uns einzig durch sein Erbarmen retten wird, der uns Elenden und Armseiligen, Üblen und Verweslichen, Undankbaren und Bösen alles Gute erwiesen hat und erweist.« (*Regula non bullata* 9)

Thomas von Celano (ca 1190–1260), der erste Biograf des hl. Franziskus, berichtet von der Reinheit des Herzens der ersten Brüder: »So sehr hatte die Brüder die heilige Einfalt erfüllt, so sehr war die Lauterkeit des Lebens ihre Lehrmeisterin geworden, so sehr hatte die Reinheit des Herzens von ihnen Besitz genommen, dass sie gar nichts wussten von einer Zwiespältigkeit der Gesinnung; denn wie ein Glaube, so lebte auch nur ein Geist in ihnen, ein Wille, eine Liebe, stete Eintracht der Herzen, Einklang der Sitten, Pflege der Tugend, Gleichförmigkeit im Denken und Liebe im Handeln... Mochte ein Bruder noch so betrübt oder verwirrt sein, es gab keinen, bei dem nicht auf die feurige Rede des Heiligen hin jede düstere Wolke des Geistes verschwand und heiterer Himmel wiederkehrte.« (*Vita prima* 17)

Auch die Liebe zur Natur des hl. Franziskus schildert Thomas von Celano: »Wie erheiterte doch seinen Geist die Blumenpracht, wenn er ihre reizende Gestalt sah und ihren lieblichen Duft einsog! Sofort lenkte er sein betrachtendes Auge auf die Schönheit der Blume, die leuchtend zur Frühlingszeit aus der Wurzel Jesse hervorging und durch ihren Duft Tausende und Abertausende von Toten belebte. Und wenn er eine große Anzahl von Blumen fand, predigte er ihnen und lud sie zum Lob des Herrn ein, wie wenn sie vernunftbegabte Wesen wären. So erinnerte er auch Saatfelder und Weinberge, Steine und Wälder und die ganze liebliche Flur, die rieselnden Quellen und alles Grün der Gärten, Erde und Feuer, Luft und Wind in lauterster Reinheit an die Liebe Gottes und mahnte sie zu freudigem Gehorsam. Schließlich nannte er alle Geschöpfe Bruder und Schwester und erfasste in einer einzigartigen und für andere ungewohnten Weise mit dem scharfen Blick seines Herzens die Geheimnisse der Geschöpfe; war er doch schon zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes gelangt.« (*Vita prima* 29)

Thomas von Celano fasst seine Darstellung des hl. Franziskus zusammen: »Wie schön, wie strahlend, wie herrlich erschien er in der Rechtschaffenheit seines Lebens, in der Einfalt seiner Worte, in der Reinheit seines Herzens, in der Liebe Gottes, in der brüderlichen Liebe, in dem verzehrenden Gehorsam, in der einträchtigen Fügsamkeit, in seinem engelgleichen Antlitz! Liebenswert im Umgang, von Natur sanft, freundlich im Reden, taktvoll im Ermahnen, getreu im Anvertrauten, vorsichtig im Ratgeben, energisch im Handeln, gefällig in allem; heiteren Sinnes, von angenehmer Gemütsart, besonnenen Geistes, in der Beschauung ganz versenkt, im Gebet beständig, in allem voll Feuereifer; standhaft im Vorsatz, fest in der Tugend, beharrlich in der Gnade, in allem derselbe; schnell im Verzeihen, langsam zum Zorne, frei im Geiste, begabt mit einem glänzenden Gedächtnis, scharfsinnig bei der Erörterung, umsichtig in der Entscheidung und einfältig in allem, streng gegen sich, gütig gegen andere, feinfühlig bei allem.« (*Vita prima* 29)

5. Schluss

Das so neu orientierte und geistig vertiefte Gelübde der ehelosen Keuschheit erweist sich für den Minderbrüderorden als ein Leuchtsignal, auf das in Zukunft das Leben der Brüder ausgerichtet sein wird. Die Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute deutet es in ihrem Dekret an: »Um ein so vortreffliches, aber schweres Vorhaben leichter zu verwirklichen, bieten die erneuerten Konstitutionen neben der vom Seraphischen Vater verfassten und vom Apostolischen Stuhl bestätigten Regel allen Ordensmitgliedern eine kraftvolle Hilfe... Der heilige Franziskus hat Christus und die Kirche überaus geliebt. Mögen die Minderen Brüder nach seinem Beispiel mit neuem Elan darangehen, den Menschen auch unserer Zeit seine Nachfolge des armen und gekreuzigten Christus, seine höchste Kontemplation, seinen Eifer für die Wahrheit des Evangeliums und seine Treue zur Kirche zu bezeugen. Auch sei es ihnen Herzenssache, bei ihrem franziskanischen Apostolat den Seraphischen Vater in der Liebe und Zuwendung zu den Menschen, zumal zu den Armen, konsequent nachzuahmen.«⁷

Referenzen

- Acta Capituli Generalis Ordinarii Ordinis Fratrum Minorum in Protoconobio S. Mariae Angelorum de Portiuncula (Assisi) a die 12 maii usque ad diem 22 iunii 1985 celebrati.** 1986. Romae: Curia Generalis Ordinis Fratrum Minorum.
- Codex Iuris Canonici.** 1983. *Acta Apostolicae Sedis* 75, pars II:1–317.
- Concilium Oecumenicum Vaticanum II.** 2002. *Perfectae caritatis* [Decretum] (dies 28 oct. 1965). *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Vol. 3:939–947. Paderborn: Schöningh.
- Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus.** 1987. *Regula et Constitutiones generales Ordinis Fratrum Minorum* [Decretum] (dies 8 dec. 1986), 1–81. Romae: Curia Generalis Ordinis Fratrum Minorum.
- Denziger, Heinrich, und Peter Hünermann.** 1999. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg: Herder.
- Eilers, Erwin.** 1972. Die biblischen Grundlagen des Rates der Ehelosigkeit. *Siehe* Hardick 1972, 58–70.
- Franciscus Assisiensis.** 2009a. Admonitiones. In: *Francisci Assisiensis Scripta*, 352–377. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas.
- . 2009b. Regula non bullata. In: *Francisci Assisiensis Scripta*, 242–289. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas.
- Frank, Karl Suso.** 1972. Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen im Verständnis der frühen Kirche. *Siehe* Hardick 1972, 58–70.
- Hardick, Lothar, Hrsg.** 1972. *Leben in Ehelosigkeit*. Werl: Coelde.
- Lang, Justin.** 1972. Die eschatologischen Tugenden als Kennzeichen eines Lebens in Ehelosigkeit. *Siehe* Hardick 1972, 141–158.
- Minister Generalis Ordinis Fratrum Minorum.** 1987. *Regula et Constitutiones generales Ordinis Fratrum Minorum* [Decretum] (dies 2 aug. 1987). Romae: Curia Generalis Ordinis Fratrum Minorum.
- Strack, Bonifatius.** 1972. Ehe und Ehelosigkeit in ihrem Zeugnis für das Gottesreich. *Siehe* Hardick 1972, 106–130.
- Thomas von Celano.** 2009. Vita prima. *Franziskus-Quellen*, 199–287. Kevelaer: Butzon und Bercker.
- Wagner, Elmar.** 1987. Die Neufassung der franziskanischen Gesetzgebung. Fulda: Thuringia franciscana.

⁷ Congregatio pro Religiosis et Institutionibus Saecularibus 1987, XVII: »Quo autem tam egregium sed arduum propositum expeditius persequatur, praeter Regulam a Seraphico Patre conditam et ab Apostolica Sede approbatam, Constitutionibus renovatis omnibus Ordinis sodalibus validum auxilium praebetur... Fratres Minores secundum exemplum S. Francisci, qui Christum et Ecclesiam impenso amore prosecutus est, renovato vigore annitantur, ut nostrae quoque aetatis hominibus eius Christi pauperis et crucifixi sequelam, altissimam contemplationem, Evangelii veritatis zelum et erga Ecclesiam fidelitatem testificentur. Item Seraphicum Patrem in caritate et cura erga homines, praesertim pauperes, in suo apostolatu franciscali constanter imitari cordi habeant.«

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 3, 309-319
 UDK: 27-788
 Prejeto: 9/2010

Viktor Papež

Klavzura kot temeljna razsežnost Bogu posvečenega življenja

Povzetek: Konstitucije ustanov Bogu posvečenega življenja, ki pomenijo za redovno ustanovo »temeljno vodilo« in »način hoje za Kristusom«, določajo tudi naravo in obseg klavzure glede na karizmo ustanove. Če je v preteklosti klavzura pomenila beg pred nevarnostmi sveta za zaobljubo čistosti, pa je v sedanjih časih pridobila teološke in duhovne razsežnosti. Če klavzura pomeni »ločitev od sveta«, omogoča redovnim osebam poglobljeno duhovno življenje v kontemplaciji, molitvi, molku in v zbranosti, varuje zasebnost redovnih oseb in podpira bratsko življenje v skupnosti. Iz teh temeljnih razlogov je drugi vatikanski cerkveni zbor visoko ocenil vrednost klavzure in jo – ob modrem prilagajanju časom in potrebam – tudi ohranil, kljub nasprotovanju nekaterih. Predpisi kanonskega prava pa določajo, da mora biti v vsaki redovni hiši del prostorov namenjen izključno članom redovne skupnosti: tako naj ohranijo čim globljo povezanost z Bogom in pristnost svoje lastne karizme. Pravilno ovrednotenje in razumevanje klavzure postaneta merilo kvalitete kontemplativne razsežnosti Bogu posvečenega življenja.

Ključne besede: konstitucije, tipologija klavzure, drugi vatikanski cerkveni zbor, zakonik kanonskega prava

Abstract: **Enclosure as Basic Dimension of Consecrated Life**

The Constitutions of the institutes of consecrated life representing each institute's »basic rule« and its special way of *imitatio Christi* also determine the nature and the scope of the enclosure in accordance with the charism of the institute. Whereas in the past the enclosure meant fleeing the worldly dangers to the vow of chastity, it has now acquired theological and spiritual dimensions. If enclosure means a »separation from the world«, it enables religious to lead a deeper spiritual life in contemplation, prayer, silence and composure, protects the privacy of religious and furthers fraternal life in the community. For these basic reasons II Vatican Council highly valued the enclosure and retained it – wisely adapted to the times and needs – in spite of some resistance. Canon Law determines that in every religious house a part of premises has to be intended for the exclusive use of the members of the religious community, which should enable them to keep the deepest possible connection to God and the genuineness of their charism. The correct valuation and understanding of the enclosure become the criterion for evaluating quality of the contemplative dimension of consecrated life.

Key words: Constitutions, typology of enclosure, II Vatican Council, Code of Canon Law

Njegova eminenca dr. Franc kardinal Rode CM, prefekt kongregacije za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja, je imel ob 750-letnici generalnega kapitlja manjših bratov v Narboni zelo odmevno predavanje z naslovom: *Les constitutions dans la vie religieuse aujourd'hui – Narbonne, le 12 avril 2010*. Vsebina predavanja prikazuje pomen redovnih konstitucij za redovne ustanove v njihovem prizadevanju za ohranitev ustvarjalne zvestobe redovni karizmi in modrega prilagajanja novim zahtevam časa in apostolata v Cerkvi, kakor je bila tudi ena temeljnih zahtev drugega vatikanskega cerkvenega zbora (R 2–4).

Poleg Svetega pisma in vodila redovnega ustanovitelja oziroma ustanoviteljice so redovne konstitucije »temeljno vodilo« vsake ustanove; konkretizirajo karizmo in urejujejo temeljne določbe o vodstvu ustanove, o disciplini in vzgoji članov in o vsebini redovnih zaobljub. Konstitucije kot »temeljno vodilo« redovne ustanove potrdi pristojna rimska kongregacija in se brez njenega privoljenja ne smejo spreminjati (ZCP, kan. 587). Konstitucije redovni ustanovi ne dajejo samo pravne oblike in strukture, temveč so utelešenje, aplikacija in živa razlaga evangelija v vsakdanjem življenju in zato tudi najbolj zanesljiva pot za uresničenje svetosti (Rode 2010, 5).

Narbonske konstitucije manjših bratov, ki jih je sprejel generalni kapitelj leta 1260 v Narboni pod vodstvom generalnega ministra Bonaventura iz Bagnoregia, pomenijo novo dobo in razcvet za ustanovo sv. Frančiška Asiškega. Bonaventura je s svojim znanjem in odprtostjo za potrebe časa dal narbonskim konstitucijam dve temeljni razsežnosti: pravno – institucionalno in hagiografsko – teološko, to pomeni, da postanejo konstitucije pravni korpus reda za prihodnja stoletja. Na ta teološko-pravni dokument se namreč sklicujejo vse poznejše konstitucije. Ko Bonaventura napiše h konstitucijam še komentar oziroma direktorij »*Explanatio quorundam articolorum ex Constitutionibus generalibus*«, je pravni korpus reda manjših bratov sklenjen in postane vzorčni primer zakonodaje manjših bratov za mnoga prihodnja stoletja (Etzi 2007, 45–48). Bistvene novosti, ki so jih uvedle narbonske konstitucije v zakonodajo manjših bratov, so določbe o generalnem, o provincialnem in o hišnem predstojniku in pa določba, ki dovoljuje samo klerikom, da sprejemajo redovne vodstvene službe, in ne več bratom laikom; s tem se začne tako imenovana *klerikalizacija* reda manjših bratov, ki je skozi vso zgodovino, tudi v naših časih, povzročala v nekaterih redovnih krogih pomisleke in probleme (Bahčič 2007, 31–32).

V iskanju modrega prilagajanja zahtevam časa in v ohranjanju ustvarjalne zvestobe redovni karizmi pomenijo konstitucije za vsako redovno ustanovo »način hoje za Kristusom, zaznamovan s posebno karizmo, ki jo je potrdila Cerkve« (PŽ, 37). Pri mnogih Bogu posvečenih osebah zaradi vplivov postmoderne zahodne kulture, ki jo označujejo individualizem, pluralizem v izbiri načinov verskega in redovnega življenja, osebna usmerjenost in različnost v načinu delovanja, postanejo konstitucije dvomljive, odveč in celo odkrito odklonjene, to pa privede osebe v negotov položaj in v stanje nezvestobe (Rode 2010, 11).

Ena od redovnih struktur, ki jih določajo konstitucije vsake redovne ustanove, je redovna klavzura, ki je z drugim vatikanskim cerkvenim zborom dobila nove in poglobljene razsežnosti, ne le na pravnem, temveč tudi na teološkem in na du-

hovnem področju. Nepremišljena odprava klavzure in napačno pojmovanje »odprtosti« samostanov in redovnih hiš vsemu in vsakomur je mnoge redovne ustanove privedlo v krizo redovne discipline, v neurejenost bratskega in molitvenega življenja skupnosti, sekularizaciji pa so bila tako vrata redovnih ustanov odprta na široko. Klavzura, čeprav uvrščena v pravni slovar Cerkve šele v srednjem veku, pa je bila že od samega začetka sestavni del meniškega življenja in konkretno uresničevanje pričevanja »ločitve od sveta«, ki jo po svoji naravi zahteva vsaka oblika Bogu posvečenega življenja (ZCP, kan. 607, 3). V skladu z naravo redovnih ustanov je imela tudi klavzura v zgodovini različne poudarke.

1. Klavzura od začetka meništva

Meniški način življenja je po svoji naravi in strukturi klical po klavzuri kot odgovoru na potrebo po temeljiti ločenosti od sveta – *fuga mundi* zaradi Boga. Menihi so se dobro zavedali: če hočejo Bogu posvetiti vse življenje, potem morajo »ubežati svetu«, kajti njihov način življenja je nezdružljiv s tem, kar je na svetu, na svetu pa je »telesno poželenje, poželenje oči in ošabno vedenje, ki ni od Očeta, ampak od sveta« (1 Jn 2,16). Telesno poželenje oziroma pohotnost telesa pomeni neredno poželenje človeške narave; poželenje oči spodbuja v človeku nagnjenje, da bi imel vse, kar vidi, napuh življenja pa dela človeka ošabnega in samozadostnega in ga odvrča od zaupanja v Boga. Menihi so v begu od sveta podpirali tudi okolje, samota, puščava, celica, onemogočen stik z ljudmi. Stara meniška pravila so do potankosti urejevala odnose menihov s svetom, izhode iz samostana in stik z ljudmi, prepovedovala vstop ženskim osebam v meniške prostore, preprečevala lažno in svojevoljno svobodo in varovala menihe pred potepanjem. Klavzura je postala znamenje in varuhinja skupnega življenja in enotnosti (sv. Pahomij), znamenje nedeljene ljubezni do Boga in do bližnjega (sv. Bazilij); klavzura pomeni stabilnost skupnosti in ostajanje v lastnem samostanu (sv. Benedikt). V srednjem veku so ob rojevanju meniških ustanov (kartuzijani, cistercijani), ki so se od ermitskega življenja razlikovale po »skupni samoti«, še posebno poudarjali samoto in klavzuro, ki sta jim omogočili kontemplativno in bogoslužno razsežnost življenja in jih podpirali v zvestobi svoji lastni karizmi (Prou 1998, 55–80).

V ženskih kontemplativnih ustanovah je bila klavzura institucionalna zahteva redovne ustanove in tako pomembna, da si ženskega samostana brez strogih predpisov o klavzuri ni bilo mogoče zamisliti. Še preden so »uboge zaprte sestre« pri sv. Damijanu v Assisiju sprejele posebno zaobljubo klavzure, to je »popolno ločenost od sveta«, so v trajni klavzuri že živele sestre dominikanke (105). Klarise pa so bile prve nune, ki so se v dokumentih nekaterih papežev imenovale »uboge zaprte sestre« (Gregor IX., Inocenc IV., Aleksander IV.). Papež Bonifacij VIII. je leta 1298 izdal odlok *Periculoso et detestabili* o klavzuri nun in s tem razglasil tako imenovano »papeško klavzuro«. Od te odločitve dalje je za redovnice vseh ustanov veljala tako imenovana »clausura perpetua« (Bonifacij VIII 1922, 1053–1054).

S tem posegom je papež odpravil težke prekrške v ženskih samostanih in vse redovnice z zaobljubami podredil zakonom klavzure, redovnike in vernike pa je

spodbudil, naj redovnicam materialno pomagajo pri vzpostavitvi klavzure v samostanih: obzidje, kovinske mreže, varovani vhodi (Durigetto 2010, 35–36). Materialni vidik klavzure ni bil sam sebi namen, temveč je bil v službi čimbolj učinkovitega življenja v duhovni klavzuri: ohraniti kvaliteto kontemplativne razsežnosti življenja in ga obvarovati pred negativnimi vplivi sveta, zaščititi skupno življenje, omogočiti razne vaje duhovne in telesne askeze in redovnim osebam pomagati k čim tesnejši povezanosti z Bogom v zbranosti, v molku in v premišljevanju. Klavzura je torej način darovanja in predanosti Bogu. Materialni vidik klavzure pa je za takšen način življenja nujno potreben (Ambrož 2004, 163).

2. Zakonodaja o klavzuri v ZCP iz leta 1917

Dokument papeža Bonifacija VIII. *Periculoso et detestabili* je veljal za temeljno zakonodajo o klavzuri. Papež pravi o tem dokumentu, da je njegova vrednost trajna in se zato o njegovem pomenu ne sme nikdar dvomiti. V praksi pa so določbe o klavzuri vedno bolj aplicirali le na ženske samostane. Z nastankom moških redovnih ustanov, ki so se ukvarjale z apostolatom in pridiganjem, teh določb o klavzuri ni bilo mogoče tako dosledno izpolnjevati v celoti, temveč so jih prilagajali okoliščinam in apostolskemu načinu življenja redovnikov.

Tridentinski cerkveni zbor je na zadnjem zasedanju leta 1563 potrdil dekret *Periculoso et detestabili* papeža Bonifacija VIII. iz leta 1298 in škofom naložil, da omogočijo klavzuro redovnim ustanovam v njihovih škofijah, ter zagrozil z izobčenjem »ipso facto« za tiste, ki bi namerno prekršili predpise o klavzuri. V nekaterih primerih pa je za kršitelje predvidel tudi zaporno kazen (Tridentinski koncil, sessio XXV, cap. V). Določbe tridentinskega koncila, ki so jih potrdili poznejši papeži (Pij IV. leta 1564; Pij V. leta 1570; Gregor XIII. leta 1572), so povzročale precejšnje težave in probleme v na novo nastalih redovnih ustanovah, ki so bile bolj odprte za apostolsko, vzgojno in karitativno delovanje Cerkve. Temu stanju so sledile številne reforme klavzurnega življenja, ki so privedle do odločitve papeža Leona XIII. »Conditae a Cristo« leta 1900, da mora biti vsaj del redovne hiše oziroma samostana pod klavzuro.

Predpisi tridentinskega cerkvenega zbora in odločbe poznejših papežev o klavzuri so bile sprejete v ZCP, ki ga je potrdil papež Benedikt XV. leta 1917. Določbe o klavzuri, ki so bile sprejete v ta zakonik in so postale obvezni zakon za moške in za ženske redovne ustanove v skladu z njihovimi redovnimi konstitucijami (*clausura communis, papalis, statutaria, disciplinaria, voto inducta, totalis, partialis, pasiva, activa, materialis, formalis*), so na široko odprle vrata pravni kazuistiki o klavzuri, ki delno zatemi teološki in duhovni pomen klavzurnega življenja, postavi pa v ospredje materialni in formalni vidik klavzure. ZCP določa, da mora biti v vseh hišah moških in ženskih redov s slovesnimi zaobljubami papeška klavzura, ki zadeva vso hišo, v kateri prebiva redovna skupnost, vključno z vrtom in »zelenjavnicami«, kamor imajo dostop samo redovne osebe. Prostori klavzure morajo biti javno in vidno označeni, škof oziroma višji redovni predstojnik pa moreta iz razlogov v skladu z lastnim pravom spremeniti meje klavzure (ZCP 1917, kan. 597).

V klavzuro moških redov ne sme stopiti »nobena ženska katerekoli starosti, rodu, poklica in pod nobeno pretvezo, izvzete so žene dejanskih državnih poglavarjev in njihovo spremstvo« (kan. 598). Isto velja tudi za ženske samostane. Škof, redovni predstojnik in drugi, ki vizitirajo ženski samostan, smejo vstopiti v klavzuro zaradi vizitacijskega pregleda in pod pogojem, da jih »spremlja vsaj en po letih zrel klerik ali redovnik«. Predstojnica sme ob »primernih varnostnih odredbah dovoliti vstop v klavzuro zdravnikom in ranocelnikom« (kan. 600). Klavzura je podrejena nadzoru krajevnega škofa oziroma redovnega predstojnika, ki morata paziti tudi na to, da se ob »obiskih tujih oseb ne bo z nepotrebnim govorjenjem kršila disciplina in redovniški duh ne bo trpel škode« (kan. 600). Dolžnost, bdeti nad klavzuro, pripada vsakemu članu skupnosti.

Določene so tudi sankcije za tiste, ki bi namerno kršili predpise o klavzuri, oziroma za redovne osebe, ki bi brez zakonitega dovoljenja odšle iz klavzure. Apostolskemu sedežu je bilo preprosto pridržano izobčenje: z dejanjem mu zapadejo tisti, ki »brez zakonitega dovoljenja vstopijo v klavzuro ženskega samostana«, pa naj bodo kakršnegakoli rodu ali položaja, moški ali ženske, prav tako pa tudi tisti, ki jih peljejo ali jim dovolijo v klavzuro; če so to kleriki, naj se vrh tega suspendirajo za čas, ki ga določi ordinarij po teži krivde (kan. 2342,1). Ženskam pa, ki prekršijo klavzuro redovnikov, ter predstojniku in redovniku, ki ženske spustita v klavzuro, naj se vrh tega odvzame še služba, če jo imajo, in tudi aktivna in pasivna volilna pravica (kan. 2342,2).

Samo šest let po razglasitvi ZCP je kongregacija za redovnike izdala posebno *Instructio de clausura monialium votorum sollemnium* (23. 6 1923), ki jo je dne 6. 2. 1924 potrdil papež Pij XI. in določil, da stopi v veljavo. Instrukcija določa še nekatere potankosti o klavzuri in o pristojnostih predstojnikov glede spregleda oziroma dovoljenja za izhod iz klavzure.

3. Na poti k drugemu vatikanskemu cerkvenemu zboru

Razglasitev karmeličanke in klavzurne sestre sv. Terezije Deteta Jezusa, ki ni Rnikdar zapustila klavzure, za zavetnico misijonov in misijonarjev – opravil jo je papež Pij XI. dne 14. 12. 1927 – je pokazala na novo, poglobljeno gledanje in razumevanje klavzure. Rimski kongregacija, pristojna za misijone, je tej razglasitvi resda oporekala, vendar je papež prevzel nase vso odgovornost in izdal odlok o omenjeni razglasitvi. V nekem smislu je papež anticipiral drugi vatikanski cerkveni zbor, ki je spregovoril tudi o klavzuri in izrazil željo, da se ta starodavna ustanova reformira, ne pa odpravi. Cerkev pri svoji misijonski dejavnosti nujno potrebuje kontemplativno razsežnost redovnega življenja in je zato navzoča tudi v svojih udih, ki živijo »ločeno od sveta«, vendar pa sta njihova kontemplativna in molitvena razsežnost neobhodno potrebni za rodovitnost misijonske dejavnosti Cerkve (Prou 1998, 127–128).

Papež Pij XII. je dne 21. 11. 1950 izdal apostolsko konstitucijo *Sponsa Christi*, v kateri je med drugim poudaril bistveni pomen kontemplativnega življenja v Cerkvi in dal nekaj praktičnih smernic. Klavzura ima svojo utemeljitev v kontemplativni

razsežnosti redovnega življenja in je njegova nepogrešljiva sestavina. Klavzura je starodavna ustanova Cerkve in ni usmerjena samo k varovanju redovne zaobljube čistosti, temveč je zelo učinkovito sredstvo, ki duši pomaga in jo podpira na poti k čim globljemu zedinjenju z Bogom.

4. Drugi vatikanski cerkveni zbor in pokoncilski dokumenti

Skozi vsa pretekla stoletja se klavzura ohranja kot stalnica Bogu posvečenega življenja in podpira »ločitev od sveta«, ki omogoča pristno in plodovito redovno življenje. Drugi vatikanski cerkveni zbor prav iz teh razlogov ni odpravil te starodavne ustanove, temveč je spodbudil koncilске očete k prenovi klavzurnega življenja. V odloku o prenovi redovnega življenja *Perfectae caritatis* z dne 28. 10. 1965 zahteva, naj se ustanove, ki se posvečajo molitvi, kontemplaciji, samoti in molku, resda podredijo načelom sodobne obnove, vendar pa »morajo najzvesteje ohraniti njihovo ločenost od sveta in vaje, lastne kontemplativnemu življenju« (R 7). Zato za ustanove, ki živijo izključno kontemplativno, ostane »papeška klavzura v veljavi, prilagoditi pa jo je treba časovnim in krajevnim okoliščinam«. Tudi pri drugih ustanovah, ki se posvečajo apostolatu, »ostane klavzura po določbi konstitucij« (16).

Kontemplativno življenje namreč sodi k »polni navzočnosti Cerkve, zato ga je treba vzpostaviti povsod v mladih Cerkvah« (M 18). Dokument papeža Pavla VI. *Ecclesiae Sanctae* z dne 6. 8. 1966, ki daje konkretna navodila za obnovo Bogu posvečenega življenja, pravi, da je klavzura asketski pripomoček, ki osebe zavaruje pred vplivi sveta in pomeni poslušanje Boga v tihoti. Nekateri so pričakovali in želeli, da bi koncil odpravil sistem klavzure, a se je zgodilo prav nasprotno. Potrdil je to ustanovo Bogu posvečenega življenja in jo utemeljil kot nepogrešljivo za pristno kontemplativno obliko redovnega življenja (Prou 1998, 130).

Velik prispevek k razumevanju klavzure v ustanovah redovnega življenja pomeni instrukcija kongregacije za redovnike in svetne ustanove *Venite seorsum* z dne 15. 8. 1969, ki je namenjena predvsem kontemplativnemu življenju in klavzuri redovnic. Dokument poudarja, da je ženska po svoji naravi bolj kakor moški usmerjena k kontemplaciji. Klavzura podpira življenje v devištvu in v kontemplaciji, zagotavlja prepotrebno »ločitev od sveta«, omejuje uporabo sredstev družbenega obveščanja in navzočnost na raznih srečanjih. Klavzura ni zapor za osebe in jih tudi ne loči od občestva s Cerkvijo.

Papež Janez Pavel II. namenja klavzuri veliko pozornosti in napoveduje »celovit premislek« pristojne cerkvene oblasti o klavzuri, da bo klavzura v »svojih različnih oblikah in stopnjah bolj ustrezala različnim kontemplativnim ustanovam« (PŽ 59). Vrednost klavzure, ki so jo sinodalni očetje »visoko povzdignili«, ni samo v njenem asketskem sredstvu »neizmerne vrednosti«, temveč je tudi »način, kako živeti Kristusovo veliko noč«, je tista »kamrica srca, v kateri je vsakdo poklican, da živi v edinosti z Gospodom«; je kraj »duhovnega občestva z Bogom in z brati in sestrami in deluje v prid ponotranjenju evangeljskih vrednot« (59).

5. Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983

Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 namenja klavzuri poseben kanon, upoštevajoč zgodovinski razvoj, ki ga je doživljala klavzura v zadnjih stoletjih, in številne dokumente rimskih papežev o klavzuri. Zakonik v bistvu povzema dosežani nauki Cerkev o klavzuri in ga izrazi na kratko in jasno v pravnem jeziku oziroma s pravno terminologijo (ZCP, kan. 667). Klavzuro razdeli na štiri vrste: na splošno, na strožjo ali samostansko – kontemplativno, na nunsko ali papeško in na konstitucijsko. Vsaka od teh oblik ima svoje značilnosti in mora biti zato prilagojena naravi in namenu redovne ustanove po določilih redovnega prava (kan. 667,1).

5.1 Splošna klavzura

Vseh redovnih hišah naj se ohranja naravi in namenu ustanove »prilagojena klavzura«, vendar tako, da je »določen del redovne hiše vedno prihranjen samo članom« (kan. 667,1). Ta kanonska norma ne pozna izjeme in obvezuje tako moške kakor tudi ženske ustanove ter v prostore, ki so namenjeni izključno članom skupnosti, prepoveduje vstop drugim osebam, moškim in ženskam, laikom ali klerikom. Del redovne hiše, v kateri prebivajo redovniki ali redovnice, mora biti namenjen izključno samo njim. Lastno redovno pravo določa, kateri prostori sodijo pod klavzuro in primere, ko v klavzuro smejo iz upravičenega razloga vstopiti tudi drugi: zdravnik, obiskovalec bolnika, razni delavci in obrtniki itd. Redovna oseba in tudi skupnost kot takšna imata pravico do zasebnosti (kan. 220), klavzura pa pomaga redovnim osebam pri uresničevanju prve in najpomembnejše službe, ki sta kontemplacija božjih reči in nenehna povezanost z Bogom v molitvi (kan. 663), poleg tega pa podpira bratsko življenje v skupnosti. Iz teh razlogov izhaja dolžnost redovnih oseb, da prebivajo v svoji redovni hiši, se držijo skupnega življenja in naj redovne hiše – brez potrebnega dovoljenja pristojne oblasti – ne zapuščajo (kan. 665).

5.2 Strožja ali samostanska oblika klavzure

To obliko klavzure »je treba ohranjati v samostanih, namenjenih kontemplativnemu življenju« (kan. 667,2). Te samostanske skupnosti se posvečajo kontemplaciji, molitvi, molku, pokori in svoje značilnosti morajo ohraniti, pa naj bo »potreba dejavnega apostolata še tako nujna« (R 7). Tudi samoupravni samostani »sui iuris« (ZCP, kan. 615) so zavezani tej strožji obliki klavzure. Lastno redovno pravo teh ustanov pa določa razloge, ko nekdo sme vstopiti v klavzuro, oziroma primere, ko redovna oseba sme iti iz klavzure.

5.3 Nunska ali papeška oblika klavzure

Za nunske samostane že stoletja velja posebno stroga oblika klavzure kot ena od bistvenih razsežnosti in prvin Bogu posvečenega življenja v kontemplaciji, v molitvi, v molku in v pokori. Nekatere nunske ustanove imajo tudi posebno zaobljubo klavzure. Sestre klarise so bile prve med redovnicami, ki so naredile poleg treh klasičnih redovnih zaobljub uboštva, pokorščine in čistosti še posebno zaobljubo klavzure: »Ego soror N. N. promitto Deo, et beatissimae Mariae semper Virgini, et beato Francisco et beatae Clarae et omnibus sanctis, et tibi dominae ab-

batissae, vivere in oebdientia, sine proprio, et in castitate, et etiam, secundum quod per eamdem regulam ordinatur, sub clausura.« Papež Urban IV. je določil popolno in trajno klavzuro za klarise, pozneje pa so zaobljubo klavzure sprejele še druge kontemplativne ustanove redovnic (Ambrož 2004, 172). Papeški klavzuri so zavezane tiste ustanove, ki so v celoti namenjene kontemplativnemu življenju. Njihovih članov ni mogoče klicati, da bi pomagali v raznih pastoralnih službah, čeprav bi bila potreba še tako velika (ZCP, kan. 667,3; *Ecclesiae sanctae* II,32). ZCP namreč določa: »Nunski samostani, ki so v celoti (*integre*) namenjeni kontemplativnemu življenju, se morajo ravnati po papeški klavzuri po določbah, ki jih je dal apostolski sedež.« (ZCP, kan. 667,3) Papeško klavzuro imajo ženski kontemplativni samostani, ne pa moški samostani, čeprav imajo naravo kontemplativnosti; za te je namreč papeška klavzura odpravljena (Papež 1999, 137).

Predpise o papeški klavzuri določa najvišja cerkvena oblast. Predpisi apostolskega sedeža iz leta 1969 (*Venite seorsum*) so na splošno še vedno v veljavi; pod klavzuro sodijo nune, novinke in postulantke, ves samostan, kjer nune živijo, samostanski vrt in molitveni kor, ki ga od prostora, namenjenega vernikom, loči pritrjena mreža, in govorilnica, ki jo mreža loči od prostora, namenjenega obiskovalcem. V cerkev smejo nune ali samo nekatere, če to dovoljuje lastno pravo in pod pogojem, da je cerkev prazna. Lastno pravo redovne ustanove določa, kdaj in pod katerimi pogoji sme nuna iti iz klavzure. Instrukcija *Venite seorsum* je bila na temelju novega ZCP iz leta 1983 dopolnjena z novo instrukcijo kongregacije za ustanove posvečenega življenja *Verbi sponsa* dne 13. 5. 1999, ki jo je potrdil papež Janez Pavel II. Ta dokument v temelju povzema vsebino instrukcije *Venite seorsum* in poudarja, da »Cerkev zelo visoko ceni kontemplativno življenje redovnic v klavzuri« (*Verbi sponsa* 31). Ločitev od sveta daje klavzurnemu življenju sester »evharistično razsežnost«, in to kot žrtev in kot zahvala Bogu. Klavzura pomaga h globlji povezanosti z Bogom tako, da sestre varuje pred raztresenostjo in posvetnostjo in pred nepotrebniimi stiki z drugimi. V klavzuri je vse usmerjeno k iskanju božjega obličja. Vsak posamezen kontemplativni samostan je dar za krajevno Cerkev in jo na poseben način dela navzočo. Klavzura vključuje tudi diskretno in previdno uporabo sredstev družbenega obveščanja (TV, radio, internet, mobilni telefoni), ne samo glede njihove vsebine, temveč tudi v kvantitativnem smislu. Klavzurni samostani uživajo notranjo avtonomijo glede vodstva, redovne discipline, ekonomije in glede duhovne dediščine ustanoviteljev, to pa ne pomeni, da niso podrejeni nadzoru krajevnega škofa. Doktrinalni in normativni del dokumenta *Verbi sponsa* želi redovno osebo pripraviti na popolno posvetitev Bogu in spodbuja redovnice, naj tej posvetitvi ostanejo zveste (*Verbi sponsa* 3; 5; 8; 21; 22; 25).

5.4 Konstitucijska klavzura

Ta oblika klavzure je predpisana za ženske nunske samostane, ki so resda kontemplativne narave, vendar se istočasno posvečajo tudi nekaterim oblikam apostolskega delovanja. Obliko klavzure določajo lastne redovne konstitucije ustanove, ki jih potrdi apostolski sedež. V praksi je ta oblika klavzure podobna papeški, vendar pa so nune izvzete od njenih strogih predpisov zaradi apostolske dejavnosti sester (R 16). ZCP pravi: »Drugi nunski samostani naj ohranjajo lastnemu značaju prilagojeno in v konstitucijah določeno klavzuro.« (kan. 667,3) To pravno določbo natanč-

neje opredeljuje instrukcija *Verbi sponsa*. Konstitucijska klavzura obvezuje kontemplativne nune, ki se resda posredno ukvarjajo s posameznimi oblikami apostolata in s karitativnimi dejavnostmi, a istočasno ohranjajo čimbolj popolno »ločitev od sveta« (*Verbi sponsa* 12). Konstitucijska klavzura, ki jo uvaja ZCP, nadomešča tako imenovano »manjšo papeško klavzuro« (*Sponsa Christi* 3; *Inter praeclara* 43; XI–XV). To klavzuro je določil papež Pij XII. in je obvezna za nunske samostane, ki se v samostanskih prostorih po zgledu menihov posvečajo nekaterim oblikam apostolata in karitativnim dejavnostim in so »živa središča za vzgojo krščanskega ljudstva« (R 9). Mnoge kontemplativne ustanove so prosile Sveti sedež za to obliko klavzure, ki dovoljuje večjo odprtost do nekaterih apostolskih dejavnosti, pri sprejemanju gostov, glede duhovnih vaj za vernike itd. Mnogi verniki kot posamezniki in kot skupine iščejo v teh oazah molitve in miru, duhovnih moči za poglobljeno krščansko življenje.

5.5 Teološka in duhovna utemeljitev klavzure

Klavzura je mnoge v preteklosti vznemirjala in nekateri so proti njej tudi danes, ki ne razumeje in zato ne sprejemajo, tako da je ta starodavna ustanova redovnega življenja danes izpostavljena ostri kritiki. V klavzuri vidijo popolno izničanje človekove svobode in zapor ter prisilno sredstvo, s katerimi je »moška Cerkv« zavarovala redovnice in jih prisilila v neko nenaravno stanje. Res je, da so v preteklosti klavzuro pojmovali zelo materialno, kot zaprt, zavarovan prostor pred drugimi ljudmi, zlasti še pred moškim svetom. V moških samostanih pa je bila klavzura sredstvo pred vsiljivostjo in radovednostjo ženskega sveta in »beg« moških pred ženskami. Kljub poskusom, da bi klavzuro »teološko« utemeljili, je veljala bolj kot zaščita pred nasprotnim spolom.

V zadnjih stoletjih je prihajalo vedno bolj na površje teološko in duhovno utemeljevanje klavzure. Nekateri duhovni pisatelji se sklicujejo predvsem na Kristusa, ki je »vstopil v klavzuro človeškega telesa, v klavzuro križa in klavzuro tabernaklja« (Ambrož 2004, 163). Zaprtost klavzure je dar, ki osvobaja pred napadalno posvečenostjo, je varstvo pred raztresenostjo in sredstvo, da se morejo sestre v molku in samoti posvetiti molitvenemu življenju. Klavzura je v spisih nekaterih redovnih ustanoviteljev in ustanoviteljic in v sodobnem nauku Cerkve prikazana v vsej teološki globini in duhovni razsežnosti in pomeni: »gora srečanja Boga« z Mojzesom in preroki, »vrt v srcu puščave« in »šotor božje navzočnosti«; to so simboli, ki govorijo o »ločitvi od sveta«, ki vključuje odločitev za Boga, in o razpoložljivosti za njegovo posebno poslanstvo (2 Mz 19,20; Iz 5,1–7; 51,3; 2 Mz 33,7–11). Edenski raj, Abrahamov in Mojzesov klic, potovanje izvoljenega ljudstva skozi puščavo, trajna božja navzočnost v šotoru in v skrinji zaveze, kjer je Bog prebival »v klavzuri sredi svojega ljudstva«, ločenost izvoljenega ljudstva od drugih poganskih narodov, vse to so prisposode, ki pomagajo k razumevanju klavzure (Prou 1998, 23–40).

Bog je poslal svojega Sina, ki se je učlovečil in »vstopil v klavzuro človeškega telesa«. Odlikoval ga je zgled skritega, preprostega in ponižnega življenja, večkrat v molku in samoti in v globoki povezanosti v ljubezni z nebeškim Očetom. Trpel je osamljen in umrl v »klavzuri« na križu (Mt 14,13; 23; Lk 6,12). Najbolj zgovorna pa je klavzura božjega Sina v evharistiji oziroma tabernakljih. Ta evharistični vidik klavzure božjega Sina je na poseben, mističen način živela sv. Klara Asiška (Ambrož

2004, 184). Povezanost klavzurnega življenja z evharistijo je zelo priljubljena in pogosta tema govorov papeža Janeza Pavla II. Klavzurni način življenja naznanja evharistijo, saj oba vidika pomenita darovanje samega sebe za odrešenje sveta (Prou 1998, 316–318). Klavzura je tudi »kot asketsko sredstvo neizmerne vrednosti« in je posebno znamenje božjega varstva in popolne podaritve Bogu (PŽ 50). Klavzura namreč od oseb zahteva ceno odpovedi in samote, toda istočasno ta odpoved pri naša duhovno obogatitev, ki omogoča ljubezen do Boga z vsem srcem, z vso dušo in z vsem mišljenjem (Lk 10,27) in izbiro Boga kot edino potrebno (Lk 10,42). Klavzura pa je tudi odličen pripomoček pri nenavezanosti in notranji zbranosti, ki sta potrebni za veselo služenje Bogu v odmaknjenosti, v molku, v molitvi in v samoti. Klavzura je po svoji naravi takšna, da dejansko spodbuja trajno hrepenenje srca po nenehnem gledanju božjega obličja v darovanju, s predanostjo, s čistostjo srca in v zaupnih pogovorih z Bogom v molitvi in v kontemplaciji (Ambrož 2004, 178).

Klavzura ni zapor, temveč je posebna oblika zunanje in notranje svobode, ki omogoča, da oseba živi »ločenost od sveta«, s tem pa tudi čim globljo povezanost z Bogom. Zgodovina potrjuje resnico, da z izginjanjem klavzure začneta izginjati tudi pravi duh redovnega življenja in izvirnost karizme ustanoviteljev. Klavzura je v nekem smislu merilo kvalitete kontemplativnega življenja Bogu posvečenih oseb (Ambrož 2004, 173–174). Nič čudnega ni, da jo zato tudi v sodobnih časih in ob prenovi redovnega življenja zagovarja, brani in zahteva Cerkev za vse oblike Bogu posvečenega življenja.

Reference

Viri

- Bonifacij VIII.** 1922. *Periculoso et detestabili* 1298 [dekret]. V: *Liber Sextus Decretalium*. Zv. 2, *Corpus Iuris Canonici*, 1053–1054. Leipzig: B. Tauchnitz.
- Codex iuris canonici 1917 [CIC 1917].** 1944. Ljubljana: Ljudska knjigarna.
- Concilium Tridentinum.** 1973. *Sessio XXV. De regulis*. V: Giuseppe Alberigo, ur. *Conciliorum oecumenicorum decreta*. Bologna: Edizione Dehoniane.
- Janez Pavel II.** 1996. *Posvečeno življenje* [PŽ; posidonalna apostolska spodbuda]. Cerkevni dokumenti 65. Ljubljana: Družina.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1980. Ur. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Kongregacija za redovnike.** 1924. *Instructio de clausura Monialium votorum sollemnium* (6. 2. 1924). AAS 16:96–197.
- Kongregacija za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja.** 1994. *Bratsko življenje v skupnosti* (2. 2. 1994). Cerkevni dokumenti 57. Ljubljana: Družina.
- . 1999. *Verbi Sponsa* [instrukcija o kontemplativnem življenju in klavzuri nun] (13. 5. 1999). Vatikan: Lib. Ed. Vaticana.
- . 1951. *Inter praeclara* [instrukcija] (23. 11. 1950). AAS 43:37–44.
- . 1969. *Venite seorsum* [instrukcija] (15. 8. 1969). AAS 61:674–690.
- Pavel VI.** 1966. *Ecclesiae Sanctae* (6. 8. 1966). AAS 58:757–787.
- Pij XII.** 1951. *Sponsa Christi* [konstitucija] (21. 11. 1950). AAS 43:5–24.
- Zakonik cerkvenega prava [ZCP].** 1983. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.

Literatura

- Ambrož, Katarina.** 2004. Sveta Klara: svobodna ujetnica nežne ljubezni. V: *Clara, claris, praeclara meritis*, 161–191. Nazarje: Samostan sester klaris.

Bahčič, Robert. 2007. *Čudež, ki traja 800 let.* Ljubljana: Založba Brat Frančišek.

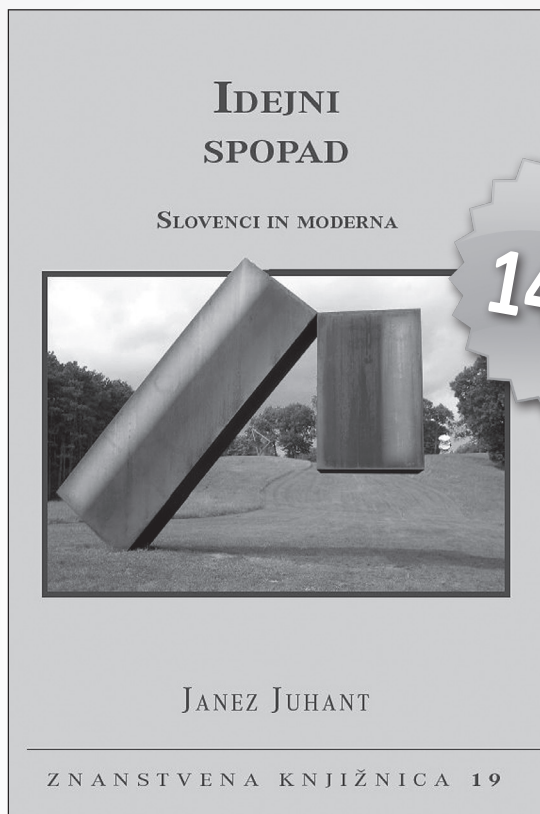
Durighetto, Claudio. 2010. *I monasteri di monache associati agli ordini mendicanti (can. 614).* Vatikan: Lib. Ed. Vaticana.

Etzi, Priamo. 2007. *Iuridica franciscana.* Ljubljana: Založba Brat Frančišek.

Papež, Viktor. 1999. *Redovno pravo.* Priročnik teološke fakultete 16. Ljubljana: Družina.

Prou, D. Jean. 1998. *La clausura delle monache: Prospettive della vita religiosa.* Vatikan. Lib. Ed. Vaticana.

Rode, Franc. 2010. *Les Constitutions dans la vie religieuse aujourd'hui* [predavanje]. Narbonne, 12. 4.



cena
14.00€

Janez Juhant
IDEJNI SPOPAD
Slovenci in moderna

V študiji se vrstijo Monografske predstavitve velikih Slovencev. Pred nas stopajo *Andrej Einspieler, Anton Mahnič, Frančišek Lampe, škof Anton Bonaventura Jeglič, Janez Ev. Krek, France Kovačič*. Poleg njih pa je predstavljena še neosholastika in pomembnejši rispevki iz revije *Dom in svet*. Prejšnji prelom stotletja nam v marsičem razkriva dogajanja v zadnjem prelomu.

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
BV 70 (2010) 3, 321-340
UDK: 27-789.32
Prejeto: 9/2010

Priamo Etzi

»Il nostro chiostro è il mondo«: dalla precarietà insediativa del XIII secolo all'odierna itineranza francescana Tra memoria, attualità e »profezia«

Riassunto: La prima forma di apostolato dei Frati Minori fu, come è ben noto, una sorta di evangelizzazione itinerante, che non richiedeva strutture stabili; l'assoluta precarietà delle sedi era stata anzi chiaramente prescritta dallo stesso S. Francesco, in omaggio agli ideali di povertà che ispiravano la sua Regola. All'inizio i frati svolsero la loro missione a contatto con le popolazioni, predicando negli spazi aperti e presso le chiese del clero secolare, per ritirarsi poi in ricoveri di fortuna ai margini degli agglomerati urbani o lontano da essi. Ma questa situazione non poteva durare a lungo. A ridosso del 1240 papa Gregorio IX dispose il trasferimento delle sedi degli Ordini mendicanti all'interno dei centri urbani, e vent'anni più tardi il Ministro Generale dei Frati Minori Bonaventura da Bagnoregio confermò il provvedimento, rendendo ufficiale una tendenza che comunque era già da tempo in atto. I Minori abbandonarono le loro improvvisate sedi e si installarono in città e paesi, dando origine ad un processo destinato a connotarne profondamente la vita e ad influire anche sulla struttura sociale dei centri d'insediamento. Nella città medievale, infatti, il convento mendicante rappresenta un importante punto di riferimento; è non solo un centro d'azione religiosa, ma anche luogo di rapporti sociali, quasi una »struttura attrezzata« a servizio della cittadinanza. Nella compagine organizzativa dei francescani, poi, a struttura rigorosamente piramidale, il convento con la sua piccola o grande sfera d'influenza finisce per diventare la cellula-base; più conventi, situati in un intorno territoriale omogeneo, sono riuniti in una Custodia, posta sotto la responsabilità del Custode che risiede nel luogo più importante o »capo di Custodia«; più custodie formano una Provincia, governata dal Ministro Provinciale, e l'unione delle Province è retta dal Ministro Generale dell'Ordine. Quando poi, all'interno dello stesso Ordine minoritico si andarono delineando tendenze rigoriste e riformiste che portarono presto ad ulteriori divisioni, ciascuna delle nuove famiglie francescane elaborò per i propri conventi tipi edilizi dotati di caratteristiche peculiari, in dipendenza dal loro particolare atteggiamento nei confronti della Regola. Ma ciò che più conta, la raggiunta stabilità determinata in modo decisivo da provvedimenti dell'autorità ecclesiastica favorì l'interpretazione della vita francescana come espressione

di un certo modo di vita monastica. Questa concezione si può vedere confermata da alcuni indizi, come lo stile - appunto - degli edifici dei frati, l'ordine e l'andamento regolato della »vita communis«. Da qui, dunque, ha in qualche modo inizio anche la serie di discussioni sull'itineranza francescana, giunte fino ai nostri giorni e, forse, con maggior urgenza. Nel tentativo di fornire un contributo in riferimento al presente/futuro del Primo Ordine, si focalizzerà dapprima l'attenzione sulla singolare figura e sull'eccezionale esperienza di Francesco d'Assisi, estendendola poi brevemente al primo gruppo francescano (itineranza vissuta - *memoria*) e alla sua successiva strutturazione istituzionale (dalla precarietà alla stabilità - *realtà attuale*), per giungere, infine, a fornire alcuni brevi »spunti« in vista di una »fondazione giuridica« dell'itineranza nell'avvenire del Primo Ordine francescano (itineranza pensata - »*profezia*«).

Parole chiave: religiosi, diritto dei religiosi, storia, strutture insediative, itineranza, francescani

Povzetek: »**Naš samostan je ves svet«: od naselitvene nestalnosti v 13. stoletju do današnjega frančiškanskega potujočega delovanja. Med spominom, sedanjostjo in »prerokbo«**

Kot je dobro znano, je bila prva oblika apostolata manjših bratov neka vrsta potujoča evangelizacija, ki ni zahtevala stabilnih struktur; popolno nestalnost bivališč je celo jasno zahteval sam sv. Frančišek iz spoštovanja do idealov uboštvta, ki so navdihovali njegovo Vodilo. Na začetku so bratje opravljali svoje poslanstvo v stiku s prebivalstvom, pridigali so na odprtih krajih in ob cerkvah svetne duhovščine, nato pa so se umaknili zatočišča na robu mest ali daleč od njih. Toda ta položaj ni mogel dolgo trajati. Po letu 1240 je papež Gregor IX. ukazal, da se sedeži beraških redov prenesejo v notranjost mestnih središč, dvajset let kasneje pa je generalni minister manjših bratov Bonaventura to potrdil in tako je težnja, ki se je uresničevala že precej časa, postala uradna. Manjši bratje so zapustili svoja improvizirana bivališča in se naselili v mestih in vaseh, s čimer so začeli proces, ki je globoko zaznamoval njihovo življenje in vplival tudi na družbeno strukturo v naselitvenih središčih. V srednjeveškem mestu samostan beraškega reda predstavlja pomembno točko; ni samo središče verske dejavnosti, ampak tudi kraj socialnih odnosov, nekakšna »opremljena struktura« v službi meščanov. V frančiškanskem organizacijskem vzorcu, ki je strogo piramidalen, postane samostan v svojim majhnim ali velikim vplivnim območjem osnovna celica. Več samostanov nekega zaokroženega ozemlja se poveže v kustodijo, za katero je odgovoren kustos, ki prebiva v najpomembnejšem kraju. Več kustodij tvori provinco pod vodstvom provincialnega ministra, zvezo provinc pa vodi generalni minister reda. Ko se kasneje znotraj samega minoirskega reda pokažejo rigoristične in reformne težnje, ki hitro vodijo do nadaljnjih ločitev, si vsaka izmed novih frančiškovskih družin izoblikuje za svoje samostane tipe zgradb s posebnimi značilnostmi, odvisnimi od njihovega posebnega odnosa do Vodila. Še bolj pomembno pa je, da je dosežena stabilnost, ki so jo odločno določili predpisi cerkvenih oblasti, dajala prednost razlagi frančiškanskega življenja kot določene oblike meniškega življenja. Lahko vidimo, da to pojmovanje potrjujejo nekateri kazalniki, kot sta prav slog redovniških zgradb

in urejeni potek skupnega življenja. Odtod pa na določen način izvira tudi vrsta razprav o frančiškanskem potujočem delovanju, ki trajajo vse do danes in postajajo vedno vztrajnejše. Avtor skuša prispevati k sedanjosti/prihodnosti prvega reda in najprej posveti pozornost enkratnemu liku in izredni izkušnji Frančiška Asiškega, nato na kratko obravnava prvo frančiškansko skupino (živeto potujoče delovanje – *spomin*) in institucionalno strukturiranje, ki ji je sledilo (od nestalnosti k stabilnosti – *sedanja resničnost*) in na koncu poda nekaj kratkih točk glede »pravne utemeljitve« potujočega delovanja v prihodnosti frančiškanskega prvega reda (prihodnje potujoče delovanje – »*prerokba*«).

Ključne besede: redovniki, pravica redovnikov, zgodovina, naselitvene strukture, potujoče delovanje, frančiškani

Abstract: »**Our Friary is the World«: from the Precariousness of Settlement in 13th Century to the Present Franciscan Itinerancy. Between Memory, Current Situation and »Prophesy«.**

As it is well known, the first apostolate form of the Friars Minor was a kind of itinerant evangelisation that did not require any stable structures; the absolute precariousness of their seats was even clearly prescribed by St Francis himself as a tribute to the ideals of poverty that inspired his Rule. Initially, the friars carried out their mission in contact with the population preaching in open spaces and next to the churches of secular clergy, whereafter they retired to refuges on the outskirts of towns or far from them. Yet such situation could not last long. After 1240 Pope Gregory IX stipulated that the seats of the mendicant Orders should be transferred to town centres and twenty years later the general minister of Friars Minor Bonaventure confirmed it, thereby making official a tendency that was already well under way. Friars Minor abandoned their improvised seats and settled in towns and villages, whereby they started a process that was to deeply characterize their life and to influence also the social structure of the centres of settlement. In the medieval town the friary of the mendicants really represents an important point of reference; it is not just a centre of religious action, but also a place of social relations, a kind of »well-equipped structure« serving the citizens. In the Franciscan organisational scheme of a rigorously pyramidal structure, the friary with its small or large sphere of influence eventually becomes the basic cell; several friaries within a region are united into a custody and put under the responsibility of a Custos, who has his seat in the most important place; several custodies form a province governed by the Provincial Minister and the union of the provinces is led by the General Minister of the Order. When within the Order itself rigoristic and reforming tendencies developed, which soon led to further divisions, each new Franciscan family built its own type of friaries and these buildings had special characteristics depending on each special attitude towards the Rule. The most important thing is, however, that the achieved stability that was decisively determined by the acts of church authorities favoured the interpretation of Franciscan life as an expression of a certain way of monastic life. This conception seems to be confirmed by e.g. just the building style of the friaries, the order and the regulated course of »vita communis«. In a certain way, here also

originated numerous discussions about Franciscan itinerancy that have been going on up to present times with growing urgency. When trying to give a contribution concerning the present/future of the First Order, the author first focuses attention on the unique figure and the exceptional experience of St Francis, then extends it shortly on the first Franciscan group (active itinerancy – *memory*) and its subsequent institutional structuration (from precariousness to stability – *current reality*) and eventually gives some short ideas concerning a »legal foundation« of itinerancy in the future of the Franciscan First Order (predicted itinerancy – *prophesy*).

Key words: religious, the right of religious, history, settlement structures, itinerancy, Franciscans

L'odierno scenario del francescanesimo rigorosamente e solidamente organizzato all'interno dei propri quadri istituzionali, che gli conferiscono un aspetto ordinato, evidenziato da »segni distintivi« ben riconoscibili all'esterno, da precise modalità e strutture insediative o abitative, dall'esercizio di funzioni »caratteristiche« che circoscrivono scrupolosamente i vari gruppi, ha in qualche misura potuto offuscare, almeno nell'opinione comune, persino il dubbio che ai primordi del »movimento« le cose potessero essere diverse. Dovremo allora cercare nelle fonti gli sparsi e sporadici accenni al diverso, rispetto al fondale istituzionale, che fa da trama e contesto alle singole fonti, »quel diverso che, a volte, è presentato come eccezione alla regola, ma ad una »regola« che non era quella della vissuta quotidianità dei primordi del movimento francescano: la quotidianità dell'assolutamente provvisorio, che aveva come unico testo costitutivo il Vangelo, come modelli di riferimento sociale le situazioni di marginalità, come norma la libera articolazione delle mansioni e dei ruoli, purché fossero di servizio, e comunque socialmente non prestigiosi o legati all'esercizio di un qualsiasi potere e come struttura di rapporti l'autentica e assoluta disponibilità al servizio reciproco« (Pellegrini 1984, 18). In effetti la prima forma di apostolato dei Frati Minori fu, come è ben noto, una sorta di evangelizzazione itinerante, che non richiedeva strutture stabili; l'assoluta precarietà delle sedi era stata anzi chiaramente prescritta dallo stesso Francesco, in omaggio agli ideali di povertà che ispiravano la sua Regola. All'inizio i frati svolsero la loro missione a contatto con le popolazioni, predicando negli spazi aperti e presso le chiese del clero secolare, per ritirarsi poi in ricoveri di fortuna ai margini degli agglomerati urbani o lontano da essi. Ma questa situazione non poteva durare a lungo. A ridosso del 1240 papa Gregorio IX dispose il trasferimento delle sedi mendicanti all'interno dei centri urbani (Salvatori 1984, 83), e vent'anni più tardi il Ministro Generale S. Bonaventura da Bagnoregio confermò il provvedimento, rendendo ufficiale una tendenza che comunque era già da tempo in atto (Gratien 1982, 158). I Minori abbandonarono le loro improvvisate sedi e si installarono in città e paesi, dando origine ad un processo destinato a connotarne profondamente la vita e ad influire anche sulla struttura sociale dei centri d'insediamento.¹ Nella città

¹ Cfr. Marcello Salvatori, Rapporto fra conventi e città nell'evoluzione del fenomeno francescano, in *Francesco d'Assisi: Chiese e Conventi*, Catalogo della mostra per l'VIII centenario della nascita di Francesco

medievale, infatti, il convento mendicante rappresenta un importante punto di riferimento; è non solo un centro di azione religiosa, ma anche luogo di rapporti sociali, quasi una »struttura attrezzata« a servizio della cittadinanza. Nelle chiese si tengono pubbliche assemblee, si rogano atti notarili; ad esse fanno riferimento le comunità forestiere (»nazioni«), le corporazioni professionali e le confraternite religiose, che vi istituiscono le proprie cappelle; in esse ambiscono farsi seppellire importanti personaggi della politica, dell'economia e della cultura. Nei casi di calamità sia naturali che belliche il convento è in grado di svolgere la funzione di ospedale e di ospizio, prestando assistenza materiale oltreché spirituale agli strati più colpiti della popolazione (Bartolini Salimbeni 1993, 14). Nella compagine organizzativa dei francescani, a struttura rigorosamente piramidale, il convento con la sua piccola o grande sfera d'influenza rappresenta dunque la cellula-base; più conventi, situati in un intorno territoriale omogeneo, sono riuniti in una custodia, posta sotto la responsabilità del Custode che risiede nel luogo più importante o »capo di custodia«; più custodie formano una Provincia, governata dal Ministro Provinciale, e l'unione delle Province è retta dal Ministro Generale dell'Ordine. All'interno di queste ripartizioni territoriali, sostanzialmente indipendenti rispetto alle antiche suddivisioni ecclesiastiche e politiche, più rispondenti invece a reali affinità o gravitazioni economiche e culturali, gli insediamenti francescani tendono a disporsi col tempo secondo la logica della penetrazione capillare, omogenea non tanto dal punto di vista geografico, quanto soprattutto da quello della rispondenza alle specifiche situazioni locali e alle esigenze della propria organizzazione interna. In questa energica opera di espansione e propagazione, i mezzi impiegati per far presa sulle popolazioni erano in primo luogo l'apostolato e la predicazione, ma anche l'opera di mediazione ed arbitrato, volta a comporre discordie fra paesi vicini, fazioni o singole famiglie; spesso l'esito felice di una di queste missioni diplomatiche segnava la nascita di un nuovo insediamento. Fra le attività sociali ed assistenziali, svolte dai frati a fianco dell'azione pastorale, fu caratteristica, soprattutto ad opera degli Osservanti, l'istituzione dei Monti di Pietà e dei Monti Frumentari, come rimedio contro le piaghe dell'usura e della carestia. Per questi motivi gli insediamenti dei Frati Minori furono spesso favoriti da autorità locali e famiglie notabili che vedevano in essi un elemento positivo per la comunità, non solo sul piano religioso e spirituale ma anche come fattore di stabilità economica e sociale.² Altrettanto spesso, tuttavia, l'arrivo dei frati fu richiesto direttamente dalla popolazione che concorreva alla costruzione del convento, anche con notevoli sacrifici. Quando poi, all'interno dello stesso Ordine minoritico si andarono delineando tendenze rigoriste e riformiste che portarono presto ad ulteriori divisioni, ciascuna delle nuove famiglie francescane elaborò tipi edilizi dotati di caratteristiche peculiari,

d'Assisi [II], a cura di R. Bonelli (Milano 1982), 32; Enciro Guidoni, Città e Ordini Mendicanti, in *La città dal Medioevo al Rinascimento* (Bari 1981); M. Sanfilippo, Il convento e la città: nuova definizione di un tema, vedi *Lo spazio dell'umiltà* 1984, 327-341.

² Si consideri, per esempio, l'*utilitas communis* invocata dagli Statuti di Perugia del 1279, i quali stabilivano la nomina di quattordici sindaci e procuratori dei frati, revocabili solo dal Consiglio generale, che non lascia dubbi sulla capacità del francescanesimo di essere parte della città sino a giungere all'identificazione della rappresentanza e difesa degli interessi dei religiosi con la pubblica utilità (Rigon 1997, 275).

in dipendenza dal loro particolare atteggiamento nei confronti della Regola. Si tratta di norma, diversamente a quanto avveniva nei secoli precedenti, di organismi omogenei, frutto evidentemente di costruzione unitaria, mentre si sa che i primi conventi nascevano accanto alla chiesa in maniera potremmo dire casuale, con aggiunte successive anche dilazionate nel tempo e senza seguire, tranne che in rari casi, uno schema preordinato. Il convento, che nella maggioranza dei casi torna ad essere extraurbano, si presenta come un blocco chiuso e compatto, di dimensioni prevalentemente medie o piccole, di costruzione semplice e senza particolare accentuazione degli elementi architettonici. Ma ciò che più conta, la raggiunta stabilità determinata in modo decisivo da provvedimenti dell'autorità ecclesiastica³ favorì »l'interpretazione della vita francescana come espressione di un certo modo di vita monastica. Questa concezione si può vedere confermata da alcuni indizi, come lo stile – appunto – degli edifici dei frati, l'ordine e l'andamento regolato della 'vita communis'« (de Beer 1980, 178). Al riguardo ci furono, soprattutto al tempo del Concilio Vaticano II, prese di posizione »contro l'osservantismo, stereotipato e astratto ... Nella Congregazione Generale [OFM] del 1963 si discusse finalmente – nota K. Esser – in modo aperto e sincero il contrasto latente tra il modello di vita monastico-claustrale e le esigenze dell'apostolato moderno; si istituì una Commissione ... col compito di esaminare questo problema ... La Commissione ... non volle tuttavia compiere il lavoro da sola. Così si pervenne al Congresso pastorale di Nordwijkerhout (17–25 agosto 1965), al quale parteciparono soprattutto Frati Minori delle Province tedesche e francesi; ma vi erano congressisti provenienti da ogni parte del mondo, e – ciò che fece maggior piacere – anche Conventuali e Cappuccini. In questo convegno (che si qualificava pastorale) divenne subito evidente che non si sarebbe fatto soltanto un ripensamento pastorale; perciò fu messo da parte ogni tabù e si affrontò il problema determinante della osservanza regolare e quello conseguente del modello originale di vita francescana. Solo partendo da questa base era possibile dare una valida risposta alla questione ... Si intraprese questa via soprattutto con la relazione di Kajetan Esser: »Die endgültige Regel der Minderbrüder im Lichte der neuesten Forschung«. Con essa si cercò di dare un fondamento all'intera problematica« (Esser 1980, 17; 19–20).⁴ Da qui, dunque, ha in qual-

³ È celebre l'intervento di papa Innocenzo X, che, nel 1649, con il breve *Inter coetera*, imponeva a tutti i superiori dei conventi d'inviare a Roma una relazione descrittiva dello stato reale e personale di ogni comunità, redatta secondo uno schema preordinato, allo scopo di giungere ad un censimento di tutte le case religiose esistenti in Italia e nelle isole, sotto il profilo della consistenza organica e della situazione economica. Conseguenza del quadro così delineato a scala generale fu la bolla *Instaurandae Regularis Disciplinae* del 15 ottobre 1652, con la quale si disponeva la chiusura di tutti i conventi che non raggiungessero un minimo di rendita ed un sufficiente numero di frati, oppure fossero posti in luoghi troppo impervi e malsicuri. Si intendeva così salvaguardare la dignità dell'istituzione, eliminando abusi e situazioni incompatibili; si riteneva infatti che nei piccoli conventi, sorti in gran numero specie nelle località rurali, spesso senza un reale ordinamento giuridico, non potessero sussistere le condizioni per lo svolgimento della vita religiosa come prescritto dalle disposizioni post-tridentine. Sulla questione in generale cfr. Emanuele Boaga, *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia* (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1971).

⁴ La relazione citata venne pubblicata in tedesco nel 1965 e in versione italiana, col titolo *La Regola dei Frati Minori alla luce delle più recenti ricerche* (Milano: Edizioni Francescane, 1967). Dello stesso autore cfr. *Seelsorge und regulare Observanz in unserm Orden* (Ministero pastorale e osservanza regolare nel nostro Ordine), in *Vita Seraphica* 34 (1953) 157–177; *Memorandum zur der neuen Gesetzgebung*

che modo inizio anche la serie di discussioni sull'itineranza francescana, giunte fino ai nostri giorni e, forse, con maggior urgenza. Nel tentativo di fornire un contributo in riferimento allo *jus proprium* del Primo Ordine, ci si atterrà pertanto alla metodologia indicata e seguita da quegli antesignani, ossia si focalizzerà dapprima l'attenzione sulla singolare figura e sull'eccezionale esperienza di Francesco d'Assisi, estendendola poi brevemente al primo gruppo francescano (itineranza vissuta – *memoria*) e alla sua successiva strutturazione istituzionale (dalla precarietà alla stabilità – *realtà attuale*), per giungere, infine, a fornire alcuni brevi «spunti» in vista di una «fondazione giuridica» dell'itineranza nella legislazione del Primo Ordine francescano (itineranza pensata – «*profezia*»).

1. Dalla precarietà esistenziale alla stabilità insediativa⁵

Nella *Vita beati Francisci* di fra Tommaso da Celano (1Cel) si legge della gioia e dei dubbi provati da frate Francesco e dai suoi compagni sulla via del ritorno da Roma, a seguito del fatidico incontro con Innocenzo III del 1209:

«Sequentes felicem patrem, vallem Spoletanam tunc temporis intraverunt. Conferrebant pariter, veri cultores iustitiae, utrum inter homines conversari deberent, an ad loca solitaria se conferre.»

[Seguendo il padre pieno di felicità, entrarono nella valle spoletana. Si domandavano allora, veri cultori della giustizia, se dovessero svolgere la loro vita tra gli uomini, oppure ritirarsi in luoghi solitari].⁶

Secondo l'agiografo – che forse prospetta un dilemma più del suo tempo che non delle origini della fraternità – la gioia dei frati concerneva il riconoscimento pontificio della propria intenzione di «vivere secundum formam sancti Evangelii». I dubbi riguardavano le modalità attraverso cui i loro intendimenti avrebbero dovuto realizzarsi, anche se sembrerebbe da respingere una opzione esclusivamente eremitica. Dalla stessa *Vita beati Francisci* sappiamo infatti che frate Francesco aveva rifiutato la proposta di seguire le strade tradizionali tanto del monachesimo quanto dell'eremitismo (1Cel 33). L'alternativa tra apostolato in mezzo alla gente e «deserto» appare superata assai presto a favore di un'alternanza tra eremo e città, a favore di un'equilibrata integrazione tra «vita attiva» e «vita contemplativa» (Maccucci 1994, 34–36). È stato felicemente scritto a questo proposito che «l'*exire de saeculo* è per Francesco più un «attaversarlo» in attiva *peregrinatio* (*tanquam peregrini et advenae in hoc saeculo in paupertate et humilitate Domino famulantes vadant pro eleemosyna confidenter*) nel percorso esistenziale-culturale della *quaestio* (cioè ancora della *quête* cavalleresca), che non un modo per

im Orden der Minderbrüder (Pro memoria per la nuova legislazione dell'Ordine dei Frati Minori), in *Vita Fratrum* 4 (1967) 25–30.

⁵ Cfr. Luigi Pellegrini. La prima 'fraternitas' francescana: una rilettura delle fonti. In *Fratre Francesco d'Assisi: Atti del XXI Convegno internazionale di Studi francescani* (Spoleto: Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994).

⁶ 1Cel. 35. Qui e per le altre fonti, salvo avviso contrario, si segue il testo, la divisione in capitoli, paragrafi e versetti proposti da *Fontes Franciscani* (1995).

sfuggirgli. E la ricerca non si estingue mai nell'acquisizione di uno *status* differenziale e privilegiato...» (Bologna 1983, 67)⁷.

Nel pieno degli anni quaranta del Duecento, quando ormai chiese e case dei Frati Minori erano sparse ovunque, fra Tommaso da Celano nella sua nuova bio-agiografia su San Francesco, comunemente detta *Vita seconda*, ma che dovrebbe intitolarsi propriamente *Memoriale in desiderio animae* (2Cel), dedica alcuni paragrafi al tema della «povertà delle case» quale era stata voluta da frate Francesco. Dopo aver premesso che egli invitava i suoi frati a costruirsi »habitacula papercula« (espressione tratta alla lettera dal Testamento) che fossero di legno e non di pietra (2Cel 56), sono riportati tre episodi esemplari. Nel primo è raccontato come Francesco in persona salisse sul tetto per rovesciare lastre e tegole della casa – definita »mostro contrario alla povertà« – che il »popolo di Assisi« aveva costruito nei pressi della Porziuncola per ospitare i frati che presto sarebbero giunti per celebrarvi il Capitolo generale (57). Nel secondo si narra come, venendo a sapere che a Bologna vi era un edificio noto quale »casa dei frati (*fratrum domus*)«, pur avendone prima l'intenzione, frate Francesco non passasse più per la città e come, anzi, facesse ingiungere ai frati, compresi quelli malati, di abbandonare immediatamente quella *domus* (58). Nel terzo è ricordato il netto rifiuto di sentire indicata una cella nell'eremo di Sarteano (in provincia di Siena), coll'espressione identificativa di »cella di frate Francesco (*cella fratris Francisci*)« usata da un frate del luogo (59). Gli esempi valgono in quanto attestazioni della ferma volontà del Poverello di impedire ai frati di appropriarsi di alcunché. Tommaso da Celano lo precisa espressamente:

»Nolebat locellum aliquem fratres inhabitare, nisi certus ad quem proprietates pertineret, constaret patronus. Leges enim peregrinorum in filiis semper quaesivit, sub alieno videlicet colligi tecto, pacifice pertransire, sitire ad patriam.«

[Non voleva che i frati abitassero in qualsiasi piccolo luogo se non si fosse saputo per certo chi ne fosse il proprietario. Infatti nei suoi figli sempre pretese la condizione di pellegrini, ossia che si raccogliessero sotto un tetto altrui, in modo pacifico passassero da un luogo all'altro, sentissero desiderio della patria]. (59)

Le prime due situazioni si sarebbero risolte perché, innanzitutto, ad Assisi i membri dell'aristocrazia signorile (*militēs*) presenti avrebbero dichiarato che la casa era di proprietà »del comune e non dei frati« e, in secondo luogo, a Bologna sarebbe intervenuto il cardinale Ugolino durante una predica, affermando di possedere personalmente quella casa che la pubblica opinione attribuiva ai Frati Minori (e alla quale così questi ultimi poterono fare ritorno). Nella ricostruzione narrativa del primo biografo sembra che predominante sia la dimensione giuridica del problema della proprietà, e questo ben corrispondeva alle questioni che si agitavano nel periodo in cui il Celanese scriveva il *Memoriale*. Ma a noi qui altro interessa. Tenendo in conto che entrambi gli episodi risalgono al 1221, essi testimoniano di pressioni interne ed esterne all'Ordine affinché i frati trovassero sistemazioni stabili in edifici adeguati: in ciò contravvenendo al progetto religioso di frate Francesco e inducendo fenomeni di trasformazione di quella precarietà esi-

⁷ La citazione dagli scritti di S. Francesco corrisponde al *Testamento*, §§ 3–4 e 24 e alla *Regola bollata*, VI, 2 nell'edizione curata da Esser (1978, rispettivamente 308, 312, 231).

stenziale alla quale tutti i frati erano tenuti (o sarebbero stati tenuti) nel momento in cui avevano aderito (o avrebbero aderito) alla fraternità minoritica.

Per Francesco la dimensione giuridica viene sicuramente dopo la dimensione evangelica: a sanzionare un principio, il valore assoluto della povertà evangelica, che deve essere vissuto prima che proclamato, vissuto dai frati, si intende, con costanza e fedeltà sino alle estreme conseguenze. Perciò frate Francesco non può accettare che nemmeno una cella di un eremo a lui fosse attribuita seppur, diremmo così, in possesso soltanto verbale. In quella che a buon diritto si può definire la teologia francescana della restituzione a Dio di ogni bene e della sottomissione a tutte le creature, non c'è spazio per appropriazioni individuali e comunitarie, anche se la contingente traduzione giuridica di questa posizione evangelica può essere rischiosa e non priva di ambiguità – come di fatto lo sarà nel corso dei lunghissimi dibattiti e contrasti intorno al diritto di proprietà e all'uso povero dei beni che si verificheranno nella seconda metà del XIII secolo (Merlo 2003, 63).

Il «vivere secondo il modello del santo Vangelo» ha come propria area concettuale e pratica la precarietà: tanto in mezzo agli uomini come nella solitudine della strada e dell'eremo. Negli indirizzi e nei comportamenti originari di frate Francesco e della fraternità degli inizi non sembra esservi una precisa e netta scelta di campo, né tanto meno una opzione a favore della stabilità insediativa. Per loro conta la precarietà, non il luogo dove essa possa essere vissuta «meglio». La precarietà è e deve essere condizione strutturale dei Frati Minori nel loro farsi «forestieri e pellegrini in questo mondo» per la fede in Gesù Cristo. La precarietà vale comunque. Essa non può essere tralasciata pur seguendo cammini di testimonianza cristiana formalmente diversi: nella piena disponibilità ad accettare ciò che il Signore avrebbe offerto (64). Così ammonisce la Regola non bollata (Rnb) del 1221:

»Caveant sibi fratres, ubicumque fuerint, in eremis vel in aliis locis, quod nullum locum sibi approprient nec alicui defendant.«

[Si guardino i fratelli, dovunque essi si trovino, negli eremi o in altri luoghi, di non appropriarsi di alcun luogo né di difenderlo da alcuno]. (Rnb VII, 13)

I frati, dunque, possono stare negli eremi o in altri non meglio precisati «luoghi» che, per l'appunto, si differenziano dagli eremi. Ma c'è ancora una terza modalità di vita individuabile attraverso le parole della stessa Regola: è quella dei frati «che vanno per il mondo (*euntes per mundum*)» (Rnb XIV, 1). Ovviamente i frati sono sempre *gli stessi*, sia che vadano per il mondo, sia chi si trovino negli eremi, sia che dimorino in qualche «luogo». La parola *locus* nel linguaggio francescano presenta una pluralità di significati, potendo esprimere realtà molto diverse, poiché diversi erano i modi attraverso i quali i frati conducevano la loro ricerca di perfezione evangelica (Mailleux 2003, 60–69): *conversatio* tra i lebbrosi, permanenza nella casa di qualche persona di rango (ecclesiastica e non) in qualità di servitori o di lavoratori, impegno in modeste attività occasionali per procurarsi l'indispensabile per la sopravvivenza, itineranza missionaria, oltre che ritiro temporaneo negli eremi. Là dove i *fratres* si trovano, ecco individuato il *locus*! (59) Gli eremi assumono presto una loro peculiarità in dipendenza dal tipo di vita che in essi si conduceva e che è ricavabile dalle indicazioni, *lato sensu* normative, della cosiddetta *Regula pro eremitoriis data* (RegErem) o, meglio, dello

scritto *De religiosa habitatione in eremis*.

Si tratta di un breve testo, forse databile tra il 1217 e il 1221 e definito da K. Esser »praeclarum testimonium vitae minoriticae primigeniae« (Esser 1978, 295), nel quale si precisano i caratteri della permanenza (momentanea) nell'eremo⁸. In questo il numero dei frati deve essere assai piccolo, tre o al massimo quattro individui (»tres fratres vel quattuor ad plus«; RegErem 1), in modo tale che, a turno e vicendevolmente, gli uni, ovvero le »madri« che »conducono la vita di Marta«, siano al servizio degli altri, cioè i »figli« che »conducono la vita di Maria«. Il *claustrum* (non chiostro monastico, bensì semplice recinto che separa) deve garantire le condizioni esterne di totale isolamento per poter immergersi pienamente nella preghiera e nella contemplazione: ogni frate abbia la sua »celletta (*cellula*)« e il luogo sia riservatissimo, essendo l'entrata consentita soltanto al Ministro e al Custode che sovrintendono alla zona in cui l'eremo si trova. Che per frate Francesco l'*eremitorium* sia un luogo nel quale il rapporto personale con Dio si fa più intenso, è dimostrato dalla sua stessa vita, specialmente degli ultimi anni: basti un accenno, tra gli altri, alla Verna, a Fonte Colombo, a Greccio⁹. Ma che per lui l'eremo non sia di per sé il luogo della perfezione cristiana è attestato da un passaggio della *Epistola ad quendam ministrum* (EpMin), anteriore alla Pentecoste del 1223, nel quale si sottolinea come l'amore gratuito per *chi sbaglia* e per il *persecutore* valga assai più dell'esperienza di contemplazione nell'eremo (»Et istud sit tibi plus quam eremitorium«; EpMin 8).

Gli eremi costituiscono forse le prime strutture abitative riservate ai frati: cosa che in origine non erano gli altri »luoghi«.

Tuttavia le pressioni per arrivare a *loci* che si trasformassero in sedi stabili di comunità di Minori – lo abbiamo sottolineato in precedenza – si facevano assai forti all'inizio degli anni venti del Duecento e, forse, anche prima. Non dimentichiamo che, secondo frate Giordano da Giano, al momento di recarsi nell'Oltremare, frate Francesco aveva lasciato due vicari: frate Matteo da Narni perché rimanesse a Santa Maria della Porziuncola per ricevere nell'Ordine chi ne avesse avuta la volontà, e frate Gregorio da Napoli perché svolgesse un ministero itinerante di consolazione per i frati dispersi per l'Italia centrale e settentrionale. Lo stesso frate Francesco, dunque, non era contrario del tutto a una sorta di *stabilità povera e precaria*, se ordina la presenza di uno dei due vicari alla Porziuncola per svolgere una funzione di accoglienza che perdurerà ancora a lungo, benché in modo sempre meno esclusivo¹⁰.

⁸ Scrive a questo proposito Marucci (1994, 75): »Riteniamo che le parole iniziali (della *Regula pro Eremiticis*) »illi qui volunt stare« non si riferiscano ad una speciale categoria di frati, desiderosi di un'esperienza particolare al di fuori della normalità della vita dell'Ordine, ma ad un momento normale nella vita del religioso, che, indipendentemente dalle attività svolte, cerca una sosta di vita raccolta, per riprendere forza e ridare fondamento alla sua attività di consacrato. Il termine latino *stare* ha qui precisamente questo significato: 'fare sosta'«.

⁹ Cfr. Octaviano Schmucki, *Mentis silentium*. Il programma contemplativo nell'Ordine Franciscano primitivo, *Laurentianum* 14 (1973): 177–222; Bruno Marucci e E. Barelli, *Locum quietis et secretum solitudinis*. L'esperienza mistica di S. Francesco alla Verna nel 1224, *Forma Sororum* 25 (1988): 154–165.

¹⁰ Di parere contrario sembra essere Pellegrini (1984, 33): »La Porziuncola appare una sede pressoché vuota e inutilizzata, puro punto di riferimento per un gruppo di errabondi che alloggiano provvisoriamente dove e come capita nel loro peregrinare.«

Si potrà obiettare che Santa Maria degli Angeli costituisce una eccezione: e tale constatazione per molti versi è vera. Però la Porziuncola rappresenta, nel contempo, un modello da imitare e da esportare là dove ci sono i frati. D'altronde, lo stesso frate Francesco nel Testamento (Test.) prenderà atto di una situazione mutata, mettendo in guardia i fratelli dall'accettare «chiese, abitazioni poverelle (*habacula pauperula*) e tutte le cose che sono costruite per loro» che non siano coerenti con la «santa povertà promessa nella Regola» e ricordando di stare in esse «sempre come forestieri e pellegrini» (1Pt 2, 11; Testamento, 24–25; Merlo 2003, 66). L'accettazione francescana di chiese per i frati si spiega con il cambiamento intervenuto, che richiedeva strutture insediative adeguate a un ordinato esercizio degli uffici religiosi e alla celebrazione della Messa. La celebrazione della Messa e delle preghiere individuali e comunitarie è testimoniata da frate Francesco nella sua tarda *Epistola toti Ordini missa* (EpOrd) nella quale, tra l'altro, si legge:

»Moneo propterea et exhortor in Domino ut in locis, in quibus fratres morantur, una tantum missa celebretur in die secundum formam sanctae Ecclesiae. Si vero plures in loco fuerint sacerdotes, sit per amorem caritatis alter contentus auditu celebrationis alterius sacerdotis ... Clerici dicant officium cum devotione coram Deo non attendentes melodiam vocis, sed consonantiam mentis.«

[Perciò nel Signore io ammonisco ed esorto affinché nei luoghi dove i frati dimorano sia celebrata soltanto una messa al giorno secondo la forma della santa Chiesa. Se invero in un luogo vi siano più sacerdoti, per amore della carità ciascun sacerdote si accontenti di ascoltare la celebrazione dell'altro ... I chierici dicano l'ufficio con devozione davanti a Dio, non preoccupandosi della melodia della voce, ma della consonanza della mente]. (EpOrd 30–31; 41)

Da questi brani si profila l'esigenza di una suddivisione della giornata dei frati che abbia i suoi momenti forti nella celebrazione dell'Eucaristia e nella recita dell'ufficio divino: l'una e l'altra da mantenersi all'interno di una rigorosa essenzialità e, per quanto ci riguarda più da vicino, da svolgersi in piccole «chiese» che, è pensabile, siano prossime o annesse ai luoghi di residenza dei frati (Pellegrini 1984, 42–44). Nei primi anni venti del Duecento i frati stanno acquisendo chiese. Lo confermano due lettere di Onorio III del 31 marzo 1222 (*Devotionis vestrae*: »in ecclesiis si quas vobis habere contingerit«; in *Bullarium Franciscanum*, I, 9) e del 3 dicembre 1224 (*Quia populares tumultus*: »in locis et oratoriis vestris cum viatico altari possitis missarum solemniam et alia officia celebrare, omni parochiali iure parochialibus ecclesiis reservato«; I, 20). Esse sono indirizzate l'una a frate Francesco e ai frati dell'Ordine dei Minori e l'altra soltanto ai frati dell'Ordine dei Minori, e sono emanate a seguito dell'esplicita »preghiera« dei destinatari (»devotionis vestrae precibus inclinati«, »vestris inclinati precibus«), i quali avevano richiesto di poter celebrare gli uffici divini nelle loro chiese anche in tempo di interdetto e la Messa con l'altare portatile. A questo punto si comprende bene come nel Testamento frate Francesco, da un lato, accetti che i frati abbiano »ecclesias, habitacula pauperula et omnia que pro ipsis construuntur«, purché siano conformi alla »santa povertà« promessa nella Regola, e, d'altro lato, imponga ai frati di non chiedere »alcuna lettera nella curia romana ... a favore di una chiesa

o di un altro luogo (*aliquam litteram in curia Romana ... neque pro ecclesia neque pro alio loco*)« (Testamentum, 24–25).

La progressiva evoluzione dei modi insediativi dei frati, quale si individua per le aree di prima diffusione della *religio* minoritica, non è molto diversa in riferimento alle regioni al di là delle Alpi e della Manica, anche se occorre segnalare in esse l'assenza di esperienze eremitiche, con l'eccezione della penisola iberica. Nel *Memoriale in desiderio animae* di Tommaso da Celano si ricorda che, essendo frate Francesco in vita, in *Hispania* i frati dimoravano in un eremo poverello, applicando nel migliore dei modi le indicazioni della cosiddetta *Regula pro eremitaribus* (2Cel 178). Per la Germania la nostra fonte di informazione è soprattutto la *Chronica* di Giordano da Giano (*Chronica Fratris Jordani* 1908 = ChronJord). Attraverso di essa, per il quinquennio 1221–1225, si riesce a seguire agevolmente il passaggio dalla permanenza in semplici ospizi (*hospitia*) e case (*domus*) all'edificazione di «loci» e all'acquisizione di chiese per concessione di prelati e sacerdoti: ospizi, case, luoghi, chiese dapprima ubicati al di fuori delle mura e poi meno marginali rispetto al cuore delle città. Nel 1223 a Spira, durante un capitolo dei «frati anziani (*fratres seniores*)» della missione in Germania, frate Giordano da Giano celebrò «con solennità (*solemniter*)» (ChronJord 33) la Messa della Natività della beata Vergine presso il locale lebbrosario. Nell'anno successivo per l'espansione in Turingia fu previsto l'iniziale invio di frati che «dovevano reperire case e collocare i frati in *loci* adeguati» (38). Nel novembre del medesimo anno a Erfurt, «su consiglio dei *burgenses* e di alcuni chierici, i frati furono messi nella curia del sacerdote dei lebbrosi fuori le mura», in attesa che la cittadinanza prendesse decisioni in vista dello stanziamento stabile dei frati stessi. La momentanea sistemazione sarebbe dipesa dal fatto che «era inverno e non era tempo di costruire (*et quia hyemps erat et tempus edificandi non erat*)» (39). Nel 1225 a Eisenach dai pievani della città furono offerte a frate Ermanno addirittura tre chiese tra le quali individuare quella adatta all'insediamento dei Minori: la chiesa scelta divenne il *locus* definitivo di stanziamento (41). Nello stesso anno a Erfurt, dovendosi provvedere al trasferimento dei frati, fu chiesto a frate Giordano se «desiderasse che si costruisse un edificio a forma di chiostro (*si ad modum claustrisibi vellet edificari*)». La risposta del francescano umbro è assai importante e significativa:

«Nescio quid sit claustrum; tantum edificate nobis domum prope aquam ut ad lavandum pedes in ipsam descendere possimus.»

[Non so che cosa sia un chiostro; edificatemi semplicemente una casa vicino all'acqua in modo che possiamo scendere in essa a lavarci i piedi]. (43)

Poco prima del tempo della morte di frate Francesco l'orientamento verso una stabilizzazione delle presenze dei Minori non sembra implicare ancora ambizioni pastorali totalizzanti: con le connesse necessità di avere chiese (ampie) per raccogliere i fedeli e neppure decisi cambiamenti in senso «conventuale», che avrebbero portato all'imitazione delle strutture edilizie di tipo monastico e canonico. «Non so che cosa sia un chiostro» è espressione formulata da un frate che veniva dall'Italia centrale, che aveva partecipato ad alcuni Capitoli generali in Assisi e che conosceva di persona frate Francesco. Se ne deduce che in generale i *loci* minori-

tici, sin quando l'Assisiata era in vita, non avevano alcun aspetto conventuale, anche se la parola »conventus« con accezione insediativa non era del tutto estranea al vocabolario dei Frati Minori (Mailleux 2003, 83–87). Mediante una lettera databile tra il luglio 1225 e il luglio 1226 frate Elia rivolge una ferma esortazione ai suoi confratelli di Valenciennes (in diocesi di Cambrai) perché si trasferiscano dal loro »conventus« di San Bartolomeo, che allora era fuori della città, in un »luogo adeguato (*locus idoneus*)« all'interno delle mura¹¹. Può essere che qui *conventus* altro non voglia dire che luogo in cui *convengono*, si ritrovano i frati: tanto più che i frati di Valenciennes avrebbero rifiutato di trasferirsi poiché la nuova sede per loro preparata dalla contessa Giovanna di Fiandra, un antico torrione!, appariva »un luogo adatto soltanto a chi amava questo secolo (*locus non aptus nisi amatoribus huius seculi*)« (Jacopo di Guisa 1896, 293). Il richiamo di frate Elia, in nome della sottomissione che i frati devono dimostrare »iuxta doctrinam apostoli« ai loro »signori, specialmente buoni e onesti (*domini, specialiter boni et honesti*)«, si giustificava anche in dipendenza da un intervento di Onorio III, il quale aveva rilasciato »bolle« di autorizzazione al »trasferimento (*translatio*)« di quel »conventus« (295).¹² Ciò nonostante, i frati di San Bartolomeo non si piegarono: per popolare il nuovo convento furono chiamati dodici frati da varie località del Vermandois e della Fiandra. I componenti della comunità primitiva si trasferirono entro le mura di Valenciennes solo nel 1242 e i più restii resistettero fino al 1250 (Little 1909).¹³

I frati dunque scelgono la precarietà, ma sono spinti verso la stabilità non solo dalla presenza di reviviscenze »monastiche« all'interno dell'Ordine, ma anche a causa dei legami ecclesiastici e sociali che condizionano e orientano, oltre che la loro vita, i tempi e le modalità dei loro insediamenti. In proposito è esemplare quanto accade in Inghilterra a partire dal settembre 1224, allorché i primi nove Frati Minori sbarcano nei pressi di Dover¹⁴. Essi si recano subito a Canterbury dove si fermano cinque frati. Questi per qualche tempo alloggiano presso un ospizio (»ad hospitale sacerdotum«)¹⁵, finché ricevono una »piccola stanza (*camera parva*)« nella »casa delle scuole (*infra domum scholarum*)«, entrando in amichevole familiarità con gli studenti con i quali alla sera intorno al focolare bevevano birra in modo cameratesco (*De adventu* 8). Gli altri quattro frati si recano a Londra: là per due settimane sono ospitati dai Frati Predicatori. Affittano poi una casa in Cornhill, e vi ricavarono delle celle con pareti di erbe secche intrecciate (»et contruxerunt sibi cellas in ea, consuentes herbas in cellarum interstitia«; 11–12). Dal-

¹¹ La lettera di frate Elia è riportata da Jacopo di Guisa (1896, 294–295).

¹² Sulle vicende dei frati e del convento di Valenciennes, cfr. anche L. Serbat (1925, 141–177), Giulia Barone (1999, 39–42) e Grado Merlo (2003, 69–70).

¹³ L'insieme di queste circostanze fa sì che la fondazione di Valenciennes, come afferma André Callebaut (1917, 196): »... mérite, dans l'histoire de l'Ordre, une place spéciale. On peut y voir deux couvents subsistant simultanément«.

¹⁴ Poiché il testo latino, contrariamente alla versione italiana proposta da *Fonti Francescane: Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi; Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano; Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi* (Padova: Movimento Francescano Assisi 1983³), non è diviso in paragrafi si citerà come segue: *De adventu*, con l'indicazione della pagina nell'edizione Little.

¹⁵ Il termine »ospedale« aveva allora un significato più generico di quello attuale: era la casa degli ospiti, malati o poveri; qui può interpretarsi la casa dei preti; perciò si è tradotto »ospizio«.

la città sul Tamigi due frati si recano a Oxford, anche qui venendo prima ospitati dai Predicatori e poi prendendo in affitto una casa. Sia a Londra che a Oxford i frati non avevano uno spazio proprio destinato al culto e alla liturgia, »perché – scrive fra Tommaso da Eccleston – non avevano ancora il privilegio di erigere altari e di celebrare gli uffici divini nei loro luoghi (*quia necdum privilegium erigendi altaria et celebrandi in locis suis divina habebant*; 12).« La notazione del cronista inglese è importante e indicativa. Essa consente di collegare in tutta evidenza l'acquisizione o la costruzione di oratori e chiese con il mutare del quadro istituzionale in seguito all'intervento del papato: il pensiero va non solo alle concessioni relative all'altare portatile della già ricordata *Quia populares tumultus* del 3 dicembre 1224, ma anche al fatto che l'autorizzazione a celebrare rispondeva a un'esplicita richiesta delle autorità dell'Ordine minoritico (Merlo 2003, 71).

In Inghilterra i frati ottengono buona accoglienza là dove si presentano, raggiungendo presto i livelli superiori della società ecclesiastica e politica. Annota il Da Eccleston:

»Crescente numero fratrum et eorum sanctitate comperta, crevit et fidelium devotio in eos, unde loca sibi competentia providere curaverunt.«

[Quando il numero dei frati aumentò e fu conosciuta la loro santità, nei loro confronti crebbe la devozione dei fedeli, per cui si preoccuparono di procurare luoghi a loro adeguati]. (*De adventu* 25)

Come avviene la stabilizzazione della presenza dei Frati Minori in Inghilterra? A Canterbury il »maestro dell'ospedale dei sacerdoti« cede loro un terreno sul quale fa costruire una cappella: poiché i frati rifiutavano di appropriarsi di qualsiasi cosa, il comune cittadino se ne assume la proprietà assegnandola in uso ai frati. Analoghe sono le vicende dei »luoghi« di Londra, Oxford, Cambridge e Shrewsbury, anche se le dimensioni e le strutture edilizie poterono variare da città a città. A Londra vi sono cappella, case, infermeria e acquedotto. A Oxford l'area di insediamento è angusta. A Cambridge i frati ricevono una »vecchia sinagoga contigua al carcere« e fanno erigere una »cappella poverissima« che il carpentiere riesce a ultimare in una sola giornata utilizzando »quindici paia di travi«. A Shrewsbury vengono costruiti una chiesa e altri edifici, tra cui un dormitorio dai muri in pietra che il Ministro dei Minori, frate Guglielmo, fa abbattere e sostituire con muri *lutei* (di fango essiccato). Tutti i luoghi (terreno, chiese ed edifici) hanno la stessa caratteristica di non essere di proprietà dei frati, bensì delle comunità locali o del Re (25–30). La povertà formale risulta rispettata con coerenza e rigore dai Minori durante il loro primo stanziamento nell'isola d'Oltremarica. Per contro, già si possono intravedere legami e relazioni con i vertici della società civile ed ecclesiastica e con le classi dominanti.

Ogni nuovo »luogo« dei frati origina dall'iniziativa o dalla collaborazione fattiva di laici ed ecclesiastici, uomini e donne, di elevato livello sociale: dai *burgenses* fino a giungere al re Enrico III d'Inghilterra in persona, direttamente o attraverso suoi ufficiali.¹⁶ Se a tali legami e relazioni aggiungiamo i rapporti con gli ambienti

¹⁶ Cfr. Pellegrini (1997, 190): »Non v'è dubbio che la fortuna del minoritismo inglese debba molto al re Enrico III, che si mostrò munifico in occasione di fondazioni, sistemazioni e ampliamenti delle sedi minoritiche di Londra, di Cambridge, di Shrewsbury e di Gloucester, e del quale frate Agnello da Pisa – »qui

di studio, avremo uno dei panorami che contribuiranno a mutare, non solo in superficie, la «semplicità» delle origini, per l'Inghilterra – e anche altrove – datate alla seconda metà degli anni venti del Duecento. Un'ultima notazione non sarà superflua a proposito della menzione nel dicembre 1231 a Monselice (in provincia di Padova) di un «chiostro dei Frati Minori». Se ricordiamo che sei anni prima frate Giordano da Giano aveva dichiarato di ignorare che cosa fosse un chiostro, la segnalazione del *claustrum fratrum Minorum* a un lustro di distanza può essere assunta come segno dei mutamenti avvenuti e che stavano avvenendo (Merlo 2003, 72).

2. Itineranza oggi: tra memoria, *ius conditum* e «profezia»

Oggi come non mai un gran numero di persone emigrano alla ricerca di condizioni di vita migliori: cibo, lavoro, casa, pace. A contatto con questa umanità ferita e in movimento, l'itineranza è vista dai Frati Minori¹⁷ come l'espressione della disponibilità assoluta ad andare per annunciare il Regno tra i poveri («... quoniam ideo misit vos [Filius Dei] in universo mundo», EpOrd 9) e a lasciarsi evangelizzare da loro. Ci si mette in cammino con gli altri nello sforzo di creare insieme una comunità nella quale si condividono i beni e in cui tutti possano godere della «grazia di lavorare» (Regola bollata [Rb] V,1). Con l'itineranza s'intende penetrare particolarmente nei punti nevralgici in cui l'attuale società sperimenta grandi spequazioni e tensioni, per testimoniare la pace e la giustizia: le frontiere tra le diverse religioni, le divisioni tra ricchi e poveri, potenti e deboli, schiavi e liberi, uomini e donne, Nord e Sud, per essere artefici con tutti gli uomini di buona volontà di una *cultura di speranza e di pace* (Giovanni Paolo II 2001, 1). Si è «riscoperto» che l'itineranza non è solo un'esigenza imposta, in qualche modo, dall'esterno, dalla congiuntura attuale, ma un valore che promana dall'intimo dell'esperienza minoritica. È, per usare il linguaggio dell'etologia, una sorta di *imprinting* francescano che, tuttavia, non esime dalla difficoltà d'individuare concrete strategie di attuazione e da una certa tensione ancora esistente (e resistente), tra il locale/provinciale e l'universale. Difficoltà soggettive, ma anche oggettive dovute, queste ultime soprattutto, alla necessità di armonizzare il cambiamento, il *novum*, con la realtà attuale sia a livello di strutture che di normativa. Infatti una nota caratteristica degli istituti religiosi è la vita fraterna in una comunità religiosa¹⁸ che non può esistere senza una fissa dimora in una casa legittimamente co-

familiaris erat domino regi et consiliarius ipsius», ci dice il cronista inglese Matteo Paris – funse da intermediario presso Riccardo conte di Pembroke, maresciallo regio del Galles, nel tentativo di comporre i dissidi che contrapponevano il re al suo vassallo; va però messo in conto anche il rapporto positivo instauratosi fin dall'inizio con la gerarchia ecclesiastica inglese, di cui i frati Minori si fecero intermediari presso la Curia romana.»

¹⁷ Quando si parla semplicemente di «Frati Minori», salvo differente avviso, s'intende far riferimento a tutti i frati del Primo Ordine (Minori/OFM, Cappuccini/OFMCap, Conventuali/OFMConv), tralasciando per brevità le ulteriori distinzioni.

¹⁸ Cfr. can. 607 § 2: «... vitam fraternam in communi ducunt.»

stituita¹⁹ nell'ambito, generalmente, di una determinata entità territoriale. Pertanto, anche la vita francescana sembra esaurirsi nell'ambito di una Provincia. Ciò determina talvolta uno scollamento tra centro degli Ordini e Province, tra Province e Province o delle stesse fraternità locali all'interno di un'unica Provincia. La conseguenza è che essendo ogni singolo Ordine, nella pratica, un istituto decentralizzato o, per meglio dire, policentrico, risultano qualche volta difficili le forme di solidarietà, di partecipazione, di collaborazione (Bini 2003, 153). Eppure nel Primo Ordine la struttura istituzionale e la ripartizione geografica (Province) sono nate per favorire e aiutare la vita dei frati già sparsi per il mondo. Esse sono certamente necessarie, ma con lo scopo primario di dare forma ed espressione concreta ai valori fondamentali e alla realizzazione del progetto evangelico di vita, di rendere possibile il servizio alla missione. Infatti secondo le fonti, fu il Capitolo del 1217 (primo Capitolo generale del quale si ha chiara traccia) che inviò dalla Porziuncola i primi gruppi «missionari» di frati al di fuori dell'Italia e che divise il giovane Ordine in Province (sei in Italia, cinque all'estero) (Sevesi 1942, 104). Ma in quel tempo «che cosa era una Provincia? Un gruppo di frati composto nel Capitolo [generale] in vista di una missione precisa, definita dallo stesso Capitolo, sotto la *ministratio* di un frate, il Ministro [provinciale], nominato in Capitolo dal Ministro generale, cioè da Francesco. Uno sviluppo più organico insomma dell'*andare a due a due* dei primi tempi ... Questo gruppo, all'inizio, costituiva una Provincia, non «fissa» quanto alla composizione, né quanto alla *ministratio* e neppure quanto al territorio: era un ente itinerante e pellegrino. Al Capitolo seguente tale missione o Provincia poteva esser cambiata sia nella persona del suo Ministro, sia nella sua composizione ... Questa divisione delle Province incentrata sulle persone, più che sul luogo, e aperta al mondo, fa parte della *novitas* portata dal francescanesimo: prima, infatti, il raggruppamento era geografico e si faceva a partire dai monasteri o *Domus* già esistenti ... Nell'ordinamento dell'Ordine dei Frati Minori, [invece] questi gruppi di persone vanno oltre la *stabilitas loci* della vita monastica» (Bini 2003, 153–154): si tratta di persone che, mantenendo sempre l'itineranza, sono libere e pronte ad ogni missione, naturalmente sotto la *ministratio* o obbedienza dei rispettivi Ministri provinciali.

Al presente, secondo il can. 621: «Col nome di provincia si *designa l'unione di più case*, che costituisce una parte immediata dell'istituto sotto il medesimo superiore, ed è canonicamente eretta dalla legittima autorità.» Dunque l'Ordine si divide in Province, o altre entità assimilate; le Province a loro volta sono formate da case (conventi, comunità/ fraternità locali), in cui i frati abitano insieme (can. 608). La costituzione di case e di comunità religiose ha pertanto un grande rilievo, sia per la realizzazione della stessa vocazione religiosa²⁰, sia per l'inserimento che con esse viene operato all'interno della comunità cristiana (o meno) e in particolare della vita diocesana e parrocchiale. Si capisce così perché il Codice, dopo aver

¹⁹ Can. 608: «*Communitas religiosa habitare debet in domo legitime constituta sub auctoritate Superioris ad normam iuris designati...*»

²⁰ Molto esplicite a questo riguardo le Costituzioni Generali OFMConv che all'articolo 1 § 4 affermano: «I nostri religiosi sono riuniti in una fraternità conventuale propriamente detta, allo scopo di favorire una maggiore devozione, una vita più ordinata, un ufficio divino più solenne, una migliore formazione dei candidati, lo studio della teologia e le altre opere di apostolato al servizio della Chiesa...»

delineato gli elementi caratterizzanti la vita religiosa (can. 607), passi subito come primo argomento a trattare della erezione (e soppressione) delle case religiose, dedicandovi ben nove canoni (cann. 608–616).

Ciò nonostante va detto che la dimora in una *religiosa domus* non appartiene all'essenza della vita consacrata, in quanto tra gli elementi costitutivi indicati dal can. 573 essa non compare, ma ne è un «elemento integrativo necessario» la cui importanza e portata, al di là degli aspetti determinati dal Codice, varia da istituto a istituto, secondo l'indole di ciascuno²¹; e che neanche la divisione in Province è di per sé necessaria. Occorre inoltre rilevare che la divisione in Province non comporta necessariamente che lo sia tutto l'istituto e non una parte di esso o che alcune case o entità o organismi non possano rimanere alle dirette dipendenze del governo generale o che non possano esistere altre entità o modalità di presenza, distinte dalle Province.

Scriva infatti V. De Paolis: «Il codice nel definire la provincia si attiene a un linguaggio strettamente giuridico, senza entrare nei dettagli e senza offrire, almeno direttamente, dei criteri pratici che suggeriscano di dividere l'istituto in province. Né il codice determina l'ambito di autonomia di cui deve godere una provincia. La divisione in province e quindi l'ambito di autonomia di esse, nel rispetto della norma canonica, può essere più o meno ampio; dipende dalla natura dello stesso istituto, a seconda che si tratti di istituti centralizzati o meno; di vita apostolica o di altro genere. Al di là dunque degli elementi rigorosamente giuridici, l'istituto gode di un ampio margine di discrezionalità, da riempire nel diritto proprio, particolarmente nelle costituzioni, secondo il proprio patrimonio. La stessa appartenenza alla provincia può avere un significato più o meno stabile, a seconda che sia previsto o no il trasferimento dei religiosi da una provincia a un'altra e con quale procedura e a quali condizioni. Generalmente la provincia negli istituti di vita apostolica è eminentemente funzionale al bene di tutto l'istituto ... Persone e beni della provincia possono essere in questa ipotesi facilmente trasferiti da una provincia all'altra; dalla provincia all'istituto in sé.» (de Paolis 1992, 200)

Tutto quanto si è andato illustrando, non significa necessariamente che i Frati Minori vogliano (o possano) tornare a riprodurre *sic et simpliciter* l'esperienza di Francesco e dei suoi primi compagni, suggestivamente definiti «uomini di Dio, con una vita senza dimora e una religione senza chiese» (de Paolis 1992, 200), ma che è certamente possibile, e talvolta persino necessario, «districarsi» dalla fissità delle strutture, qualunque esse siano, senza sconsiderate «iconoclastie», rendendole più flessibili e duttili, dai confini più sottili e dagli orizzonti più aperti, al fine di permettere maggior prontezza e rapidità nel far fronte a nuove necessità missionarie ed apostoliche. Come osserva lucidamente P. Giacomo Bini, già Ministro Generale OFM, «Oggi, nel contesto globale in cui viviamo, con le urgenti esigenze

²¹ Scrive al riguardo Velasio de Paolis (1992, 164): «Della vita comune (in una casa religiosa) il codice torna a parlare sotto il titolo *Obblighi e diritti degli istituti e dei loro membri*: nel can. 665 stabilisce l'obbligo per un religioso di abitare nella casa religiosa; prevede tuttavia la possibilità in certi casi di avere il permesso di potersi assentare da essa, pur rimanendo in tutto religiosi. Una chiara prova che la vita comune non costituisce l'essenza della vita religiosa, ma ne è un elemento integrativo necessario.» Peraltro, proprio il canone summenzionato, al § 1, ammette espressamente questa ipotesi quando si tratta di *svolgere apostolato a nome dell'istituto* («apostolatus exercendi nomine instituti»)

a livello apostolico e per le missioni *ad gentes*, le nostre strutture rischiano di non essere più adeguate. La nostra mentalità e il nostro comportamento, troppo »locali«, troppo geografici, hanno bisogno di recuperare l'originaria leggerezza, genuinità e libertà di movimento« (Bini 2003, 155).

E di fatto, il Primo Ordine (nelle sue tre Famiglie) si sta »muovendo«: avviando in modo pragmatico il superamento del proprio modo di essere presente nella pastorale, nell'evangelizzazione, nella missione, senza limitarsi a conservare »il sempre fatto«; investendo nella formazione e negli studi, allo scopo di fare specialmente dei propri centri culturali internazionali non solo dei laboratori di sapere, ma anche delle autentiche fucine di universalismo, indispensabile per cogliere il senso dell'itineranza e per formarsi ad essa. Sta altresì cercando di allentare la tensione dialettica, anche sul piano giuridico, tra il particolarismo locale/provinciale e il nativo universalismo francescano²², fomentando il senso di appartenenza alla »Fraternità universale« nell'accettazione/integrazione/valorizzazione delle differenze, stimolando una nuova mentalità più corrispondente alla propria identità, dando la priorità al carisma e alle persone piuttosto che alla territorialità; favorendo e sviluppando le modalità di collaborazione nell'Ordine a cominciare dal »recupero« dell'organizzazione centralizzata mirante non già alla sorveglianza disciplinare delle »periferie«, ma piuttosto al rafforzamento dell'unità, del reclutamento internazionale e della mobilità dei frati nell'infrazione dello stereotipo geo-fissista delle Province. Del resto, la progressiva diminuzione del numero dei frati, la precarietà economica e altri molteplici fattori pesano sulle Fraternità locali/provinciali e le invitano alla interdipendenza, al coraggio di rinnovarsi e ristrutturarsi, alla collaborazione, specialmente in ambito pastorale e formativo, e anche ad affrontare con serenità l'eventuale unificazione tra entità. D'altra parte, sorgono numerosi progetti – e vengono accolti favorevolmente – che cercano di armonizzare in modo nuovo gli aspetti della vita francescana esattamente a partire dall'itineranza e dalla effettiva universalità²³. Questa esperienza itinerante, tra convergenze e »conflitti«, sta cambiando il modo di essere presenti nel mondo, il modo di lavorare e di evangelizzare, di progettare e comunicare, ma, soprattutto, ed è forse l'aspetto più rilevante, le esigenze etiche necessarie per sentirsi ed essere veramente fratelli sia nelle relazioni *ad intra*, maggiormente improntate ad uno stile di corresponsabilità in cui ciascuno può trovare il suo ruolo ed in cui si privilegia, appunto, l'atteggiamento fraterno che distingue i francescani, che nei rapporti *ad extra*, di fronte alle esigenze e ai bisogni dei popoli, aprendosi al dialogo, all'incontro e alla reciprocità. »E ovunque sono e si troveranno i frati, si mostrino familiari tra di loro. E ciascuno manifesti con fiducia all'altro le sue necessità ... Consiglio poi, ammonisco ed esorto i miei frati nel Signore Gesù Cristo che, quando vanno per il mondo, non litighino, ed evitino le dispute di parole, né giudichino gli altri, ma si-

²² Cfr., analogicamente, Rigon (1997, 259): »Lo studio del rapporto tra i frati Minori e quelle società [locali] deve dunque partire dalla considerazione che si fa riferimento a un binomio che ha certamente elementi comuni (i frati sono parte ed espressione della società in cui operano), ma mette assieme anche termini assai diversi, non tanto per la dimensione religiosa che connota i frati, ma per essere essi, oltre che uomini di Chiesa, portatori di ispirazioni ideali e di forme organizzative non riducibili all'ambito locale.«

²³ Cfr., per esempio, le testimonianze riportate nella pubblicazione *Dai segni dei tempi al tempo dei segni* (Roma: Curia generale OFM, 2002).

ano miti, pacifici e modesti, mansueti e umili, parlando onestamente con tutti, così come conviene» (Rb VI, 8–9; III, 11–12): il senso di appartenenza ad una »Fraternità-universale-in-missione« (Bini 2003, 121), l'apertura alle »terre incognite« dell'uomo planetario e la »forza debole« della minorità (Etzi 2003, 327) ispirati dall'Evangelo sono, infatti, »nutrimento« e »grazia« per intraprendere il cammino e per perseverare in esso (Ordine dei frati minori 2003, 28–29).

Riferimenti

- Barone, Giulia.** 1999. *Da Frate Elia agli Spirituali*. Milano: Biblioteca francescana.
- Bartolini Salimbeni, Lorenzo.** 1993. *Architettura Francescana in Abruzzo*. Opus 2. Roma.
- Bini, Giacomo.** 2003. *Vocavit nos Deus ut eamus per mundum. Relazione del Ministro Generale al Capitolo Generale OFM* 2003. Roma: Ufficio Comunicazioni della Curia Generale dei Frati Minori.
- Boaga, Emanuele.** 1971. *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Bologna, Corrado.** 1983. Il modello francescano di cultura e la letteratura volgare delle origini. *Storia della Città* 8, n° 26/27.
- Bonelli, Renato.** 1983. L'insediamento francescano. Legislazione, cronologia, linguaggio, poetiche. *Storia della Città* 8, n° 26/27.
- Callebaut, André.** 1917. Les provinciaux de la Province de France au XIII siècle. *Archivum Franciscanum Historicum* 10.
- Chronica Fratris Jordani.** 1908. Ed. Heinrich Boehmer. Collection d'Études et de Documents 6. Paris: Librairie Fischbacher.
- de Beer, Francis.** 1980. Il rinnovamento dell'Ordine dei Frati Minori nello spirito del Concilio Vaticano II. Vedi *Documenti di vita francescana* 1980.
- de Paolis, Velasio.** 1992. *La vita consacrata nella Chiesa*. Bologna: Ed. Dehoniane.
- Documenti di vita francescana.** 1980. A cura di Kajetan Esser e Engelbert Grau. Milano: Biblioteca Francescana Edizioni.
- Esser, Kajetan.** 1978. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Grottaferrata: Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi.
- . 1980. *Introduzione generale*. Vedi *Documenti di vita francescana* 1980.
- Etzi, Priamo.** 2003. La minorità nell'attuale legislazione propria del I Ordine. In *Minores et subditi omnibus. Trattati caratterizzanti dell'identità francescana*. Atti del Convegno, Roma 26–27 novembre 2002, a cura di L. Padovese, 305–327. Roma: Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi.
- Fontes Franciscani.** 1995. A cura di Enrico Menestò, Stefano Brufani et alii. Medioevo Franciscano 2. Assisi: Porziuncola.
- Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana.** 1997. A cura del Dipartimento di Scienze storiche dell'Università di Perugia. Torino: Einaudi.
- Giovanni Paolo II.** 2001. Angelus (18 novembre 2001). *L'Osservatore Romano* 141, n° 266 (lunedì–martedì 19–20 novembre).
- Gratien de Paris.** 1982. *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre de Frères Mineurs au XIII siècle*. Edizione anastatica. Roma: Bibliotheca Seraphico-Capuccina.
- Jacopo di Guisa.** 1896. *Annales historiae illustrium principum Hanoniae*. Ed. Ernestus Sackur. Monumenta Germaniae Historica: Scriptores 30. Hannoverae.
- La Regola dei Frati Minori alla luce delle più recenti ricerche.** 1967. Milano: Edizioni Francescane.
- Little, Andrew G.,** ed. 1909. *Tractatus Fr. Thomae vulgo dicti de Eccleston. De adventu Fratrum Minorum in Angliam*. Collection d'Études et de Documents 7. Paris: Librairie Fischbacher.
- Lo spazio dell'umiltà.** 1984. Atti del Convegno di Studi sull'edilizia dell'Ordine dei Minori (Fara Sabina, 3–6 novembre 1982). Fara Sabina: Centro Francescano S. Maria in Castello.
- Mailleux, Romain-Georges.** 2003. Locus et conventus dans l'Ordre de Frères Mineurs avant 1517. *Frate Francesco* n. s. 69, n° 1:60–69.
- Marcucci, Bruno.** 1994. *Il Romitorio nella 'forma vitae' francescana*. Firenze.
- Merlo, Grado Giovanni.** 2003. *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*. Padova: Editrici Francescane ER.
- Ordine dei frati minori.** 2003. Il Signore ti dia pace. Documento finale del Capitolo Generale 2003. Roma: Curia generale OFM.

- Pellegrini, Luigi.** 1997. I quadri e i tempi dell'espansione dell'Ordine. Vedi *Francesco d'Assisi e il primo secolo*, 165–201.
- . 1984. La prima fraternità minoritica ed i problemi dell'insediamento. Vedi *Lo spazio dell'umiltà* 1984, 17–45.
- . 1994. La prima 'fraternitas' francescana: una rilettura delle fonti. In *Frate Francesco d'Assisi*. Atti del XXI Convegno internazionale di Studi francescani. Spoleto: Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Rigon, Antonio.** 1997. Frati Minori e società locali. Vedi *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana* 1997, 259–281.
- Salvatori, M.** 1984. Le prime sedi francescane. Vedi *Lo spazio dell'umiltà* 1984, 77–105.
- Serbat, L.** 1925. L'église des Frères Mineurs à Valenciennes. *Revue d'Histoire Franciscaine* 2, n° 2:141–177.
- Sevesi, Paolo.** 1942. *L'Ordine dei Frati Minori. Lezioni storiche. Parte I (a. 1209–1517)*. Milano: Pontificia.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
BV 70 (2010) 3, 341-351
UDK: 348:272-788
Prejeto: 9/2010

Borut Košir, Andrej Naglič

Odgovornost katoliške Cerkve za dejanja duhovnikov in redovnikov

Povzetek: Prispevek je raziskava možnosti vzpostavitve odgovornosti katoliške Cerkve (KC) za dejanja duhovnikov in redovnikov v Republiki Sloveniji (RS). Omejena je na analizo in na sintezo splošnih in abstraktnih pravnih aktov (zakonov), saj z navedenega področja še ni bil izdan noben posamičen in konkreten (sodni ali upravni) pravni akt. Na podlagi Zakona o odgovornosti pravnih oseb za kazniva dejanja (ZOPOKD) in Obligacijskega zakonika (OZ) pravne osebe v RS odgovarjajo za dejanja svojih delavcev. Pravno osebnost KC določa Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih (BHSPV). Pojem delavca poleg pravne teorije v prvi vrsti določajo Zakon o delovnih razmerjih (ZDR), Zakon o pokojninskem in invalidskem zavarovanju (ZPIZ), Zakon o zaposlovanju in zavarovanju za primer brezposelnosti (ZZZPZ), Zakon o udeležbi delavcev pri dobičku (ZUDDob), Zakon o varnosti in zdravju pri delu (ZVZD), Zakon o dohodnini (Zdoh) in Kazenski zakonik (KZ). Duhovnike in redovnike Zakon o verski svobodi (ZVS) opredeljuje kot verske uslužbenke. Ali je verske uslužbenke mogoče ob tem opredeliti kot delavce, pa je – upoštevajoč presojo Ustavne sodišča Republike Slovenije (USRS) – treba preučiti tudi v okviru avtonomne pravne ureditve Cerkva in drugih verskih skupnosti. To še posebno velja za KC, saj BHSPV kanonskemu pravu, ki ga povzema zlasti Zakonik cerkvenega prava (ZCP), izrecno priznava naravo avtonomnega pravnega vira v RS.

Ključne besede: odgovornost, delodajalec, pravna oseba, katoliška Cerkev, delavec, duhovnik, redovnik, klerik, kanonsko pravo

Abstract: **Responsibility of Catholic Church for the Deeds of Priests and Religious**

The paper researches the possibilities of allocating responsibility for the acts committed by priests and religious in the Republic of Slovenia to the Catholic Church. It is limited to an analysis and synthesis of general and abstract legal acts (statutes) since hitherto no particular and concrete (judicial or administrative) legal act has been issued. On the basis of the Liability of Legal Persons for Criminal Offences Act and of the Code of Obligations, legal entities in the Republic of Slovenia are responsible for the deeds of their workers. The legal personality of the Catholic Church is determined by the Agreement between the Republic of Slovenia and the Holy See on Legal Issues. The concept of the worker is determined, in addition to legal theory, by the Employment Relationships Act, the Pension and Disability Insurance Act, the Employment and Insurance Against Unemployment Act, the Financial Participation Act, the

Occupational Health and Safety Act, the Personal Income Tax Act and by the Penal Code. The Religious Freedom Act defines priests and religious as religious employees. It has to be examined whether religious employees can be defined as workers. This must also be done – under consideration of the opinion of the Constitutional Court of the Republic of Slovenia – within the framework of the autonomous legal system of the Churches and other religious communities. This especially applies to the Catholic Church since the Agreement between the Republic of Slovenia and the Holy See on Legal Issues expressly acknowledges to canon law, which is primarily summarized in the Code of Canon Law, the character of an autonomous source of law in the Republic of Slovenia.

Key words: responsibility, employer, legal entity, Catholic Church, worker, priest, religious, cleric, canon law

1. Uvod

VRS pravne osebe odgovarjajo za dejanja svojih delavcev. ZOPOKD določa, da nekdo, ki je kaznivo dejanje storil v imenu, na račun ali v korist pravne osebe, tudi odgovarja za to dejanje, če so vodstveni ali nadzorni organi te pravne osebe opustili dolžno nadzorstvo nad zakonitostjo ravnanja njim podrejenih delavcev (ZOPOKD 2004, čl. 4). OZ pa uzakonja, da za škodo, ki jo povzroči delavec pri delu ali v zvezi z delom tretji osebi, odgovarja pravna ali fizična oseba, pri kateri je delavec delal takrat, ko je bila škoda povzročena, razen če dokaže, da je delavec v danih okoliščinah ravnal tako, kakor je bilo treba (OZ 2007, čl. 147/1). Katoliški Cerkvi pravno osebnost priznava BHSPV (BHSPV 2004, čl. 2). Zastavlja se vprašanje, ali je duhovnike in redovnike KC mogoče opredeliti kot delavce v smislu ZOPOKD in OZ. V skladu z navodilom »Pojdite po vsem svetu in oznanite evangelij vsemu stvarstvu!« imajo duhovniki in redovniki – tako kakor vsi verniki – nalogo, oznanjevati evangelij in nadaljevati Kristusovo delo za uveljavitev božjega kraljestva (SP 2010, Mr 16,15; prim. Mt 28,16–20, Lk 24,36–49, Jn 20,19–23, Apd 1,6–8). Opredelitev duhovnikov in redovnikov za delavce je prvi pogoj za vzpostavitev odgovornosti KC za njihova dejanja. Za to je treba poznati bistvene elemente pojma delavec in bistvene elemente pojmov duhovnik in redovnik.

2. Pojem delavec

2.1 Pozitivnopravna ureditev

ZDR delavca opredeljuje kot fizično osebo, ki je v delovnem razmerju na podlagi sklenjene pogodbe o zaposlitvi (ZDR 2002, čl. 5/1). Po ZPIZ je delavec fizična oseba, zaposlena v skladu s predpisi o delovnih razmerjih (ZPIZ 2006, čl. 8). ZZZPZ določa, da se delavci v delovnem razmerju za pravice iz zakona obvezno

zavarujejo (ZZPZ 2006, čl. 14). Po ZUDDob je delavec vsaka fizična oseba, ki je v delovnem razmerju na podlagi sklenjene pogodbe o zaposlitvi. (ZUDDob 2008, čl. 6/1). ZVZD določa, da je delavec oseba, ki pri delodajalcu opravlja delo na podlagi pogodbe o zaposlitvi ali na kakršnikoli drugi pravni podlagi (ZVZD 1999, čl. 3). KZ pojem delavec povezuje s predpisi: o sklenitvi pogodbe o zaposlitvi in prenehanju delovnega razmerja; o plači in drugih prejemkih iz delovnega razmerja; o delovnem času, odmoru, počitku, letnem dopustu ali odsotnosti z dela; o varstvu žensk, mladine in invalidov; o varstvu delavcev zaradi nosečnosti in starševstva; o varstvu starejših delavcev; o prepovedi nadurnega ali nočnega dela in o plačilu predpisanih prispevkov (KZ 2008, čl. 196). V skladu z ZDR, ZPIZ, ZZPZ, ZUDDob, ZVZD in s KZ je element pojma delavec torej povezanost pojma delavec s pojmom delovno razmerje oziroma z njegovimi sestavnimi deli.

2.2 Teoretično-pravni pogled

Izhajajoč iz načela prostega pretoka oseb, storitev in kapitala, je tudi Sodišče Evropskih skupnosti vzpostavilo koncept, da govorimo o pojmu delavec takrat, ko je na podlagi objektivnih kriterijev mogoče ugotoviti, da je navzoče delovno razmerje (Knez 2004, 305). Ob sporu oziroma vprašanju o obstoju delovnega razmerja med delavcem in delodajalcem se domneva, da delovno razmerje obstaja, če obstajajo sestavine delovnega razmerja (ZDR 2002, čl. 16). Tako na primer pogodba o zaposlitvi v pisni obliki ni bistvena sestavina delovnega razmerja, zato za pojem delavec ni konstitucionalnega pomena (ZDR 2002, čl. 15/4). Pravna teorija meni, da je v kontekstu odgovornosti pravne osebe za dejanja drugega treba pojem delavec definirati širše od delovnopravnega razmerja. Delavca opredeljuje kot osebo, ki na področju druge osebe dela v korist in v interesu te osebe (Pensa 2003, 836–837; Cigoj 1983, 626). Posli, to je gospodarjevo delo, se opravljajo za delovno organizacijo (Cigoj 1970, 445; 1983, 637). Pri tem je delavec v odnosu do delodajalca v podrejenosti, odvisnosti in nesamostojnosti. To se kaže v delavčevih dolžnostih, da spoštuje: navodila o načinu dela, predpise o delovnem času in načinu plačila in institute nadzorstva (Pensa 2003, 836–837; Cigoj 1959, 303). Podobno tudi praksa vrhovnega sodišča pojem delavca povezuje s subordinacijo, s prejemom plače itd. (VS 1999). Podrejenost je razumeti kot pooblastilo za delo v okviru dejavnosti pravne osebe, in to na kakršnikoli pravni podlagi (Deisinger 2007, 54). Tako za delavca na primer ni mogoče šteti samostojnega pogodbenika, čeprav mora pri delu upoštevati naročnikova navodila. Delo namreč opravlja v svojem lastnem interesu in za svoj račun (Pensa 2003, 836–837). V skladu s pravno teorijo so elementi pojma delavec torej delo v korist oziroma v interesu delodajalca in podrejenost, odvisnost in nesamostojnost delavca pri opravljanju teh del in nalog. Teoretično-pravni pogled na pojem delavec pa mora v skladu z načelom pravne države (jasnost in sistematičnost pravnih predpisov) učinkovati v mejah razlage pozitivnopravne ureditve (Šturm 2002, 52–90; Pavčnik 1991, 67–74). Kakor rečeno, pozitivno pravo poudarja povezanost pojma delavec s pojmom delovno razmerje (3.1).

3. Sestavine delovnega razmerja

3.1 Pojem delovno razmerje

ZDR delovno razmerje definira kot razmerje med delavcem in delodajalcem, v katerem se delavec prostovoljno vključi v organiziran delovni proces delodajalca in v njem za plačilo osebno in nepretrgano opravlja delo po navodilih in pod nadzorom delodajalca (ZDR 2002, čl. 4/1). Z vidika Sodišča evropskih skupnosti so temeljne karakteristike delovnega razmerja: opravljanje ekonomske storitve oziroma storitve, ki ji je mogoče pripisati neko ekonomsko vrednost (cena na trgu), opravljanje dela pod nadzorstvom delodajalca in plačilo za delo (Knez 2004, 305).

3.2 Organiziran delovni proces delodajalca

Vključitev delavca v organiziran delovni proces delodajalca je torej ena od sestavin delovnega razmerja. To pomeni, da praviloma delodajalec zagotovi delovna sredstva, material, prostor, kapital, delo drugih delavcev, znanje in upravljanje resursov za delo delavca. Delavec delovnega procesa sam v celoti niti ne vodi niti ne odgovarja za rezultate svojega dela (Kresal, Kresal Šoltes in Senčur Peček 2002, 49). Organiziranost delovnega procesa zadevajo določbe, ki urejajo delovni čas (polni delovni čas, nadurno delo, dodatno delo, dopolnilno delo) in njegovo razporejanje. Letni raspored delovnega časa mora delodajalec določiti pred začetkom koledarskega leta (ZDR 2002, čl. 141–148). Organiziranost delovnega procesa zadevajo tudi določbe o nočnem delu, o odmorih in počitkih, o letnem dopustu in o drugih odsotnostih z dela (čl. 149–173).

3.3 Opravljanje dela po navodilih in pod nadzorom delodajalca

Nadalje je ena od sestavin delovnega razmerja opravljanje dela po navodilih in pod nadzorom delodajalca. Delavec mora upoštevati zahteve in navodila delodajalca v zvezi z izpolnjevanjem pogodbenih in drugih obveznosti iz delovnega razmerja (ZDR 2002, čl. 32). Delavec je v razmerju do delodajalca v podrejenem položaju. Dela ne opravlja samostojno in ne nosi odgovornosti za rezultat (Kresal, Šoltes, Senčur 2002, 50). Na pristojnost nadzora delodajalca nad delavcem kažejo določbe ZDR o disciplinski odgovornosti. Delavec je dolžan izpolnjevati pogodbene in druge obveznosti iz delovnega razmerja, drugače je disciplinsko odgovoren in mu delodajalec lahko izreče sankcijo (ZDR 2002, čl. 174–181).

3.4 Plačilo za delo

Sestavina delovnega razmerja je tudi plačilo za delo. Sestoji iz plače, ki mora biti vedno v denarni obliki, in iz morebitnih drugih vrst plačil, če je tako določeno s kolektivno pogodbo (ZDR 2002, čl. 126/1). ZPIZ plačo pojmuje kot prejemek iz naslova delovnega razmerja, od katerega se obračunavajo prispevki za obvezno zavarovanje (ZPIZ 2006, čl. 8). Plača je sestavljena iz osnovne plače, iz dela plače za delovno uspešnost in iz dodatkov. Sestavni del plače je tudi plačilo za poslovno uspešnost, če je to dogovorjeno s kolektivno pogodbo ali pogodbo o zaposlitvi (ZDR 2002, čl. 126/2). Dodatki se določijo za delo v posebnih okoliščinah dela, ki izhajajo iz razporeditve delovnega časa, in to za: nočno delo, delo prek polnega delovne-

ga časa, delo v nedeljo in delo na praznike in dela proste dneve po zakonu (čl. 127/3, 128/1). Delavcu pripada tudi dodatek za delovno dobo (čl. 129/1). Delodajalec mora delavcu nadalje zagotoviti povračilo stroškov: za prehrano med delom, za prevoz na delo in z dela in za stroške, ki jih ima delavec pri opravljanju del in nalog na službenem potovanju (čl. 130/1). V okviru plačila za delo delavcu pripadajo še: regres za letni dopust (čl. 131), odpravnina ob upokojitvi (čl. 132) in nadomestilo plače za čas odsotnosti z dela zaradi izrabe letnega dopusta, zaradi predpisanih osebnih okoliščin (npr. smrt sorodnika, nesreča), zaradi izobraževanja v interesu delodajalca, zaradi z zakonom določenih praznikov in dela prostih dni, zaradi bolezni ali poškodbe do 30 dni in zaradi nedela iz delodajalčevih razlogov (čl. 137). ZDoh med dohodke iz delovnega razmerja vključuje tudi: vsako plačilo za opravljeno delo; jubilejne nagrade, odpravnine in solidarnostne pomoči; bonitete delodajalca v korist delavca ali njegovega družinskega člana; nadomestila delodajalca zaradi kate-regakoli pogoja v zvezi z zaposlitvijo; vsa izplačila delodajalca v zvezi s prenehanjem veljavnosti pogodbe o zaposlitvi; prejemke zaradi začasnega neizplačila dohodka iz zaposlitve; nadomestila in druge prejemke od delodajalca ali druge osebe kot posledico zaposlitve oziroma obveznega zavarovanja za socialno varnost; dohodke na podlagi udeležbe v dobičku iz delovnega razmerja; dohodke za vodenje ali nadzor pravne osebe; dohodke iz avtorskega dela iz delovnega razmerja in dohodke za opravljanje malega dela po predpisih o preprečevanju dela in zaposlovanja na črno (ZDoh 2006, čl. 25). Plača se izplačuje za plačilna obdobja, ki ne smejo biti daljša od enega meseca. Izplača se najpozneje 18 dni po preteku plačilnega obdobja, na običajnem izplačilnem mestu (ZDR 2002, čl. 134–135).

4. Verski uslužbenci

Pojma duhovnik in redovnik navaja pravo RS v povezavi s pojmom verski uslužbenec Cerkve ali druge verske skupnosti. ZVS verske uslužbence opredeljuje kot pripadnike verske skupnosti, ki se v celoti posvečajo versko-obredni, versko-dobrodelni, versko-izobraževalni in versko-organizacijski dejavnosti (ZVS 2007, čl. 7/2, 27/2). ZVS določa, da imajo duhovniki in redovniki pravico do namenske državne finančne pomoči za plačilo prispevkov zavarovanca za socialno varnost (obvezno zdravstveno in obvezno pokojninsko in invalidsko zavarovanje) (čl. 27/2). Čeprav ta sredstva na podlagi ZVS prejme verska skupnost in plača prispevke duhovnikov in redovnikov v skladu s predpisi, ki urejajo plačilo prispevkov za socialno varnost (čl. 27/3, 28), teh izplačil ni mogoče opredeliti kot plačilo delodajalca za delo delavca. To je namreč odnos med državo in versko skupnostjo v okviru določbe ZVS in ustavno-sodne presoje, da država lahko gmotno podpira verske skupnosti zaradi njihovega splošno koristnega pomena, in ne odnos med delodajalcem in delavcem (prim. ZVS 2007, čl. 29/3, 5; prim. USRS 2010). V tem smislu ZPIZ določa, da osebe, ki kot svoj edini ali glavni poklic opravljajo duhovniško oziroma drugo versko službo, veljajo za samozaposlene in ne za zaposlene osebe (ZPIZ 2006, čl. 15). Pravo RS torej pojmov duhovnik in redovnik neposredno ne povezuje s pojmom delavec v smislu ZOPOKD in OZ. Področje prepušča avtonomni pravni ureditvi Cerkve oziroma druge verske skupnosti.

5. Avtonomna ureditev

5.1 Svoboda delovanja verskih skupnosti

ZVS navaja, da se status duhovnikov in redovnikov kot uslužbencev Cerkve ali druge verske skupnosti določa v skladu z ureditvijo, predpisi, zahtevano izobrazbo in s pooblastili vrhovnega organa verske skupnosti (ZVS 2007, čl. 7/2). Svoboda delovanja (avtonomija) verskih skupnosti v okviru načela ločitve države in verskih skupnosti zagotavlja, da so Cerkve in druge verske skupnosti samostojne v svojih notranjih zadevah (USRS 2010, tč. 105). Po vsebini to pomeni tudi svobodo organiziranja in samostojnega odločanja o svojem notranjem ustroju, sestavi, internih pristojnostih, delovanju organov in o imenovanju in nalogah duhovnikov in drugih predstavnikov verske skupnosti (tč. 106). BHSPV kot avtonomni pravni vir, po katerem KC v RS deluje svobodno, priznava kanonsko pravo (BHSPV 2004, čl. 1/2). Eventualna opredelitev duhovnikov in redovnikov za delavce KC v smislu ZOPOKD in OZ je zato odvisna od vsebine pojmov duhovnik in redovnik v virih kanonskega prava. Osrednjo mesto med njimi imajo ZCP, ki določa bistvene elemente pojmov duhovnik in redovnik (ZCP 1999, kan. 1–6), in dokumenti drugega vatikanskega koncila (KO 1980).

5.2 Pojma duhovnik in redovnik

ZCP loči med duhovniki in redovniki. Ko določa pravna razmerja oziroma pravice in dolžnosti, ki jih zadevajo, govori predvsem o klerikih. Vzpostavitev kleriškega stanu izvira iz božje uredbe (*ex divina institutione*), saj je klerik udeležen pri Kristusovi duhovniški službi (ZCP 1999, kan. 207/1). Vsi duhovniki so kleriki, med redovniki pa so kleriki le nekateri, to je prejemniki svetega reda. Sveti red obsega episkopat, prezbiterat in diakonat (kan. 1008, 1009/1). Klerik postane, kdor prejme »vsaj« sveti red diakonata (kan. 266/1). Duhovnik je vernik, ki je z zakramentom svetega reda posvečen in pooblaščen, da opravlja učiteljsko, posvečevalno in vodstveno službo. Redovnik je vernik, ki v skladu s pravili redovne skupnosti javno izpove, da bo izpolnjeval evangeljske svete čistosti, uboštva in pokorščine (kan. 573/2). Duhovniki in redovniki opravljajo posamezne cerkvene službe. Cerkevna služba je katerakoli naloga, ki je trajno ustanovljena in se opravlja v duhovni namen (kan. 145/1). Smisel vsake cerkvene službe je reševanje duš (*salus animarum*) (Papež 2004, 25). Poslanstvo klerika torej ni pravne, ampak izrazito biblično-teološke narave. Opravlja se na temelju nadnaravnega klica, ki prihaja od Boga. Naloga klerika je, oznanjati evangelij, voditi človeka k poslednjim rečem in s tem k uresničenju njegovih najbolj temeljnih ciljev. Pomembni so način življenja, življenjska drža in dolžnosti, ki izhajajo iz naslova popolne človekove uresničitve pred Bogom in s tem tudi pred ljudmi. Cerkevna služba se podeli s prosto podelitvijo, umestitvijo, potrditvijo oziroma dopustitvijo ali izvolitvijo (ZCP 1999, kan. 147).

5.3 Pravice in dolžnosti duhovnikov in redovnikov

Vsak klerik mora biti inkardiniran oziroma mora imeti predstojnika (ZCP 1999, kan. 265). Vendar pa kanonsko pravo po drugem vatikanskem koncilu poučarja podobo samostojnega in odgovornega klerika. Kar je bilo nekoč pod nadzor-

stvom (*vigilantia*) pristojne oblasti, je danes v pristojnosti njegove lastne osebne odgovornosti. Klerik mora v prvi vrsti sam skrbeti za vsestransko in nenehno oblikovanje na vseh ravneh umskega, osebnega, duhovnega, pastoralnega in doktrinarnega področja (Papež 2004, 149), njegov predstojnik pa mora takšno duhovno in intelektualno izobraževanje omogočiti (ZCP 1999, kan. 384). Duhovnik ima tako nalogo, oznanjati božji evangelij (kan. 757). Tudi kateheza je osebna in odgovorna dolžnost pastoralnih delavcev (kan. 773). Pri tem se je treba ravnati po določbah pristojne oblasti (krajevni škof) (kan. 772/1, 777). Duhovnik v svoji službi v moči zakramenta svetega reda nastopa in deluje v osebi Kristusa (*in persona Christi capitis*). To velja za njegovo posvečevalno, učiteljsko in vodstveno službo (Papež 2004, 7, 154). Dolžnosti klerikov so: pokorščina in spoštovanje pristojne oblasti (papež, ordinarij) (ZCP 1999, kan. 273); sprejetje in opravljanje cerkvene službe (kan. 274/2); medsebojno sodelovanje (kan. 275); vključevanje laikov (kan. 275/2); prizadevanje za svetost (kan. 276); popolna in trajna zdržnost (kan. 277); nenehno izobraževanje (kan. 279); skrb za skromno življenje (kan. 282); rezidencialnost (kan. 283); nošenje dostojne cerkvene obleke (kan. 284) in prizadevanje za mir in slogo med ljudmi (kan. 287). Klerikom je prepovedano: članstvo v združenjih, ki jih ni mogoče uskladiti z obveznostmi njihovega stanu (kan. 278/3); vse, kar ni v čast njihovem stanu oziroma mu je tuje (kan. 285); sprejemanje civilnih (državnih) javnih služb (kan. 285/3; 289/2); upravljanje premoženja laikov (kan. 285/4); opravljanje trgovskih ali kupčijskih poslov (kan. 286); sodelovanje v političnih strankah in vodenje sindikalnih združenj (kan. 287/2) in prostovoljno vključevanje v vojaško službo (kan. 289/1). Kleriki imajo pravico: do združevanja in do združenj (kan. 278); do primerne plačila in socialnega varstva (kan. 281) in do potrebnih in zadostnih počitnic (kan. 283/2). Dolžnosti redovnikov so: duhovna kontemplacija; prebivanje v redovni hiši; ohranjanje skupnega redovnega življenja; upravljanje svojega lastnega premoženja v skladu s pravili pristojne oblasti in sprejemanje služb in opravljanje zunaj ustanove le z dovoljenjem pristojne oblasti (kan. 663/1, 665/1, 668, 671). Naravo pravic in dolžnosti duhovnikov in redovnikov oziroma razmerje, ki ga vzpostavljajo med njimi in pristojno oblastjo, je najprimerneje označiti za avtonomijo pri opravljanju poslanstva in v zasebnem življenju (Saje, 2007, 499).

5.4 Kanonična pokorščina

Dolžnost pokorščine in spoštovanja pristojne oblasti je tako imenovana kanonična pokorščina (*oboedientia canonica*). Pomeni obveznost, držati se cerkvenega učiteljstva v zadevah vere in nravnosti. Kleriki, ki so hkrati redovniki, pa imajo v skladu z zaobljubo pokorščine ob tem dolžnost, pristojni oblasti izkazovati tudi iskreno vdanost in spoštovanje v zadevah pastoralnega dela, javnega bogočastja in drugih del apostolata (Papež 2004, 16–22). Dolžnost sprejetja in opravljanja cerkvene službe izhaja iz samega svetega reda. Duhovnikova služba je namreč obsežna v njegovem temeljnem odnosu do Kristusa. Pomeni skupnostno, odgovorno in nujno sodelovanje s pristojno oblastjo (škof), saj se zaradi svoje narave lahko uresničuje samo, kolikor je duhovnik združen s Kristusom po zakramentalnem posvečenju. Obstaja torej globok odnos med duhovnikovim notranjim življenjem in izpolnjevanjem (dolžnostjo izpolnjevanja) njegove službe. Duhovnik pravzaprav opravlja službo duha in pravičnosti, v okviru neprisiljene pastoralne

ljubezni. Opravlja jo v moči zakramentalne posvetitve v svetem redu in ne v hierarhični podrejenosti pristojni oblasti. Zato se duhovniška služba imenuje služba ljubezni (*amoris officium*) (prim. Papež 2004, 24–28). Kanonsko pravo, skratka, ureja medsebojni odnos in pristojnosti posameznih oblastnih ravni v KC, ki jim verniki dolgujejo poslušnost, vendar ne zoper svojo vest in zoper božje pravo, ki je nad kakršnokoli človeško pravno pristojnostjo.

5.5 Narava pristojne cerkvene oblasti

Pomen pristojne oblasti je zagotavljanje apostolske identitete, evangeljske integritete pričevanja in edinosti v KC. Hierarhičnost ne pomeni hierarhije oblasti, ampak hierarhijo služenja. Vsi nosilci služb oziroma funkcij so zavezani naročilom, ki jih daje Bog. Vsakdo, ki ima status vernika, je za svoje odločitve in iz njih izhajajoče delovanje odgovoren Bogu. Vse zemeljske oblasti v KC so nadomestne in njeni nosilci zavezani božji avtoriteti. Duhovniki in redovniki so v okviru hierarhije najtesnejši in neposredni sodelavci pristojne oblasti (krajevni škof) (Papež 2004, 154). To je posledica temeljne enakosti med vsemi krščenimi, to je člani KC. Krst namreč vzpostavlja temeljno dostojanstvo in enakost. Verniki pa imajo glede na status takšno ali drugačno poslanstvo, skupno ali službeno duhovništvo. Duhovnike zato pristojna oblast (krajevni škof, dekan) posluša kot sodelavce in svetovalce; varuje njihove pravice; skrbi za pravilno izpolnjevanje njihovih dolžnosti; jim zagotavlja sredstva in ustanove za gojitev duhovnega in intelektualnega življenja; poskrbi za njihovo dostojno vzdrževanje in za socialno varstvo (ZCP 1999, kan. 384, 555). Redovnike pristojna oblast (predstojnik redovne ustanove) vizitira; zbira k obhajanju svetega bogoslužja; jim pomaga v osebnih potrebah; skrbi za bolne in jih obiskuje; graja nezadovoljne; tolaži malodušne; oskrbi jih z vsem, kar je potrebno za doseganje namena njihovega poklica (kan. 619, 628/1, 670). Pristojna oblast ima pravico, s kazenskimi sankcijami kaznovati vernike, ki so storili kaznivo dejanje (kan. 1311). Duhovniki in redovniki so v tem okviru lahko kaznovani, na primer za prisvajanje cerkvenih opravil in za storitve kaznivih dejanj pri njihovem opravljanju (kan. 1378–1389) in za kazniva dejanja proti posebnim dolžnostim klerikov in redovnikov (kan. 1392–1396).

5.6 Primerno plačilo in socialno varstvo

Pravica klerikov do primerne plačila in socialnega varstva ne pomeni pogodbenega odnosa med delavcem in delodajalcem in s tem plačila ekonomske narave. Služba klerikov ni pridobitna dejavnost, duhovniki je ne smejo imeti za vir dobička in dohodkov. Materialna kompenzacija mora omogočiti zgolj sredstva za dostojno življenje v luči kleriškega stanu, to je možnosti neoviranega opravljanja duhovniškega oziroma redovniškega poslanstva. Plačilo za dostojno in spodobno življenje duhovnikov imajo dolžnost oskrbeti verniki, ne verska skupnost kot institucija. Za socialno varstvo klerikov (zdravstveno in pokojninsko in invalidsko zavarovanje) naj bi v skladu s kanonskim pravom poskrbela država (ZCP 1999, kan. 1274/2). Če država tega ne stori, je določeno, naj se ustanovi poseben sklad za zavarovanje znotraj KC. Takšen sklad je KC v RS ustanovila, ker država v skladu z veljavno zakonodajo pri tem s svojo finančno podporo zgolj pomaga. Prispevke duhovniku tako delno krije država, delno pravna oseba KC, kateri duhovnik pripa-

da, delno Sklad KC za socialno in pokojninsko zavarovanje duhovnikov in delno duhovnik sam (redovnikom celotno manjkajočo vsoto krije redovna skupnost, kateri pripadajo).

6. Sklep

V kanonskopravni ureditvi položaja duhovnikov in redovnikov KC so torej navzoči nekateri elementi delovnega razmerja, kakor ga pojmuje zakonodaja RS. Kanonskopravno dolžnost pokorščine in spoštovanja pristojne oblasti (6.3) je mogoče primerjati s podrejenostjo delavca delodajalcu oziroma z dolžnostjo opravljanja dela po navodilih in pod nadzorom delodajalca (4.3). Pravico duhovnikov in redovnikov do primernega plačila in socialnega varstva (6.3) pa je mogoče vzprejeti z delavčevo pravico do plačila za delo (4.4). Vendar kanonična pokorščina, v nasprotju z institutom podrejenosti delavca delodajalcu, ne vsebuje sprejemanja neposrednih navodil o načinu dela, o delovnem času, o načinu plačila za delo in o podrejenosti institutom nadzorstva. V redu kanonskega prava je namreč poudarjena podoba samostojnega in odgovornega klerika, ki deluje v okviru svoje lastne osebne odgovornosti (6.3, 6.4). Nadalje pri vprašanju plačila kanonskopravna pravica do primernega plačila in do socialnega varstva (6.6) ne vsebuje določb: o plačilu za delo v denarni obliki; o sestavljenosti plače iz osnovnega dela, delovne uspešnosti in dodatkov; o povračilu stroškov za prehrano med delom in za prevoz na delo in z dela; o regresu za letni dopust; o odpravnini ob upokojitvi; o nadomestilu plače za čas upravičene odsotnosti z dela in o določitvi plačilnega obdobja, ki ne sme biti daljše od enega meseca (4.4). Razlike med ureditvijo odnosa med kleriki in pristojno oblastjo verske skupnosti na eni in delavci in delodajalci na drugi strani so očitne še na dveh področjih. Pristojna oblast KC namreč nima pravne dolžnosti, zagotavljati vključitev klerika v organiziran delovni proces, kakor je, nasprotno, ena od bistvenih dolžnosti delodajalca. Delodajalec mora namreč delavcu na svoj račun zagotoviti delovna sredstva, material, prostor, kapital, delo drugih delavcev, znanje in upravljanje resursov za delo (4.2). Razlika pa se ne nazadnje kaže tudi v tem, da duhovniki in redovniki pri opravljanju svojega poslanstva ne delujejo zgolj v korist in v interesu delodajalca, ampak imajo svojo lastno nalogo, oznanjati božji evangelij, in v moči zakramenta svetega reda nastopajo in delujejo v osebi Jezusa Kristusa (3.2, 6.3).

Ob navedeni analizi bistvenih elementov pojma delavec in bistvenih elementov pojmov duhovnik in redovnik ne preseneča stališče kongregacije Svetega sedeža za klerike. Ta je v izjavi posebej poudarila: nikakor se ne more dopustiti, da bi se status klerika omejil na raven navadnega poklica, ki bi ga bilo mogoče kakorkoli primerjati s profanimi službami. Prav tako ni dovoljeno dajati videza, da je med škofom in duhovnikom razmerje delodajalec – delojemalec (KK 1982, 102). V KC imajo namreč duhovniki poslanstvo in ne zgolj službo. Škof pa duhovniku ni najprej in zgolj s pravom postavljeni predstojnik, ampak duhovni oče in prijatelj. Duhovniki so njegovi sodelavci pri odgovorni službi apostolata. Škof in duhovnik imata v KC isto poslanstvo, le da na različnih hierarhičnih stopnjah. Narava in praktična oblika razmerij delodajalec – delavec in pristojna oblast KC – duhovnik in re-

dovnik sta si zato v bistvenem različni. Možnost uveljavljanja odgovornosti KC za dejanja duhovnikov in redovnikov v RS je zato malo verjetna. Duhovniki in redovniki so za svoja dejanja osebno odgovorni, pred Bogom in pred ljudstvom.

Reference

- Apostolski sedež – Kongregacija za klerike.** 1982. De quibusdam associationibus quae clericis prohibentur [KK]. *Enchiridion Vaticanum* 8. Bologna: Centro Edotriale Dehoniano.
- Cigoj, Stojan.** 1959. Odgovornost za ravnanje drugih ljudi. *Pravnik*, št. 9–10:293–318.
- . 1970. Odgovornost delovnih organizacij za ravnanje delavcev. *Pravnik*, št. 10–12:435–454.
- . 1983. *Veliki komentar Zakona o obligacijskih razmerjih*. Ljubljana: ČZ Uradni list.
- Deisinger, Mitja.** 2007. *Odgovornost pravnih oseb za kazniva dejanja*. Ljubljana: GV Založba.
- Kazenski zakonik [KZ].** 2008. *Uradni list RS*, št. 55.
- Knez, Rajko.** 2004. Prosto gibanje delavcev, 301–328. *Evropsko pravo*. Ljubljana: Primath.
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965) [KO].** 1980. Ur. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Kresal, Barbara, Katarina Kresal Šoltes in Darja Senčur Peček.** 2002. *Zakon o delovnih razmerjih s komentarjem in stvarnim kazalom*. Ljubljana: Primath.
- Obligacijski zakonik [OZ].** 2007. *Uradni list RS*, št. 97.
- Papež, Viktor.** 2004. *Dolžnosti in pravice klerikov v Zakoniku cerkvenega prava*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Pavčnik, Marijan.** 1991. *Argumentacija v pravu*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Pensa Jadek, Dunja.** 2003. Odgovornost za drugega. V: *Obligacijski zakonik s komentarjem*, 820–847. Ljubljana: GV Založba.
- Saje, Andrej.** 2007. Spolne zlorabe v Cerkvi in vprašanje odškodninske odgovornosti. *Bogoslovni vestnik* 67:491–504.
- Sveto pismo: Nova zaveza in psalmi. Jeruzalemska izdaja.** 2010. Ljubljana: Družina in Teološka fakulteta.
- Šircelj, Milivoja.** 2003. *Verska, jezikovna in narodna sestava prebivalstva Slovenije: popisi 1921–2002*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Šturm, Lovro, ur.** 2002. *Komentar Ustave Republike Slovenije*. Ljubljana: Fakulteta za podiplomske državne in evropske študije.
- Ustavno sodišče Republike Slovenije [USRS].** 2003. Rm-1/02-21 z dne 19. 11. *Uradni list RS*, št. 118.
- . 2010. U-I-92/07-23 z dne 15. 4. *Uradni list RS*, št. 46.
- Vrhovno sodišče Republike Slovenije [VS].** 1999. II Ips 201/98 z dne 22. 7. http://www.sodisce.si/znanje/sodna_praksa/vrhovno_sodisce_rs/5851 (pridobljeno 15.9.2010).
- Zakon o delovnih razmerjih [ZDR].** 2002. *Uradni list RS*, št. 42.
- Zakon o dohodnini [ZDoh].** 2006. *Uradni list RS*, št. 117.
- Zakon o odgovornosti pravnih oseb za kazniva dejanja [ZOPOKD].** 2004. V: *Uradni list RS*, št. 98/2004. Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.
- Zakon o pokojninskem in invalidskem zavarovanju [ZPIZ].** 2006. *Uradni list RS*, št. 109.
- Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih [BHSPV].** 2004. *Uradni list RS – MP*, št. 4.
- Zakon o udeležbi delavcev pri dobičku [ZUDDob].** 2008. *Uradni list RS*, št. 25.
- Zakon o varnosti in zdravju pri delu [ZVZD].** 1999. *Uradni list RS*, št. 56.
- Zakon o verski svobodi [ZVS].** 2007. *Uradni list RS*, št. 14.
- Zakon o zaposlovanju in zavarovanju za primer brezposelnosti [ZZPZ].** 2006. *Uradni list RS*, št. 107.
- Zakonik cerkvenega prava [ZCP].** 1999. Ljubljana: Družina.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 3, 351-364
 UDK: 172
 Prejeto: 9/2010

Janez Juhant, Vojko Strahovnik

Pristno delovanje je vzajemnost in sodelovanje

Povzetek: Zagovarjamo stališče, da etika temelji na vzajemnosti posameznikov in na dialogu. Šele prepoznanje tega bo etiki omogočilo izhod iz krize, ki je izpostavljena na začetku. Etični delovalec je vpet v (med)osebno vzajemnost, ki se oblikuje v osebnem dialogu. Oseba je razumljena kot delujoče jedro, ki je ni možno omejiti zgolj na duhovno ali zgolj na tvarno plat človekovega življenja. Delovanje, ki vznikna iz človekovega osebnega jedra, odpira prostor sodelovanju in drugosti v pristnem dialogu, s katerim se potrjuje človeškost kot temelj etike.

Ključne besede: etika, duhovno, tvarno, oseba, drugi, govorica, dialog, človeškost, zlo, Bog

Abstract: **Genuine Action is Mutuality and Cooperation**

The paper supports the standpoint that ethics is based on mutuality of individuals and on dialogue. Only once this has been recognized, it will be possible for ethics to find a way out of the described crisis. Ethical doer lives in (inter) personal mutuality that is formed in personal dialogue. The person is understood as an acting nucleus, who cannot be limited just to the spiritual side or just to the material side of life. The action arising from the core of the human person opens space to cooperation and otherness in a genuine dialogue that confirms humanity as the basis of ethics.

Key words: ethics, the spiritual, the material, person, the other, speech, dialogue, humanity, evil, God

1. Uvod

John D. Caputo v knjigi *Radikalnejša hermenevtika* poudarja, da je treba filozofsko in posebej etično misel ponovno preveriti, zlasti spričo postmodernih skeptičnih stališč, po katerih naj bi »vse šlo« (angl. *anything goes*), in se vprašati, kaj v etiki sploh še gre. Z drugimi besedami: treba se je vprašati, ali je etika kot takšna sploh mogoča. Njegov odgovor je kritičen; meni, da je to konec etike. »Konec etike pomeni, da bi se morali z etiko ukvarjati nekoliko bolj v strahu in trepetu, kot so bili filozofi to doslej pripravljene početi. Konec etike lahko za ljudi, ki še verujejo v boga, v določeni meri pomeni smrt boga: odstranjuje malike in omogoča nastop bolj božjega boga. Konec etike pa hkrati utira pot bolj etični etiki, saj omogoča vznik etičnosti etike in obenem vztraja, da je večina vsega, kar nosi oznako

etika, pravzaprav malik. Tiste, ki še verjamejo v filozofijo, pa morda konec etike spominja na konec metafizike, saj odstranjuje spekulativno goščavje, da bi luč sonca lahko osvetlila drobne poganjke in mlado rastlinje faktičnega življenja.« (Caputo 2007, 301–302)

Kakšno vlogo lahko torej pripišemo etiki v takšnih razmerah? In če pogledamo na to z vidika osebnega, ali širše: globalnega vidika, se zdi, da imamo res opravka s koncem etike. Smo v obdobju krize in morda tudi preobrazbe etike, kakor smo jo poznali doslej, ker smo priča tudi preobrazbi človeka, kakor smo ga dojemali doslej. Predvsem smo priča krizne družbe, ki jo nekateri označujejo kar za konec človeštva oziroma njegove zgodovine (Huntington 1996). Zato je na mestu vprašanje, kaj storiti. To vprašanje od nekdanj (ustaljeno) zadeva etiko kot panogo, ki preišča človekovo življenje in delovanje.

Bolj kakor pri izdelavi smernic, po katerih naj bi se ljudje ravnali na posameznih področjih, naj bi tovrstna vprašanja uporabili za krepitev etičnega naboja osebnosti, vpletenih v te (krizne) procese. To pomeni, izdelati kriterije, ali še bolje: usposobiti osebo za presojo in odločanje v smislu človeškosti v danes vedno bolj zapletenih razmerah človekovega življenja. »Moramo se bolj radikalno osredotočiti na zahteve, pred katere nas postavlja edinstvena situacija, polna presenečenj, in ki spodkopavajo privzgojeno ali običajno modrost. Ta situacija se upira shematiziranju. Ostati moramo pozorni na posebne zahteve, ki nam jih narekuje zdajšnji trenutek in trenutni položaj – ta v nekem smislu zahteva od nas vse, samo ne zmernosti.« (Caputo 2007, 316) Če te pozive prav razumemo, je treba biti zelo radikalen oziroma korenit v iskanju novih (drugačnih?) temeljev glede na tiste, ki so v obtoku.

2. Etični delovalec in osebna vzajemnost

Caputo v luči gornjih premislekov izpostavlja vlogo dveh mehanizmov za dobro delovanje družbe, to je prava in daru. Pravo ima nalogo, da prisili ljudi k obveznemu ravnanju. »Zakoni in dolžnosti morajo biti učinkoviti, udarni, prodorni; bank ali železnic ne moremo voditi le z darovi. V nasilnem svetu, kakršen je naš, se ne moremo zanašati na darove. Ne moremo pričakovati, da bodo bankirji, delničarji ali generalni direktorji tobačnih podjetij delovali iz vzgiba ljubezni do darovanja. Potrebujemo zakonodajo in zdrav strah pred zakoni.« (2007, 321) Poleg pravne prisile potrebujemo za življenje dopolnilo, ki šele prav obogati življenje: »Potrebni smo darov onkraj zakonov in dolžnosti. Darovi so nujnost,« sklene Caputo in doda: »Daru nam ni treba dati – toda če ga ne damo, se lahko vse poruši.« (2007, 322–323)

Težko je torej etično delovati, če bi ostali samo pri pravilih. Pomislimo, kakšen bi bil na primer učitelj, ki bi izpolnjeval le zaukazano. Dar odpira prostor etike.¹ Etika je po Caputu vezana na posameznika, ki se lahko odloči – ali pa

¹ Podobno sledi tej misli Alasdair MacIntyre. Po njem vrline odvisne racionalnosti razvijemo v okvirih družbenih razmerij, razmerij dajanja in prejemanja. »Norme dajanja in prejemanja so torej v veliki meri pogojene s našimi čustvenimi vezmi in tržnimi razmerji. Če jih v družbeni praksi ločimo od te tih pred-

ne –, da bo storil več, in je zato ni mogoče zaukazati: »Gre za vztrajanje pri spoznanju o provizoričnosti etičnih pravil in o tem, da je edinstvenost še naprej nedostopna etičnim univerzalijam – etični napotki ne morejo predvideti prihodnosti, presežek daru pa prekoračuje etično vodilo zmernosti in dolžnosti. Ta razprava se napaja iz prepričanja, da se etika konča tam, kjer se začenja edinstvenost, torej eksistenca – kajti eksistirajo izključno posamezniki.« (328) Temu stališču pritrjuje tudi večina privržencev Girardove »teorije«⁸, med njimi britanski teolog James Alison: opozarja na zapletenost in prepletenost etične eksistence, ki oblikuje svoj etični »jaz« v podleganju ali premagovanju tekmovalne nasilnosti v stiku z drugimi (Alison 1998). Zato v skladu s svojo mimetično »teorijo« girardovci opozarjajo na nenehni izziv procesa »humanizacije«, ki zahteva etično prisebnost, da človek ne zapade mehanizmom žrtvovanja drugih, kakršnih je polna zgodovina človeške kulture. Za zanesljivost o hotenosti dejev v pravnem in v etičnem redu sta odločilni umska usposobljenost in z njo povezana presoja. Ni pa lahko natančno razlikovati, ali je pri delovalcu oziroma akterju to zavestno in hoteno dejanje ali zgolj kavzalno in torej od drugih dejavnikov (oseb ali okoliščin, torej heterogeno) povzročeno in nehoteno dejanje (Dennett 2010, 197).

Zagovarjamo stališče, da etika temelji na posamezniku, vendar je za njeno uveljavitev nujna vzajemnost. Če spodbujamo dialog, sooblikujemo etično držo, potem lahko pričakujemo napredovanje v etičnem poslovanju. Odločilen je dialog v otroštvu, enako pomemben pa je dialog tudi v nadaljnjem življenju, kakor kriza sodobne družbe le potrjuje. Etična utemeljitev je odvisna od razvoja osebnega dialoga, ki krepi etičnega delovalca. Pospešujejo jo religiozni, kulturno-vzgojni in družbenopravni okviri in spodbude, skratka, živa postavno-etična izročila. Clemens Sedmak (2004, 5) pravi: »Teorije ne padejo z neba, pač pa se ustvarjajo v potu človeškega obraza ... Ljudje ustvarijo teorije – in zato, če smem moralizirajoče tako reči – naj bodo teorije za človeka in ne obratno.« Dodaja pa: odločilno je, da imajo ljudje prepričanja, ki jih tudi obvezujejo, torej zavezujejo drugim ljudem, to pa je temelj etike. Človek je kot simbolno bitje tudi bitje kulture, njegov svet se nenehno oblikuje, se kultivira v vzajemnem gojenju etičnih drž in v spoštovanju pravnega reda in demokratične kulture, obenem pa moralni teoretiki (npr. Zygmund Bauman) izpostavljajo pomen individualne odgovornosti (Žalec 2005, 20).

Praktična etika torej ni v prvi vrsti sistem navodil, po katerih naj bi se ravnali politiki, medijski delavci, gospodarstveniki ali drugi družbeni sloji in skupine, ki jih zaposlujejo etični problemi. Bolj zapletena je presoja, kako spriči etičnih zagat na omenjenih področjih etično razmišljati, iskati in se potem pri etičnih odločitvah zanesti na te smernice. Zato je – kakor nadaljuje Sedmak – teoretični okvir ubesedenje dobre prakse. Kajetan Gantar pripisuje Aristotelu (to velja tudi za vse na-

postavke, se izrodi tako dajanje kot prejemanje: po eni strani v romantično, sentimentalno precenjevanje čustvenosti kot take, po drugi strani pa v poenostavljanje človeške dejavnosti na ekonomijo.« (MacIntyre 2006, 128) Vsak od nas doseže svoje dobro le pod pogojem, da drugi vzamejo naše dobro za svoje in nam pomagajo skozi obdobja odvisnosti in invalidnosti. Pri tem MacIntyre razkriva zmoto tradicije moralne filozofije, ki vznik moralnih zahtev vidi le kot posledico racionalne izbire, ko smo postavljeni pred drugega kot morebitnega partnerja pri kooperativnem pogajanju in doseganju dobrega.

daljnje »sistematične« etike) – drugače od njegovih predhodnikov – sistematično ureditev in utemeljitev etike na novitem izhodišču (Gantar 1994, 6). V tem smislu govorimo torej o enoviti sistematični opori posamezniku, o njegovi teoretični »oborožitvi«, ne da bi si zatiskali oči pred težavami konkretnih uspehov v smislu, koliko in kako ali če sploh se bodo delovalci odločali za etično ravnanje. Če se bodo lahko delovalci utemeljeno (prepričljivo) odločali za etično razmišljanje, bo to tudi spodbuda za njihovo etično delovanje. Etično vzgojen posameznik je temelj etično delujoče družbene skupnosti.

3. Oseba kot delujoče jedro

3.1 Oseba kot temelj vsega človeškega delovanja

»Svetu kot dani celoti stoji nasproti človek, pravilneje rečeno: jaz. Človek vsakokrat izreka nasproti svetu »jaz«. To postavljanje nasproti ne pomeni, da bi se iz celote bivajočega vzdigovalo posebno važno posamično bitje in se postavljalo nasproti drugim, temveč je temeljne, absolutne narave: človek, za katerega vsakokrat gre, stopa pred celoto. Vendar ne tako, kakor je tudi za žival njen obstoj eno in vse, temveč »odločujoče«. Človek ve, da ga sili k temu postavljanju nasproti ne le samouveljavljanje živega ali da ga za to usposablja presegajoča sila, marveč ga do tega upravičuje in k temu celo zavezuje posebna smiselna vsebina (*Sinnverhalt*). Le-ta je takšne vrste, da se človek prebije skozi vse različne danosti in situacije ter prenese vse motnje in vsa zmalichenja. Obstane, tudi če zboli, če postane nezmožen in hudoben; tudi če jo človek pozabi ali ji nasprotuje ali pa noče o njej ničesar vedeti. To smiselnostno vsebino imenujemo *oseba*.« (Guardini 1991, 68)

Tako opisuje Romano Guardini bistvo človeka kot osebe. K jedru osebnosti šteje lik, to je izoblikovanost, urejenost, smiselno celoto, ki deluje skladno. Oseba ima notranje individualno jedro, ki ga v telesu ne moremo krajevno določiti, vendar je v njem in človek iz njega deluje. Tretji vidik osebe je osebnost kot duhovna odprtost, ki temelji na zavesti, volji, duhu. »Sinteza vsega povedanega je v pojmu osebnosti, ki se je izoblikoval v novem veku. Vsebinska tega pojma je živa temeljna oblika individualnega človeškega bitja, po čemer se razlikuje od vseh drugih. Ta temeljna oblika povezuje posamezne prvine sočasnega bivanja v nazorno celoto; prav tako posamezna dejanja in dogajanja življenja v podobo (lik) razvoja in usode. Pojem postane posebno jasen ob velikem, ustvarjalnem človeku, ker so ga tudi najprej imeli nazorno pred seboj in ga razvili; je pa za novoveško gledanje za človeka norma sploh.« (Guardini 1991, 75) V tem smislu je »oseba izoblikovano, notranje, duhovno-ustvarjalno bitje, kolikor – z omejitvami ... – stoji samo v sebi in razpolaga s seboj« (76).

Razpolaganje s seboj je posebnost delujoče osebe. Glede na to se oseba razlikuje od preostalih bitij in stvari, pa tudi od vrste (preostalih ljudi). Zato je nenadomestljiva, enkratna in kot takšna vir delovanja, kajti zavezana je ohranjanju svojega jedra: »Življenja duha – in v tem je značilnost njegovega bistva – ne zagotavlja le to, kar biva, marveč dokončno to, kar je veljavno: resnica in dobrot. Če

se duh od tega odtrga, postane vprašljiv. Enovitost in neuničljivost, ki sta dva pojma, s katerima navadno opredeljujemo bistvo duha, ga pač varujeta takih poškodb, ki morejo prizadeti sestavljena telesa, ne pa tudi posledic, ki jih ima sprejemanje stališč do vrednote. Če duh odpade od resnice, zboli.« (78)

Izjemno pomembno je torej, da ima človek nadzor nad vsem, da je v sebi oziroma pri sebi. Oseba je težko opredeljiva, a je oznaka za tisto najbolj človeško.

Za praktično etiko je odločilno, da je oseba dejavno središče, »ki ima vse pod kontrolo«. Imeti vse pod kontrolo pomeni: biti v sebi, biti sam svoj in poseben, enkrat in neodtujen, pa tudi nezamenljiv in obenem skrivnosten. Oseba se, skratka, ne more in ne sme »razpustiti«. Vsak odstop od človeka kot osebe je že napad na njeno bit, na njeno etičnost osebe in na njeno integriteto: »Oseba izdaja in prodaja sebe, v uživanje, v golo delo, v nizkotnost, zlobo ... In vendar stoji tu v svoji silnosti dejstvo: 'Jaz sem jaz.' Trdno, veličastno, strašno, usodno postavlja temelj odgovornosti.« (80) Delovanje je povezano z odgovornostjo; drugače kakor pri živalih je pri človeku delovanje povezano z osebno odločitvijo in je zato – kakor je po Aristotelu prepričan Tomaž Akvinski – vsebovano v umskem hotenju (*S. Th. I-II, 9, 5*): »... saj na eni strani v razumskem delu nastopa hotenje, medtem ko na drugi strani na neumskem delu nastopata nagon in strast« (Aristotel 2002, 229; 432b). Vse, česar se torej dotakne zavestni človek, je umno in je moralno dejanje; nosi pečat njegove osebe, ima osebno naravnost. »Vse dobi na podlagi dejstva osebe svojo pristno človeško naravo. Če potem za to naravo vemo, jo hočemo, jo živimo in se v njej vadimo, dobijo vse te povezave tudi realno obvladovanje, ki zajema vase vse, kar pomeni osebno izobrazbo in zorenje.« (Guardini 1991, 81)

Oseba osredotoča zunanje in notranje dejavnike, ki tvorijo celotni svet človeka kot zavestnega bitja. Zato je oseba nosilec te zavesti, v katero je položen ves svet. Niso zaman poudarjali fenomenologi, da je svet svet človekove zavesti. France Veber (1921, 97–98) je imenoval to zavest predmetno, saj se v njej zrcali ves svet, ki ga je sprejel in oblikoval človek po liku svoje osebe. To je tudi temeljno izhodišče človekovega delovanja. Po Vebru je tako etika logika vrednostnega čustvovanja in prizadevanja, torej logika človekovega vrednostnega nagonskega doživljanja. Svet se mora ravnati po človekovih osebnih kriterijih, ne pa narobe. To v Kantovem (1956, 25; B XVI) smislu ne pomeni le, da lahko »svet« spoznavamo samo po meri subjekta, ampak da lahko človek deluje le po načinu svoje osebe. Vsako odstopanje od tega vnaša nered v človekovo delovanje in ima posledice zanj in za preostali del sveta.

3.2 Razvrednotenje osebe

Človek je osebno bitje in skrivnost osebe, njena človeškost, je temelj nehanja in dejanja, iz nje človek osebno oblikuje svojo in preostalo naravo po svojem osebno uvidu, skratka, po meri človeka. Vsako delovanje, ki iztira, ki ni vpeto v osebno celoto, je ogrožanje, napad ali popačenje osebnojnega jedra človeka in pomeni rušenje pravičnostnih razmerij v jedru osebe same in med ljudmi. Plasti osebe niso enake, vpete so druga v drugo; človek svoje življenje živi dobro takrat, ko je vse upoštevano, vendar ne more biti niti vse enako, še manj med seboj pomešano, ampak mora biti ustrezno vpeto v jedro celostne osebnosti (Juhant 2003,

121). Človek je bitje ubranosti in harmonije, največja ubranost osebe v njej sami in v odnosu do vsega preostalega življenja pa je ljubezen.

V ljubezni kot najintimnejšem jedru osebe so vse prvine osebnosti združene v povezovalni enotnosti. Medicinac in psihoterapevt Joachim Bauer (2008, 122 ss) ugotavlja in ima za pomembno, da že sam v sebi organizem sodeluje, k sodelovanju smo »naravnani po našem najglobljem biološkem bitju« (173). V to sodelovanje so po njegovem naravnani tudi človekovi geni (v nasprotju s tezo o »sebičnem genu«). Organizem sam se upre, če v njem ni sodelovanja. Po Bauerju moramo gojiti sodelovanje, katerega rezultat – če je prvo uspešno – pa je nato človeškost. Človek je torej bitje istovetnosti, ljubezni, sodelovanja in harmonije. Če se iz tega iztrga, ne živi več v resnici, saj s tem uničuje temelje svojega človeškega bivanja. Kakor za človekovo notranjost velja to tudi za njegovo odprtost v svet.

Ker je temelj človeka duh, se človek ne more in ne sme odtrgati od njega, ampak mora duh urejevati življenje. Zdrs iz osebe se zgodi, če človek zapusti svojo svobodo, jo izgubi, jo (poceni) preda ali proda za kakršnokoli ujetost. Podobno se zgodi tudi, če človek odprtost v svobodo, ki se osebno lahko uresničuje le v ljubezni, v odprtosti za drugega, prestavi na »nekaj« stvarnega, neosebnega. Zato je vztrajati na duhovnem temelju osebnosti ključno vprašanje praktične etičnosti, saj se s prestavitvijo osebnosti iz osebno duhovnega v neosebno resničnost človek zavestno ali nezavedno izloči iz svojega osebnega jedra in ravna v nasprotju s svojimi pristnimi temelji, ki so lahko le duhovne narave; ali drugače: človek opusti ljubezen in pravičnost. Zaradi nesamoumevnosti reda v jedru osebe je človek v nenehnem boju za svojo resničnost in za ta red: »Spopad človeka z resničnostjo, zlasti s snovjo (začenši z njegovim telesom), namreč ni le koristen boj, temveč je bistvena prvina človekovega ravnotežja in kulture.« (Mounier 1991, 54)

Obvladovanje (kultiviranje; lat. *colo,-ere*, gojiti, olikati) sveta je temeljni problem človekove praktične dejavnosti in torej jedro vsake praktične etike. Človek vseh časov je moral kot telesno bitje iskati zgoraj omenjeno ravnovesje. Prav tako zgodovina človekove kulture priča o tem, kako je človek zaradi neprisebnosti, malomarnosti in zasvojenosti z zunanostmi zahajal na stranpota oziroma se izgubljal v enostranskosti odnosa do stvarnega sveta.

4. Človek ni le duhovno bitje

Vendar pa je stranpot osebe tudi v enostranskosti in omejenosti, da naj bi bil človek zgolj duhovno bitje. Telesnost je bila za te vrste učitelje le nujno zlo, navidezna resničnost. Tako razumejo človeka in svet Platon (428/7–348/7) in iz njega izhajajoče smeri, ki so vplivale tudi na srednjeveško krščanstvo, posebno Plotinov (205–270) novoplatonizem in Plotinovi krščanski sopotniki, na primer Origen (185–254). Tvarni svet je zgolj nepotrebna motnja pri uveljavljanju človekove prave biti. Pravo življenje doseže človek po tem nauku v osvoboditvi in odrešenju od vsega stvarnega in v popolnem poduhovljenju in združitvi z Absolutnim.

Vplivne in vedno aktualne so tudi tako imenovane dualistične smeri, ki učijo, da je med človekovim duhovnim in tvarnim prizadevanjem nepremostljivo naspro-

tje. To nasprotje izvira iz vrzeli med duhovnim in tvarnim kot dvema ločenima počeloma. Človek na tem svetu ostaja ujetnik teh dveh sil, osvobodi se le s smrtjo, ko njegova duša kot duhovno počelo lahko dokončno izstopi iz te napetosti med duhovnim in telesnim. Ta napetost otežuje tudi uravnoteženo delovanje človeka v svetu, saj ni meril, po katerih bi mogel uživati telesne stvari, ki so – kot neduhovne – vnaprej slabe, človek pa na tem svetu ne more živeti samo iz duhovnega.

Najbolj značilen nauk te vrste je maniheizem, ki ga v različicah najdemo v vseh obdobjih zgodovine. Ljudje se radi izogibamo svoje odgovornosti in odgovornosti za drugega tudi tako, da tisto, česar ne maramo, izločimo iz svojega sveta, to pa pomeni, da je za nas vse to nasprotno, slabo, tuje, razredni sovražnik, kakor še zlasti velja za druge ljudi. Posebno mesto temu izogibanju pripisuje René Girard (2006), ki meni, da je takšno »racionaliziranje« beg pred človekovo odgovornostjo za nasilje nad drugimi, ki ga je povzročil. Odtod tudi beg od resnice. Ljudje si lastimo pravico, da drugega izločimo iz svojega sveta in porinemo proč od sebe v tuji (drugi) svet. Polarna nasprotja, ki jih tako naredijo za dokončna in izločujoča (kontradiktorna) nasprotja, ljudem »potešijo« vest pri odločanju, ko si rečejo: »Ah, ta (ti) je (so) itak 'slab(-i)', 'tujec(-jci)', 'ta spodnji', 'levi' ali 'desni', 'nemogoč(-i)', 'nedostopen(-pni)', 'sovražen(-žni)' itd.!« Tako druge(-ga) izločijo iz svojega sveta in jih (ga) prestavijo v območje, kjer ni treba imeti s takšnimi nobenega opravka. Tako jih (ga) izločijo iz človeškega (medosebnega) sveta in porinejo v tuji, demonški svet in celo demonizirajo. Naslednji korak izločitve je, da se nočejo s takšnimi ljudmi ukvarjati oziroma jih (ga) izločijo iz svojega sveta. Do skrajnosti izpeljano takšno izolacijo in osamljenost srečamo v totalitarnih sistemih, ki na eni strani s terorjem potiskajo ljudi skupaj, po drugi strani pa jih osamijo v logiki žrtve in rablja. Tako Hannah Arendt (2003) glede izvorov totalitarizma razkriva: »Prav tako kot teror že v svoji predtotalni, zgolj tiranski obliki uniči vse odnose med ljudmi, samoprisila ideološkega razmišljanja poruši vse odnose z resničnostjo. Priprava je uspela, ko ljudje izgubijo stik tako s sočlovekom kot tudi z realnostjo, ki jih obdaja; kajti skupaj s temi stiki ljudje izgubijo sposobnost tako izkustva kot razmišljanja. Idealni subjekt totalitarne vladavine ni prepričan nacist ali prepričan komunist, temveč človek, za katerega razlika med dejstvi in fikcijo (tj. realnostjo izkustva) ter med resničnim in napačnim (tj. standardom misli) več ne obstaja.« (2003, 570) Če je za tiransko vladavino značilna zgolj (politična) izolacija, se ji v totalitarni pridruži osamljenost, ki izničuje človeškost in gradi izkušnjo »nepripadanja svetu«.

Če se vrnemo k manihejski miselnosti, lahko sklenemo, da se manihejstvo krepi predvsem v kriznih obdobjih človeka in človeštva, ko iščemo krivce za slabo stanje in naredimo za to odgovorne takšne ali drugačne, ponavadi umišljene sovražnike. Zgodovina pozna grešne kozle, ki jih je treba izločiti iz družbe (Girard 2006, 174 sl.). Ti miselni vzorci so bili značilni za totalitarne režime, ponavljajo se v tranziciji in so navzoči spet v današnjem »kriznem« stanju globalnega človeštva. Tudi medijska politika ustvarja (vedno nove) razredne sovražnike, teroriste, tujce itd., ki naj bi bili krivi za negotovo stanje. Značilnost manihejske miselnosti je, da se v njej skuša človek sam odvezati vsake odgovornosti za zlo in to odgovornost preložiti na »krivca«, na nekoga drugega, katerega si sam ustvari. Ustvarjanje dežurnega krivca za neko stanje je povezano z obdolžitvijo takšnih, ki si ne morejo sami pomagati in nas zato tudi ne morejo ogroziti.

Več smeri indijskih filozofij oziroma religij zagovarja osvoboditev od telesnosti in združenje z absolutnim duhom. Človekovo bistvo, duhovna duša, atman (Radhakrisnan in Moore 1973, 78), naj se združi z vesoljnim duhom (Brahman) in se osvobodi navidezne resničnosti. Niso zaman danes v zahodnem svetu, v katerem prevladuje poudarjanje zunanosti, neposrednega, stvarnega, torej »oprijemljivih« resničnosti, te hindujske različice duhovnega osvobajanja vedno bolj aktualne kot običajna, vsakdanja praksa v sodobnem svetu standarda, potrošništva in ujetosti v materialno plat resničnosti. Poleg tega je to tudi vprašanje nove ureditve osebnosti in družbene prakse (potrošništvo, ekologija in sploh nov pristop k medčloveškim odnosom). Zgled so nam azijske religije, kakor pravi Amaladoss, saj obstaja globlja povezava med (osebno) osvoboditvijo in azijskimi religijami. »Azijski narodi sploh so bolj religiozni in vsako osvobodilno gibanje je moralo vzeti resno to njihovo religioznost. Obstaja intimna vez med religioznostjo in revščino v Aziji. Medtem ko mi (zahodnjaki, op. J. J.) trpimo za revščino, ki nam je bila naložena ali vsiljena, je v azijskih religijah, vključno s krščanstvom, prostovoljno uboštvo priznано kot vrednota. Lahko rečemo, da je duh uboštva – nesebičnost in svoboda od vpletenosti v stvarne dobrine – nujni pogoj, da se znebimo naprtene revščine. Tako 'religiozno uboštvo' postane nujno orodje za preseganje 'ekonomskega uboštva'.« Aloysius Pieris (1988) na tej točki nadaljuje: »Ker vse azijske religije (vključno krščanstvo) poudarjajo potrebo *biti* ubog, edino krščanstvo poudarja potrebo izbire *za* revne in trpljenja z njimi. Biblični Bog dela posebno zavezo z ubogimi.«

Vodilo ostaja, da je ravnovesje osebe mogoče vzdrževati le v srečanju z drugim in v nenehni izmenjavi človeškosti, ki je ni mogoče doseči drugače kakor v vzajemni odprtosti.

5. Človek ni le stvarno bitje

Kot odgovor na idealistične (tudi v krščanskih različicah) poudarke v zgodovini se je z novim vekom okrepilo poudarjanje druge plati človeka, njegove telesnosti in tvarnosti na sploh kot človekove edine ali vsaj prevladujoče resničnosti, čeprav so se občasno te težnje pokazale tudi v zgodnejših obdobjih, ne le v Grčiji (atomisti), ampak tudi v Indiji. Zgodovina zadnjih stoletij je pod vplivom pridobljenih orodij in sredstev (tehnike), s katerimi je človek vedno močnejše obvladoval stvarni svet, krepila materialistično miselnost. V zvezi s tem je rasla zavest, češ da človek lahko ta področja uravnava in obdeluje neudeleženo, zgolj »hladno«, »znanstveno«. Zato naj takšno delovanje ne bi imelo etičnih implikacij oziroma posledic in naj ne bi vplivalo na človekovo dejavnost, bilo naj bi »nevtrarno«. To ni veljalo le za človekovo osebno delovanje, ampak tudi za celotno družbeno paleto različnih človekovih panog, ki so se zelo okrepile v zadnjih stoletjih.

Spomnimo samo, da človek do nedavna ni premišljal, kaj bo jedel, kako in kam bo odmetaval odpadke, kakšen zrak bo vdihaval. Niti tisti, ki so imeli nadzor nad temi dejavnostmi, si niso belili glave s posledicami za ljudi in za preostalo okolje. Vzemimo samo kot primer, da so pri prvih poskusih z atomsko bombo ljudje gledali te poskuse s prostim očesom v neposrednem območju sevanja. Pomislimo na

posledice onesnaževanja s svincem, z azbestom in z drugimi (danes priznано nevarnimi) snovmi v rudnikih ali tovarnah. Odmetavanje odpadkov industrijskih gigantov in druge posledice industrializacije še dolgo ne bodo registrirani, kaj šele odpravljeni. Gospodarske – posebno multinacionalne – družbe še danes izkoriščajo nerazvita področja in za seboj puščajo podobne posledice, ki jih praviloma tolerirajo podkupljivi domači politiki.

Tesno povezana s pozunanjenostjo človeka sta tudi njegova partikularizacija in indentificiranje s posamično, na zunaj vidno vlogo. Sodobni ljudje postajajo po eni strani vedno bolj vpeti v proizvodnjo, v skrb za materialni standard, obenem pa tudi specializirani za ozke posamične dejavnosti. Zato ne vidijo oziroma ne dojamajo in ne najdejo več celote svojega osebnega, človeškega sveta. Človek postaja ujetnik parcialnih okvirov svojega življenja: »Če se preveč prilagodim, se s tem podvržem sužnosti stvari. Človek udobnega življenja je domača žival predmetov svojega udobja, človek, skrčen na svojo proizvodno ali družbeno vlogo, pa kolesje. Izrabljanje narave ni namenjeno temu, da bi na mreži determinizmov oblikovali mrežo pogojnih refleksov, temveč da bi pred ustvarjalno svobodo čedalje večjega števila ljudi razprli največje možnosti človeštva.« (Mounier 1991, 175)

Orodja, ki jih je človek ustvaril za ureditev človeškega življenja, so postala igrače, s katerimi se človek ukvarja in ob njih pozablja nase in na sočloveka. To igranje ni več družabna igra, ampak ukvarjanje s »podaljški« človekove biti. Posledica tega je tudi odpiranje vprašanja etičnega, torej presoja, kaj oziroma koliko imajo ti »podaljšani« deli človeka oziroma specialna področja človekove dejavnosti opraviti s človekom samim. Čeprav je ta proces v zadnjih stoletjih zelo okreplil človekovo obvladljivost, je obenem utrjeval tudi njegovo pozunanjenje. Kot posledica tega se v zadnjih desetletjih postavlja vedno bolj pereče vprašanje človekove odgovornosti zase osebno in za preostalo življenje v svetu, za naravno okolje in s tem za preživetje človeka sploh (prihodnji rodovi). Tako ostaja odprt problem, kaj to pomeni oziroma kaj to prinaša dolgoročno tudi človeku samemu.

Sodobno življenje, ki zelo močno poudarja pozunanjenje ali celo sprevržene temelje stvari, otežuje življenje osebe. V družbi, v kateri so stvari razumljene in ocenjene glede na možnosti prodaje in potrošnje, postajajo osebe kolesje potrošniškega sistema in tako se rojeva sprevrženost oseb in stvari. To otežuje življenje in delovanje oseb v sodobnih družbenih sistemih do te mere, da so ljudje vedno bolj nemočni za normalno opravljanje svojih funkcij, na primer politiki, novinarji in celo profesorji postajajo ujetniki sistemov. Človek se ne more uresničevati kot pristno bitje, ampak postaja člen v sistemski verigi in vedno težje kaj spremeni v resnično korist samega sebe in drugih.

Močna reklamno-medijska podpora takšnega gledanja na človeka in na svet – finančno ozadje in pokritje ima v gospodarskih družbah, ki zaszavajajo človeka – ovira razkrivanje zavesti resnice o človeku in tudi o preostalih bitjih žive in nežive narave in razodeva rastoče neravnovesje oseb in preostalih bitij v tem svetu. Prvo se razodeva kot razosebljeni, potrošniški človek, »človek« standarda, ki postavlja obrobo v središče namesto osredinjenja človeka. Bauman (2008) se tako sprašuje, koliko imata etika in z njo povezana človečnost v takšni potrošniški družbi sploh možnosti za uveljavitev. Drugo se izostruje kot kriza človekovega domovanja, nje-

govega *oikos*-a, okolja človeške osebe; to okolje prehaja v vedno bolj kritično fazo in dobiva razsežnosti, ki postavljajo pod vprašaj preživetje vsega živega sploh. Človek kot bitje, ki naj bi resda živel in delovalo iz načela pravičnosti, je s poudarjanjem zunanjega oziroma s pozunanjanjem življenja soustvarjal te razsežnosti, s katerimi se oddaljuje od pravičnostnih razmerij v osebni in v družbenem življenju, to pa ima seveda posledice tudi zanj osebno. Odločilno vprašanje, ki se zastavlja, je, kako vzpostaviti pravičnostna razmerja v sami osebi, saj naj bi to potem imelo tudi ustrezne posledice za vrednotenje stvari, kakor pravi Martin Buber: »In pri vseh resnobi je resnica tole: brez onega (tvarnega sveta, stvari, op. J. J.) človek ne more živeti. A kdor živi samo z njim, ni več človek.« (2000, 26) Pomembna je torej ureditev osebe, kakor so vedeli že srednjeveški menihi, ki niso zaman poudarjali: »Moli in delaj!« (*Ora et labora et lege!*). To se pravi: človek potrebuje dvoziroma poligovor, premislek, presojo, da bo postavil vse na dolgoročne temelje delovanja.

6. Človekov osebni temelj dejavnosti in ravnovesja

Francoski mislec in prijatelj Edvarda Kocbeka Emanuel Mounier je v prvi polovici 20. stoletja v svoji reviji *Esprit*, ki je navdihovala tudi slovenske križarje oziroma »napredne kristjane«, kakor so se radi imenovali, izpostavil pomen zavzete dejavnosti osebe (Mounier 1991, 172 ss). Čeprav je bil pomemben tudi širši (politični) pojem in torej urejevanje družbenopolitičnega življenja, pa je v prvi vrsti govor o dejavnosti, utemeljeni v odprtem osebni jedru človeka, v njegovi osebi. Mounierjev glavni namen je, pokazati, kakšna je vez med osebo in dejavnostjo.

Poleg Mouniera nas tudi drugi misleci, kakor sta Buber in Emmanuel Levinas, odpirajo v skrivnost dejavne osebnosti. Osebo vidijo kot temelj človekovega delovanja in obenem kot skrivnostni izvor človeka, ki mu ne moremo priti do dna. Guardini to imenuje mističnost osebe – ki je tako izvor gospodstva človeka nad seboj in nad svetom kakor tudi temelj njegovega delovanja in etike.

Iz osebe izhaja delovanje (Kant 1956, 336, B 392; 567, B 675, 629 ss, B 764 ss). To osebnostno jedro, svobodo, iz katere človek deluje, imenuje Kant prvi praktični postulat. Vse človekovo delovanje je mogoče zato, ker človek lahko sam presoja in odloča, da bo deloval. Delovanje ni brez nosilca, zato pa ima po njem nosilec možnost, da uresničuje samega sebe.

To uresničevanje je v prvi vrsti namenjeno človekovim osebnim potrebam, najbolj splošno rečeno: človekovemu bivanju kot takšnemu. Nikoli se delovanje ne razvija brez osebnega jedra, prav tako ne brez vsebinske mreže, odvisne od človekove vpetosti v svet, ki jo obenem tudi omogoča. Omejenost človeške osebe je razlog, da človek nikoli ne more popolno uresničiti podobe svoje osebnosti. Razpetost med duhovnim in tavnim je vir nenehnega nihanja človekove osebe med pozunanjenostjo in ponotranjenjem. Človekovo delovanje naj bi zaradi duhovnega temelja osebe, iz katerega to delovanje izhaja, vedno imelo pečat osebnosti, duhovni izvor in torej patino človeka kot skrivnostnega, neuresničljivega bitja. Kant (1956, 338; B 395) je to opredelil kot nesmrtnost, kot človekovo teženje po ne-

skončnosti. To je mističnost osebe in Mounier zapiše: »Toda če ta presežnost obstaja v duhu in resnici, potem je v srcu dejavne zavzetosti počelo večne svobode, kakor je tudi v srcu svobode počelo večne zavzetosti.« (Mounier 1991, 36) Verstva pa se v glavnem strinjajo v tem, da človekovo delovanje nima izpolnitve na tem svetu. Podobno ugotavljajo tudi mistiki, ko govorijo o odpiranju neskončnemu, ki je hkrati teoretični in praktični napor duha, ali kakor pravi Peter Sloterdijk: »Osebe naj se naredijo zadaj za svojimi pojmovnimi sredstvi kolikor mogoče nevidne.« (2010, 130)

Ker je oseba tudi telesno bitje, je resda pogoj za človekovo delovanje tvorni svet, skozi katerega se uresničuje oseba, pa tudi vse, kar je na tem svetu, živa in neživa narava. Zato oseba kot telesno bitje lahko sprejema stvari, kakor so rekli že sholastiki, le na način sprejemanja, ki poteka pri človeku prek čutnih zaznav, po katerih smo postavljeni v prostor in čas. A človek ne more izpolniti svojega poslanstva, ne da bi usmerjenost v stvarno presešel, to pa je bistvena postavka praktične etike. Delujemo lahko kot duhovna bitja, ki uporabljajo vse stvarno in ga usmerjajo v neskončnost, ker le tako ostane osebno jedro človeka navzoče pri vsem njegovem naporu in mu daje pečat njegove osebnosti. Strinjamo se s Sloterdijkom, a smo prepričani, da je to mogoče doseči le v odprtem razmerju oseb. »Kdor stopi v absolutno razmerje (do Boga), temu ni več važno nič posameznega ..., temveč je vse vključeno v razmerju. Stopiti v čisto razmerje se namreč ne pravi odvrniti pogled od vsega, temveč vse gledati v ti-ju; ne odreči se svetu, ampak ga postaviti na pravi temelj ... Ničesar izključiti, ničesar zoperstaviti, vse, ves svet zaobjeti v ti-ju, priznati njegov res, ničesar obdržati poleg Boga, temveč vse v njem – v tem je popolno razmerje.« (Zupet 1979, 49)

Buber označuje Boga kot večni Ti, ki vse vključuje, in tako se vse osredini v osebo, in to v odnosu do drugega. Vse »ono«, se pravi: tvorni svet, ima svojo resničnost v odnosu oseb (jaz – ti). Razumljivo, da je zato tudi vsaka človekova praktična dejavnost odvisna od njegove osebnosti in od njenega odnosa do drugega. Ta odnos je zaznamovan z zgodovinsko potjo, z okoliščinami, v katerih je oseba rasla in razvijala temelje svoje osebnosti. Iz teh razmerij nastajajo temelji delovanja osebe, zato ima odločilno vlogo v teh procesih srečevanje z drugimi osebami, čeprav so ti odvisni od tvarnih okvirov, med njimi je že naše telo in preostali tvorni svet (Juhant 2003, 117–190).

Na obvladovanje zla v teh odnosih kot na osnovni moralni problem etike (Žalec 2005, 10) opozarjajo mnogi. Girard (2006) in drugi pristaši mimetične »teorije« odpirajo tu bistveni problem, ki nastopa v medčloveških odnosih, to je nasilnost. Kakor je za obstoj in delovanje človeka nujen drugi, tako je drugi obenem tudi izzivalec in tekmeč, katerega hoče žrtvovati. Iz tega nastane dvojna vez (*double bind*): drugi je moj partner, obenem pa moj uničevalec. Za sodelovanje je nujno racionaliziranje, ki »uredi« zavistno poželenje. Zgodovina človeštva je polna te obredne, religiozne (svete) racionalizacije (Alison 1998, 10 ss). Ugotovitve Girarda in sodelavcev pa samo potrjujejo prvinskost odnosov in njihovo zapleteno strukturno in delovno vlogo, ki nenehno predpostavlja dialog z drugim.

7. Dialog kot vzajemna dejavnost in pot k človeškosti

Govorica je človekovo temeljno orodje obvladovanja sveta. Še več, govorica je vzpostavljanje medosebnkovnega sveta, sveta med jaz in ti, to pa z drugimi besedami pomeni vzpostavljanje človeškega sveta. Ni namreč drugega sveta kakor svet medosebja, ki ga človek lahko ubesedi v govorici, deloma celo v predverbalni, predvsem pa v verbalni, in prav zato je človek simbolno bitje (Juhant 2003, 51 ss). Otrok postane človek prek matere, ki mu odpira svet. Njen posnemovalec je in obenem tudi njen tekmeč. Posnemanje in tekmovalnost sta gonilni sili odnosov, vendar je po Girardu krščanstvo prineslo v ta svet nova razmerja sprejemanja in ne zgolj žrtvovanja drugega (Kovač 2006, 221 ss). Človeški svet je medosebje, govorica, zavest, razumevanje, vmesni prostor med jaz in ti. »Na začetku je razmerje: kot kategorija bitja, kot pripravljenost, uresničujoča se forma, model duše; *a priori* razmerja; vrojeni ti.« (Buber 1982, 21) To razmerje gradi na treh področjih, nadaljuje Buber: »Prvo: življenje z naravo, kjer se razmerje zadrži na pragu jezika. Drugo: življenje z ljudmi, kjer razmerje nastaja v obliki govorice. Tretje: življenje z duhovnimi bitnostmi, kjer je razmerje brez govorice, a vendar govor porajajoče.« (73) Po Girardu lahko rečemo, da je pot nasprotna: odločilen je zadnji temelj, iz katerega izhajata drugi in prvi, ki igra le posredovalno vlogo. Govorica ustvarja, vzdržuje in oblikuje predvsem (osebne) odnose in tako tudi preostala razmerja. Po Buberu je življenje z ljudmi najbolj odlično območje: »Tu se jezik izpolnjuje kot zaporedje v govoru in odgovoru. Edino tu sreča jezikovno oblikovana beseda svoj odgovor. Samo tukaj se temeljna beseda daje in sprejema v isti obliki, v enem jeziku živi kot ogovor in odgovor, jaz in ti ne stojita zgolj v razmerju, ampak tudi v 'govornosti'. Sestavine razmerja tu, in samo tu, povezuje prvina jezika, v katere so potopljene.« (74)

V govorici se vzpostavljajo prvi temelji človeškosti, saj se v govorico zlivajo človeška čustva in omogočajo, da svet ne le razumemo, ampak ga tudi čutimo kot dobrega, slabega, zanesljivega, ogrožajočega, upanja polnega, brezupnega itd. Vse te prvine se zlivajo z besedami in besede uvrščajo v vrednostni red. Besede dobivajo svojo vrednostno lestvico, ki je pomembna izkustvena prvina, saj je oblikovanje vrednotenja povezano s človekovim izkustvom besed prek drugih, posebno prvotnih odnosnih oseb (staršev) (Juhant 2003, 70 ss).

Iz tega sledi, da človek z vzajemnostjo obvladuje ves, tudi tvorni svet. Dejansko človek vse stvari (najprej) poimenuje, jim določi namen oziroma funkcijo in tako lahko z njimi razpolaga; z drugimi besedami, ljudje živimo iz medosebnih odnosov, znotraj govorne skupnosti smo operativni, to je dejavni v svetu. Ta obvladovalna plat človekove govorice je kot prvotna človeška dejavnost podlaga vseh (drugih) človekovih dejavnosti. V tem smislu pravi Wilhelm Kamlah (1973, 31): »Previdneje naj rečemo, da je človeku *logos* kot govorica postal 'druga narava' – tako da lahko vsakdanjo govorico, čeprav je kulturna pridobitev in zato zgodovinska, od Danteja dalje imenujemo 'naravno govorico' – in zato je človek poklican, da gre pot *logosa* – do konca, da bi tako postal pameten in uvidljiv. Filozofska antropologija je tako nauk o človeku na njegovi poti od govorice k umu, to je k umnemu govorjenju in ravnanju.«

Dodati moramo, da to poteka na vzajemnosti, na *dia/poly-logosu*, saj je ta »dru-

ga narava« tisto, kar se nenehno rojeva med nami, zaradi nas in zaradi drugih. V prvi vrsti v tej dialoški doslednosti potekata življenje in preživetje človeka. Ker človek ni popolno bitje, nastajajo zapleti. Namesto izpolnjene dejavnosti, ki bi osrečevala osebe, se rojevajo zapleti, ki jih osebe doživljajo kot zlo, človeški *dialogos* je na nenehni preskušnji. Napetosti tega razpona segajo od uničenja drugega – to v mimetični krizi pomeni žrtvovanje drugega – do darovanja samega sebe – kakor mimetično krizo po Girardu rešuje krščanstvo, ki tako očiščuje nasilno mitsko zgodovino njene laži (Girard 2006, 165). Zato je Caputo prepričan, da je drugi nenehni izziv, ki ga je treba vzeti resno (Caputo 2007, 328). Temu pritrjujejo tako imenovani postmoderni misleci. Bauman pravi: »Čprav je z etičnega vidika biti-za pred biti-z in je jaz v trenutku, ko stopi v interakcijo z drugim, za dobro in zlo drugega že odgovoren, je to edini prostor, v katerem se zgodi moralno delovanje, družbeni prostor biti-z. Ta prostor je izpostavljen križanju procesov kognitivne, estetske in moralne prostorske porazdelitve do pretresov. V tem prostoru je treba možnost, slišati glas moralne odgovornosti, *zaščititi* ali *znova odkriti* ali *vzpostaviti ...*« (1995, 276–277) Etična odgovornost je z judovsko-krščanskim izročilom, katerega osebno brezkompromisnost zahtevajo Girard, Levinas, Bauman in drugi, dobila svoje domovanje v zavezanosti osebi, drugemu, ki se vedno znova rojeva in oživlja iz *dialoga*, v katerem ni žrtev oziroma izgubarjev, ampak osvoboditev in odpiranje dialoškemu prostoru Trojice. Od Sokrata dalje je dialog pot k resnici, resnica pa k brezkompromisnemu razkrivanju tančic, ki prekrivajo žrtvovanje drugega na poti v svoje lastno gospostvo. Zato v pristnem dialoškem razmerju ni žrtev, kakor lahko začuti vsakdo v pogovoru, ki utihne in se odpira večnim temeljem. Na tem pa šele lahko temelji pristna etična praksa.

Reference

- Alison, James.** 1998. *The Joy of Being Wrong: Original Sin Through Easter Eyes*. New York: The Crossroad PC.
- Arendt, Hannah.** 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Aristotel.** 2002. *O duši*. Prev. Valentin Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1994. *Nikomahova etika*. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bauer, Joachim.** 2008. *Princip človeškosti. Zakaj smo po naravi nagnjeni k sodelovanju*. Prev. Slavo Šerc. Ljubljana: Študentska založba.
- Bauman, Zygmund.** 1995. *Postmoderne Ethik*. Hamburg: Hamburger Ed.
- . 2008. *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Buber, Martin.** 1982. *Princip dialoga*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Caputo, John D.** 2007. *Radikalnejša hermenevtika*. Prev. Martina Soldo. Ljubljana: Apokalipsa.
- Dennett, Daniel C.** 2010. *Content and Consciousness*. London/New York: Routledge.
- Gantar, Kajetan.** 1994. Aristoteles in njegova etika. V: Aristoteles. *Nikomahova etika*, 5–42. Ljubljana: Slovenska matica.
- Gerjolj, Stanko.** 2006. *Živeti, delati, ljubiti: pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi: Prva Mojzesova knjiga, Druga Mojzesova knjiga, Tobitova knjiga*. Celje: Mohorjeva družba.
- Girard, René.** 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Prev. Vesna Velkoverh - Bukilica. Ljubljana: Logos.
- Guardini, Romano.** 1991. *Svet in oseba*. Celje: Mohorjeva družba.
- Huntington, Samuel P.** 1996. *The Clash of Civilizations: The Debate*. New York: Foreign Affairs.
- Juhant, Janez.** 2003. *Človek v iskanju svoje podobe. Filozofska antropologija*. Ljubljana: Študentska založba.
- Kamlah, Wilhelm.** 1973 *Philosophische Anthropologie. Sprachliche Grundlegung der Ethik*. Mannheim: B(iographisches) I(nstitut).

- Kant, Immanuel.** 1956. *Werke in zwölf Bänden*, III, IV. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kovač, Edvard.** 2006. René Girard. Od romantičnih laži do krute resničnosti. V: René Girard. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, 219–223. Ljubljana: Logos.
- MacIntyre, Alasdair.** 2006. *Odvisne racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana: Študentska založba.
- Mounier, Emanuel.** 1991. *Oseba in dejanje*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Pieris, Aloysius.** 1988. Speaking of God in Non-Christian Cultures. V: *An Asian Theology of Liberation*, 59–65. Maryknoll: Orbis. Navaja Michael Amaladoss. Together towards the Kingdom: An Emerging Asian Theology. V: INSeCT – International Network of Societies for Catholic Theology. <http://theo.kuleuven.be/insect/page/92/> (pridobljeno 10. 5. 2010).
- Radhakrishnan, Sarvepalli, in Charles Moore, ur.** 1973. *A Sourcebook in Indian Philosophy*. New York: Princeton University Press.
- Sedmak, Clemens.** 2004. Theorien fallen nicht von Himmel. V: Robert Deinhammer et al. *Working Papers: Theories & Comittments 6*. Salzburg: University of Salzburg.
- Thomas von Aquin.** 1934. *Summa theologiae*. Vollständige deutsch-latainische Ausgabe. Graz: Styria.
- Veber, France.** 1921. *Sistem filozofije*. Ljubljana: I. pl. Kleinmayr & F. Bamberg.
- Vetlesen, Arne Johan.** 1993. Why Does Proximity Make a Moral Difference? *Praxis International* 12:371–386.
- Zupet, Janez.** 1979. Buber – mislec iz vere. *Revija 2000* 2, št. 13:47–54.
- Žalec, Bojan.** 2005. *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 3, 365-377
 UDK: 27-42
 Prejeto: 9/2010

Roman Globokar

Pokoncilsko iskanje specifičnosti krščanske etike

Povzetek: Prenova teološke etike po koncilu izhaja iz njene utemeljitve v Jezusu Kristusu. Postavlja pa se vprašanje, ali iz vere izvirajo tudi specifične moralne norme. V iskanju *proprium*a krščanske etike se oblikujeta dve glavni smeri: avtonomna morala in verska etika. Članek analizira močne in šibke točke obeh smeri in pokaže na srednjo pot. Krščanska etika se ne sme zapirati v geto, ampak mora svoje etične vsebine utemeljevati razumno in jih v dialogu argumentirano posredovati tudi nekristjanom. Hkrati pa se mora zavedati svoje istovetnosti in dejstva, da je vsako razumevanje vedno znotraj nekaterih antropoloških, metafizičnih in religioznih predpostavk. Vera v Jezusa Kristusa zato vpliva na etično vrednotenje kristjana.

Ključne besede: pokoncilsko prenova, krščanska etika, avtonomna morala, verska etika, teonomna avtonomija, kristonomna avtonomija

Abstract: **Post-Vatican II Search for Specific Christian Ethics**

The renewal of Christian ethics after Vatican II originates in its being based in Jesus Christ. Yet the question arises whether specific moral norms also have origin in faith. In searching for the *proprium* of Christian ethics two main schools of thought have been formed: autonomous morality and religious ethics. The paper analyzes the strong and the weak points of either school of thought and shows a middle course. Christian ethics must not wall itself into a ghetto, but must justify its ethical contents in a reasonable way and convey them also to non-Christians with arguments and in dialogue. At the same time it must be conscious of its own identity and of the fact that every understanding takes place within some anthropological, metaphysical and religious presuppositions. Therefore faith in Jesus Christ influences the ethical judgement of the Christian.

Key words: post-Vatican II renewal, Christian ethics, autonomous morality, religious ethics, theonomous ethics, christonomous ethics

Teologija si je po drugem vatikanskem koncilu prizadevala, da bi utemeljila krščansko etiko v Jezusu Kristusu. Načini te utemeljitve so bili zelo različni. Različni moralni teologi so pri sklicevanju na isto formalno načelo (»Kristus je norma krščanske etike«) prihajali do različnih razlag. Tako je treba bolj natančno določiti, kaj pomeni osrednja vloga Jezusa Kristusa v krščanski etiki. Postavlja se vprašanje, kakšno vlogo ima vera na področju morale.

1. Novost v Kristusu

1.1 Kristus: polnost resnice o človeku

Teološka antropologija vidi dovršitev človeka v osebi Jezusa Kristusa, v katerem se uresniči nov način bivanja človeka v odnosu do Boga in do sebe. Teološka etika ne more obiti tega dejstva. Jezus Kristus ni samo nosilec nove morale, ampak pomeni predvsem novega človeka (Gatti 2001, 34–37). S Kristusom se začne »novo življenje«. Kristusovo odrešenje preobraža človeka v »novo stvaritev« (Gal 6,15), v novega človeka. V Pavlovih pismih je ta zavest o novem človeku stalnica, ko se dotika etičnih vprašanj. »Trebaja, da odložite starega človeka, kakor je živel doslej in ki ga uničujejo blodna poželenja, da se prenovite v duhu svojega uma in oblečete novega človeka, ki je po Bogu ustvarjen v pravičnosti in svetosti resnice. Zato pustite laž ...« (Ef 4,21–25) Prav tako Pavel v pismu Kološanom poudarja, da je treba sleči starega človeka skupaj z njegovimi deli in obleči novega, »ki se prenavlja za spoznanje, po podobi svojega Stvarnika« (Kol 3,10). Govorimo torej o postopnem prenavljanju, o dinamični rasti: novi človek ne postaneš kar v trenutku, ampak to postajaš skozi vse življenje. Dalje Pavel poudarja, da ni več razlike med Grkom in Judom, sužnjem in svobodnim, ker je vse in v vseh Kristus. Predstavitvi te temeljne resnice o odrešenjskem stanju novega človeka sledijo konkretna navodila: »Kot božji izvoljenci, sveti in ljubljeni, si torej oblecite čim globlje usmiljenje, dobrotljivost, ponižnost, krotkost, potrpežljivost. Prenašajte drug drugega in odpuščajte drug drugemu, če se ima kateri kaj pritožiti proti kateremu. Kakor je Gospod odpustil vam, tako tudi vi odpuščajte. Nad vsem tem pa naj bo ljubezen, ki je vez popolnosti.« (12–14)

Postavlja se vprašanje, kaj je novost »nove stvaritve v Kristusu«. Ali je novost v tem, da Kristus s svojim odrešenjem, ko človeka osvobodi teže greha in ničevosti, pokaže na njegovo prvotno pristno resničnost in pri tem ne zanika njegove naravne strukture? Ali pa je pri Kristusovem odrešenju pomembna nova resnica o človeku, ki si je brez Kristusa ne bi bilo mogoče misliti in je v neskladju s človeško idejo o človeku? To je vprašanje o razmerju med stvarjenjsko in odrešenjsko resnico o človeku in o vlogi Jezusa Kristusa pri tem. Temeljno vprašanje pri tem je, ali Kristusovo odrešenje vrača človeka k prvotni svetosti in torej človeku razodene resnično podobo o njem samem ali pa prinaša človeku neko novo resnico in ustvarja novo resničnost, do katere ni mogoče priti brez Kristusa. Nihče ne dvomi, da je razodetje Jezusa Kristusa temeljni dogodek človeške zgodovine, ki bistveno zaznamuje njen potek. Sprašujemo pa se, ali Kristus spreminja strukturo človeške narave, ali jo prečiščuje in osvobaja zla in ji tako omogoča, da doseže svojo polno uresničenje. Ali je torej Kristus novo počelo človeške narave, ki je drugačno od stvarjenjskega, ali pa je »obnovitev starega Adama«, kakor je učil Irenej? Vprašanje sega na področje dogmatične teologije, njena dognanja pa imajo seveda vpliv tudi na razmišljanje o moralnih posledicah Kristusove novosti.

1.2 Kristusova vloga ob stvarjenju

Krščanska teologija od vsega začetka poudarja Kristusovo vlogo že pri stvarjenju sveta (Ladaria 1995, 17–62). Številni odlomki iz novozaveznih spisov da-

jejo podlago za takšno razmišljanje. V prologu Janezovega evangelija beremo: »Vse je nastalo po njej (Besedi) in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo.« (Jn 1,3) Tudi Pavel večkrat govori o stvarjenjski vlogi Jezusa Kristusa: »V njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji ... Vse je bilo ustvarjeno po njem in zanj. On je obstajal pred vsemi stvarmi in v njem je utemeljeno vse ...« (Kol 1,15–20) V nasprotju z gnostiki, ki so ločevali med staro in novo zavezo, med redom stvarjenja in redom odrešenja, poudarjajo cerkveni očetje prvih stoletij enost med stvarjenjskim in odrešenjskim redom in vlogo Jezusa Kristusa kot božjega Logosa že pri stvarjenju sveta. S tem dajejo tudi temelje prepričanju o izvorni dobroti stvarstva in nasprotujejo dualističnemu pogledu; ta pogled razločuje med materialnim svetom, ki je slab, in duhovnim svetom, ki edini prihaja od Boga. Celotno stvarstvo je že od stvarjenja dalje prežeto s Kristusom in usmerjeno v eshatološko izpolnitev v Kristusu. Ne obstajata dve resnici o človeku (stvarjenjska in odrešenjska), ampak je edina resnica v Kristusu. *Luis Ladaria* (rojen leta 1944) povzema: »Odrešenje, ki nam je ponujeno v Kristusu, je prav gotovo novost, ki je ne bomo mogli nikoli dovolj močno poudariti, pa vendar predstavlja odrešenje tudi polnost sveta, ki je že od vsega začetka ustvarjen s Kristusovim posredništvom in ki je usmerjen k njemu.« (Ladaria 1995, 40)

Ta resnica ima posledice tudi na antropološki ravni. Vsak človek je zaznamovan z izvorno dobrotjo stvarstva, ki ni bila nikoli izbrisana. Greh ni te izvorne dobroti povsem izničil. Stvarstvo je resda ranjeno, prizadeto zaradi greha, vendar lahko človek tudi znotraj tega stvarstva z razumom odkriva, kaj je prvotni božji načrt zanj. Noben greh ne uniči popolnoma človekove sposobnosti, da bi z razumom odkrival, kaj je dobro. Prava resnica o človeku pa ne more obstajati zunaj Kristusa, zato je tudi iskanje moralne resnice pravzaprav iskanje Kristusa. Obstaja torej temeljna povezava med resnico o človeku in Jezusom Kristusom, ki je položena že v stvarjenjski red človeka in je zato v vsakem človeku.

1.3 Aplikacija na etičnem področju

Glede do sedaj napisanega obstaja načelno strinjanje med katoliškimi teologi. Razhajanja pa nastopijo ob vprašanju, ali Kristusova novost prinaša s seboj tudi specifične etične norme, ki ne sodijo k avtentični zgolj človeški morali in so človeku razumljive samo v kontekstu razodete resnice o Jezusu Kristusu.

V pokoncilskem obdobju se je veliko razpravljalo o tem, v čem je pravzaprav posebnost, specifičnost krščanske etike, kaj je njen *proprium*. Kaj je tisto, kar še na poseben način zaznamuje identiteto krščanske etike? Imamo kristjani – ali še ože: katoličani – drugačna etična načela od nekristjanov, ali so etična načela nekaj univerzalnega, za vse zavezujočega? V čem se kristjan razlikuje od preostalih v svoji odgovornosti do zemeljskih stvari? Kakšna je vloga vere in verske tradicije za etično razmišljanje in delovanje?

V sedemdesetih in osemdesetih letih prejšnjega stoletja sta se oblikovala dva glavna tokova, ki različno odgovarjata na gornja vprašanja: avtonomna morala v kontekstu vere in verska etika.¹ Obe skupini moralnih teologov zagovarjata, da

¹ Za obširnejši vpogled v razpravo glej: MacNamara 1985, 37–66; Bastianel 1994, 1271–1278.

ima vera pomembno vlogo na področju kristjanovega moralnega delovanja, razhajata pa se glede vprašanja, ali vera postavlja specifične moralne norme. Danes je razprava med obema skupinama že močno presežena, veliko avtorjev je poskušalo nadgraditi razmišljanje obeh smeri in poiskati novo pot, ki bo hkrati ohranjala krščansko identiteto in verski izvor ter dialoško odprtost do vseh in univerzalnost etičnih načel. Najprej bomo predstavili glavna stališča obeh smeri in se nato opredelili do tega, v čem vidimo glavne posebnosti krščanske etike.

2. Dva glavna tokova

2.1 Avtonomna morala

Za začetnika te smeri lahko štejejo profesorja na papeški univerzi Gregoriana v Rimu, jezuita *Josefa Fuchsa* (1912–2005). Leta 1970 je v reviji *Stimmen der Zeit* objavil članek z naslovom *Ali obstaja specifično krščanska morala*, v katerem zagovarja tezo, da specifičnost krščanske morale ni v njeni vsebini, ampak v motivaciji, zaradi katere kristjan živi svojo moralnost. Sama etična vsebina krščanskega nauka pa je identična avtentični človeški morali. Vera torej človeka usmerja, da izpolnjuje tisto, kar je moralno. Same vsebine moralnosti pa ne določa vera, ampak tako pri verniku kakor pri neverniku človekov razum. Moralna vsebina je torej občečloveška in ne obstajajo specifične krščanske norme, ki bi veljale samo za vernike. Specifična je krščanska intencionalnost. »Krščanska intencionalnost, razumljena kot dejanska odločitev za Kristusa in za Očeta Jezus Kristusa, ki je zavestno navzoča v vsakdanjem moralnem ravnanju, se pojmuje kot najpomembnejši in najbolj opredeljiv element krščanske morale.« (Fuchs 1980, 208) Prav gotovo ta intencionalnost vpliva na konkretno ravnanje, vendar po Fuchsovem mnenju ne določa vsebine moralnih zahtev, ki naj bi bila identična za občečloveško in za krščansko moralo. Na konkretni materialni ravni je krščanska morala »v osnovi in v bistvu *humanum*, torej morala avtentične človeškosti« (208). Resnicoljubnost, poštenost, zakonska zvestoba po njegovem niso specifično krščanske vrednote, ampak so univerzalno človeške. Laži in prešuštvo ne nasprotujemo zato, ker smo kristjani, ampak preprosto zato, ker smo ljudje.

Pri utemeljitvi svojega stališča se Fuchs sklicuje na Tomaža Akvinskega, po katerem se mora vsaka moralna norma verificirati z razumom. Moralna avtonomija je torej po njegovem skladna s tradicionalnim naukom moralne teologije. Prav tako navaja: tudi raziskovalci Svetega pisma priznavajo, da je mogoče enake moralne norme, kakor jih najdemo v Svetem pismu, najti tudi v zunajbibličnih besedilih. Iz izkušenj vemo, da tudi mnogi nekrstjani zelo polno živijo ne samo krščanske zapovedi, ampak tudi visoke krščanske ideale (npr. ljubezen do sovražnikov, odpuščanje, nenasilno ravnanje ...). Njegova glavna teza je, da sta vsebini krščanske in nekrščanske morale enaki. Kar imamo kristjani za moralno, je dejansko lahko z razumom razvidno kot moralno tudi nekrstjanu. »Tudi nekrstjan, torej ateist, je sposoben razumeti odpoved, darovanje in križ. Tudi on ima izkušnjo egoizma 'padlega človeka' in je sposoben priznati, da so lahko v tej situaciji odpoved, darovanje in tudi križ del uresničitve *prave* človeškosti.« (212)

Hitremu in širokemu razmahu njegovih idej je zagotovo botrovala koncilska želja po odprtosti in po dialoški držbi s sodobnim svetom, pa tudi dejstvo, da je bil Fuchs profesor na rimski univerzi, na katero so prihajali študentje iz vsega sveta. Stališča moralne avtonomije, kakor jih predlaga Fuchs, dajejo kristjanom dober temelj za razpravo o etičnih vprašanjih z vsemi ljudmi dobre volje v sodobnem svetu, s katerimi lahko na podlagi razuma iščejo skupne etične smernice. Prav tako ta smer poudarja kristjanovo avtonomnost in dostojanstvo na področju moralnosti: tudi vernik ni slepo pokoren Svetemu pismu ali cerkvenemu učiteljstvu, ampak se ob uporabi razuma odgovorno odloča. Krščanska morala torej ne izničuje posameznikove osebne odgovornosti. Kristjan ni podvržen heteronomiji, torej moralnemu zapovedovanju od zunaj, ampak tudi on odkriva moralni imperativ znotraj sebe.

Podobno kakor Fuchs je razmišljal tudi *Alfons Auer* (1915–2005), ki je leta 1971 izdal temeljno delo *Avtonomna morala in krščanska vera*. Tudi on je prepričan, da je perspektiva moralne avtonomije navzoča že pri Tomažu Akvinskem. Auer postavlja tezo, da je človek sposoben spoznati resničnost in z razumom priti do objektivnosti stvarnosti. Poudarja racionalnost stvarnosti in racionalnost spoznanja. Razum je tisti, ki je sposoben odkriti in oblikovati konkretne moralne norme, te norme pa usmerjajo človeka pri njegovem udejstvovanju v svetu. Tudi vernikova morala je strukturirana avtonomno (Auer 1984, 160–163).

Auer utemeljuje svojo etično teorijo na teološki resnici, da je Bog ustvaril človeka in mu dal razum in svobodo. Človek s svojim razumom odkriva moralne norme. Posebna narava krščanske etike zato ni v njeni vsebini niti ne v dodatnih normah; po njegovem torej tudi ni naloga Cerkev, da oblikuje svoje moralne norme, ampak da sprejema tiste moralne norme, ki jih oblikuje človeška skupnost, saj je po njegovem človeško in moralno dobro enako za vse ljudi. Posebnost krščanske etike je v novem »obzorju smisla« (177), ki ga daje Jezus Kristus. Kristus ni učil novih etičnih vsebin, ampak je klical ljudi k moralnemu spreobrnjenju, k novemu življenju in umestil moralnost v kontekst odrešenja in eshatologije. Kristjan razume avtonomno moralno zahtevo kot klic Boga, kot del stvarjenjskega načrta, kot poslanstvo, ki mu ga daje Jezus Kristus. Zato to ni absolutna avtonomija, ampak »odnosna avtonomija«: kristjan dojema svoje moralno delovanje v odnosu z Bogom Stvarnikom in z Jezusom Kristusom kot hvaležni odgovor Bogu, ki ga ljubi in mu odpušča. Posebnost krščanske etike je torej integracija avtonomne naravne morale z odnosom z Bogom. Glede zemeljskih stvari je kristjan zavezan popolnoma istim moralnim normam kakor nekristjan. »Vedeti pa mora, da je v odnosu s Stvarnikom, z Odrešenikom in z Dovršiteljem sveta in da zato v konkretnem izpolnjevanju svojega življenja v svetu odgovarja na klic Stvarnika, ki ga zasliši v veri, da v njej spodbujen od Svetega Duha hodi za Kristusom in se pri tem usmerja v absolutno prihodnost.« (177) Odnos s Kristusom vernika osvobaja, da se zavzame za izboljšanje razmer v svetu. Vera mu pri tem daje novo spodbudo, da prevzame svojo osebno in nezamenljivo odgovornost. Takšne izkušnje po Auerjevem mnenju neverni nima. »Krščanski proprium na področju moralnosti torej ni v novih normah ravnanja, ki bi bile dostopne samo vernemu, ampak v integraciji naravnomo-ralnega (avtonomnega) delovanja v izvajanje njegove religiozne povezanosti z Bogom.« (178)

Cerkev in teologija imata po Auerjevem mnenju v odnosu do avtonomnega razuma tri nenadomestljive vloge, izhajajo pa iz obzorja smisla, ki ga daje krščanska vera: integracijo, spodbudo in kritiko. Auer je prepričan, da lahko vera integrira različne oblike posvetnega etosa in da je zato tudi neka oblika etičnega pluralizma znotraj Cerkve povsem legitimna (Auer 1984, 191). Naloga Cerkve je, da vero čim bolj integrira v vsakdanje življenje. Auer navaja besedilo dogmatične konstitucije o Cerkvi, ki jo je izdal drugi vatikanski koncil: »Cerkev ne odvzema ničesar od časne blaginje kateregakoli naroda, ampak nasprotno, goji in privzema sposobnosti, bogastva in običaje narodov, kolikor je vse to dobro; vse to pa s privzemanjem očiščuje, krepi in dviga.« (LG 13) Integracija ne oropa avtonomnega etosa njegove pravičnosti, ampak mu šele daje polno notranjo resnico. »Brez krščanske integracije se človek zapre s svojim etosom v končnost.« (Auer 1984, 192) Prav tako vera navdušuje in spodbuja človeka k moralnemu delovanju. Auer navaja, kako so nekatere verske resnice (npr. dostojanstvo in enakost vseh ljudi) v zgodovini spodbudile spremembe v etičnem razmišljanju in delovanju (npr. glede suženjstva, glede temeljnih človekovih pravic, glede spoštovanja žensk). Prepričan je, da lahko krščanska vera tudi v prihodnje stimulira razvoj občega etosa k večji polnosti. Vera namreč postavlja etiki prava vprašanja, poskuša prodreti do dna, do bistva problema. Vera pa ima tudi vlogo kritičnega presojanja. Kristjan ne sprejema slepo vsega, kar velja za obče sprejemljivo in etično, ampak presoja vsebino moralnih norm na podlagi krščanskega pogleda na človeka. »Cerkev in teologija ne kritizirata posvetne moralnosti kot take, ampak samo njena naivno utopična ali tudi brezupno pesimistična izkrivljenja.« (194) Če kake norme nasprotujejo razodeti resnici, jih seveda Cerkev ne sme sprejeti.

Poleg *Josefa Fuchsa* in *Alfonza Auerja* so pomembni predstavniki te smeri še *Bruno Schüller*, *Dietmar Mieth*, *Wilhelm Korff*, *Franz Furger*, *Richard McCormick*, *Charles E. Curran* in nekateri drugi.

Če strnemo, lahko rečemo: *avtonomna morala v kontekstu vere* trdi, da je specifični prispevek vere na področju etike v tem, ko motivira vernika k moralnosti in daje smiselno obzorje njegovemu delovanju. Razodetje ne prinaša novih norm, ampak postavlja izvrševanje etičnih zahtev v nov kontekst: v konkretnem etičnem delovanju se izkazuje vera v Boga. Iz vere in razodetja ni mogoče neposredno izvesti posameznih etičnih norm, zato vera ne more nadomestiti vloge razuma pri etičnem presojanju. Moralna načela morajo biti preverljiva za vsakogar, ki razmišlja. Takšen način razmišljanja prav gotovo na etičnem področju omogoča dialog kristjanov z drugače verujočimi in z neverujočimi in je primeren za sodoben družbeni kontekst. Nevarnost pa je, da bi odrešenjsko sporočilo vere in osrednja vloga Jezusa Kristusa postala povsem nepomembna za oblikovanje krščanskega moralnega nauka. Nekateri kritiki svarijo pred tem, da bi vera znotraj takšnih pogledov postala nebitvena za etiko in bi se pojmovala kot »privesek morale« (Zuccaro 1994, 56).

2.2 Verska etika

Trditvam *avtonomne morale v kontekstu vere* se kmalu zoperstavi krog moralnih teologov; ti zagovarjajo prepričanje, da vera vsebuje posebne norme in

vrednote, ki jih ni mogoče utemeljiti brez vere in milosti. V nemškem prostoru dobi smer ime *Glaubensethik* (verska etika). Zagovorniki so prepričani, da je verska etika drugačna od laične etike, saj obstajajo zapovedi, ki so samo za verujoče, saj jih le verujoči lahko razumejo. Že sama beseda »avtonomija« je lahko zavajajoča in iz nje lahko sklepamo na človekovo neodvisnost od Boga in na neodvisnost razuma od vere. Zato predstavniki *verske etike* poudarjajo specifično identiteto krščanske etike, saj se bojijo, da bi se v deročem toku sekularizacije krščanska etika povsem izenačila s sekularno etiko. To bi lahko imelo za posledico zniževanje moralnih standardov in prehitro sklepanje kompromisov ter bojazen pred alternativnim pogledom na nekatere probleme v sodobni družbi. Opozarjajo, kako obstaja resna nevarnost, da bi bila krščanska etika samo še krščena poganska etika oziroma da bi imela vera samo še »dekorativno funkcijo« (Stoeckle 1974, 38) v morali. Krščanska etika je nedojemljiva samo z razumom, nujno je potrebna tudi vera. Nekateri norme, kakor so: sprejeti križ, mučeništvo, neporočenost, dati življenje za druge, ljubiti sovražnike, je po njihovem mnenju mogoče utemeljiti samo s krščanskim razodetjem. Golemu človeškemu razumevanju so takšne moralne norme nerazumljive.

Bernard Stoeckle v svojem delu *Meje avtonomne morale* leta 1974 poudarja: ne sme se podcenjevati, da je človek podvržen grehu, ki je zatemnil njegovo sposobnost dojemanja pravega smisla dobrega. Izhaja iz izkušnje človeške krhkosti in iz njegove potrebe po odrešenju. »Človek, ki ga nagovarja odrešenijsko sporočilo, ni tisti, ki bi bil po naravi nepokvarjen, sam v sebi dobro in integrirano bitje, kot se ga rado predstavlja in opisuje.« (Stoeckle 1974, 134) Avtor opozarja, da pri takšnem pojmovanju govorimo o razsvetljenski podobi o človeku, ki ne upošteva, da je človekova narava ranjena z grehom. »Človek ni samo homo contingens, končni in omejeni človek, ampak tudi homo lapsus, padli, notranje neuravnoteženi, neodrešeni človek.« (135) Zato sam razum ne more jasno in avtonomno razločevati, kaj je etično dobro in kaj je cilj človekovega življenja. Edino vera lahko razsvetli te temine in razjasni človeku, kako naj deluje.

Kot *proprium* krščanskega etosa navaja Stoeckle spoštovanje vsakega človeškega bitja, spoštovanje, ki je utemeljeno neposredno v radikalni božji ljubezni do človeka. Samo vera, ki omogoča zavest o presežnosti človeškega bitja, zagotavlja spoštovanje dostojanstva in nedotakljivosti vsake osebe. Ta temeljna drža krščanskega etosa spodbuja vernika k nekaterim dejanjem, ki se zdijo mnogim nerazumna: »brezpogojna solidarnost s slabotnim in nezaščitenim življenjem, odpoved nasilju, upanje proti vsakemu upanju, pritrjevanje življenju tudi tam, kjer je, človeško gledano, izgubilo svoj smisel in korist.« (139) Prav tako dejstvo, da krščanski etos izhaja iz vere, daje moralnemu delovanju novo prepričanost, ki je zgolj razumska argumentacija ne more dati.

Najbolj vidna oseba te smeri je prav zanesljivo *Joseph Ratzinger* (rojen dne 16. 4. 1927), ki poudarja, da je Sveto pismo nepogrešljivi vir moralnega učenja in da je možno in celo nujno iz njega črpati tudi konkretne moralne norme. Opozarja, da je razum sam negotov pri moralnem presojanju in da je težko razločevati, kaj je dejansko razumno in kaj je samo navidezno razumno. Krščanstvo se ni nikoli zadovoljilo zgolj z razumom in tudi ni nikoli prevzelo morale kulturnega okolja, v

katerem se je znašlo. Razum je bil vedno tesno povezan z vero. Biblično sporočilo daje moralnosti novo, višjo raven in še vedno ostaja kriterij za razločevanje in odločanje (Ratzinger 1975, 43–61). Vera ima torej po njegovem vlogo kritike in razločevanja. Poudarja, da apostol Pavel ni zgolj prevzel poganske etike, ampak je vse presojal v luči Kristusa. Vera torej vključuje tudi moralne sodbe, zato je naloga krščanstva, da nadaljuje oblikovanje moralnih norm na podlagi vere in da tega ne prepusti zgolj razumu. Govori o tem, da obstaja jasna vsebina svetopisemske morale, ki se ne spreminja in je za kristjane zavezujoča. Ratzinger poudarja tudi pomen cerkvenega učiteljstva in opozarja, da bi razmišljanje avtonomne morale vodilo k zanikanju njegove avtoritete na moralnem področju (44).

Ekseget *Heinz Schürmann* (1913–1999) je prepričan, da že Sveto pismo priča o nujni teološki utemeljitvi etike. Bistvena značilnost novozavezne etike je zahteva po tem, da vernik sprejme božjo ljubezen, to pa je možno samo v veri. Sprejetje te ljubezni prinaša s seboj nekatere moralne zahteve, ki so za laično etiko popolnoma nepojmljive, kakor na primer ljubezen do sovražnikov, pripravljenost na mučeništvo, devištvo, uboštvo. Ker ljubezni do Boga ne moremo omejiti samo na človeško dimenzijo, tako tudi etične zahteve, ki iz nje izhajajo, presegajo zgolj sposobnost dojemanja s človeškim razumom in jih lahko sprejemamo samo v veri.

Schürmann tudi nasprotuje prepričanju, da je novozavezna morala odvisna od časa in od kulture. Po njegovem je zavezujoča za vse čase. Obstajajo transcendentalne vrednote in zapovedi, kakor na primer ljubiti Boga, pričakovati Jezusov prihod. Poudarja tudi zgled in besede Jezusa Kristusa, ki so zavezujoče, čeprav dodaja, da je treba upoštevati različne literarne vrste. Poleg tega naj bi Nova zaveza dajala tudi nekatere splošne smernice, kakor so spodbude k veselju, k hvaležnosti, k nenehni molitvi, k nenavezanosti na svet; priznava pa, da so se splošne smernice skozi stoletja na različne načine udeleževale znotraj krščanskih občestev. Kot specifično krščansko zapoved Schürmann navaja zapoved ljubezni (gr. *agapē*). Poleg splošnih zapovedi obstajajo tudi bolj specifične smernice, ki jih je treba interpretirati v skladu s pravili hermenevtike (Schürmann 1975, 11–39). Schürmann resda trdi, da niso vse novozavezne norme odvisne od časa, znajde pa se pred nerešljivim položajem, ko bi moral jasno navesti, katere norme so trajno veljavne in katere so odvisne od časa. »Zdi se, da je izpostavil problem, prej kot da bi ga rešil.« (MacNamara 1985, 59) Vprašanje namreč je, kako je mogoče razločiti med trajno veljavnimi normami in tistimi, ki so odvisne od časa. Glede tega Schürmann ne dá odgovora.

Podobne poglede, kakor jih imajo zgoraj navedeni avtorji, je že pred koncilom zastopal prenovitelj moralne teologije, *Bernhard Häring*. Tudi on v Svetem pismu nepogrešljiv vir za oblikovanje krščanske etike. Blizu takšnim stališčem je tudi eden največjih teologov 20. stoletja, *Hans Urs von Balthasar* (1905–1988): zagovarja, da je temelj krščanske etike Jezus Kristus, ki je »konkretna in absolutna norma vseh moralnih dejanj« (Balthasar 1975, 71). Vendar tudi Balthasar ne pove, kaj konkretno pomeni, da je Kristus vir krščanske morale, oziroma kako naj kristjan iz te absolutne norme izpelje konkretne norme delovanja. Omenja le, da ima križ svoj vpliv na vsebino krščanskega nauka in da lahko samo kristjani pridejo do zlatega pravila *agape*.

Če povzamemo: za predstavnike *verske etike* vera posreduje specifične vsebine za krščansko etiko. Poleg občeveljavne etike, ki zavezuje vse ljudi in s tem tudi verne, naj bi obstajala še specifična krščanska etika, ki presega naravno etiko. Sve-to pismo vsebuje nekatere moralne norme, ki imajo trajno vrednost in do katerih ni mogoče priti zgolj z razumom in so zato nedosegljive za nekristjane. Domala vsi avtorji pa so v zadregi, ko je treba pokazati, katere moralne norme pripadajo izključno svetopisemskim besedilom in so kot takšne nedostopne za nekristjane. Najbolj pogosto kot specifično krščansko normo omenjajo zahtevo po *agape*. »Vendar nihče od njih ne gre onkraj kratke trditve o tem dejstvu: ne obstaja pa širša razprava o trditvi.« (MacNamara 1985, 62) Glavna težava takšnega pojmo-vanja krščanske etike je nevarnost getoizacije oziroma odpoved težnji po univer-zalnosti etičnih vsebin. Prav tako lahko to vodi v smer zniževanja osebne odgovor-nosti posameznika za konkretne moralne odločitve in tudi k zmanjševanju pome-na razumskega premisleka glede posameznih dejanj. Nekdo bi v veri slepo sprejel nekatere norme, ki prihajajo iz razodete božje besede. Seveda predstavniki *verske etike* ne zagovarjajo takšne pokorščine, ampak skušajo poudariti, da je treba tudi novozavezne predpise sprejeti zavestno in svobodno. Kljub temu obstaja nevar-nost, da bi razmišljanje zašlo v smer moralnega fundamentalizma, ki zagovarja, da je treba izvajati moralne resnice neposredno iz verskih resnic oziroma Svetega pisma, to pa je po sodobnih dognanjih s področja biblične znanosti povsem ne-dopustno.

3. Teonomna (kristonomna) avtonomija

Izsek iz zgodovine pokoncilske moralne teologije kaže na notranjo napetost, ki jo je zaznati med vero in razumom, med krščansko identiteto in dialoško odpr-tostjo do sveta, med razodeto moralo in naravnim moralnim zakonom. MacNa-mara razlaga potek zgodovine kot ciklični razvoj. Potem ko se je v petdesetih letih razmišljanje o moralnosti obrnilo od neosholastičnega naravnopravnega modela in se začelo prenavljati na svetopisemskih temeljih, se v sedemdesetih letih z *av-tonomno moralo* spet vrne v okvire naravnega moralnega zakona, na to pa reagi-rajajo predstavniki *verske etike*, ki se bojijo, da bi se specifičnost krščanske etike izgubila znotraj sekularizirane družbe, in spet poudarjajo pomen Svetega pisma za moralo (MacNamara 1985, 62–3).

Iz razmišljanja obeh smeri se začne oblikovati tudi sredinsko stališče, ki zago-varja prepričanje, da so moralne norme obče in da jih ni mogoče izpeljevati ne-posredno iz razodetja, kljub temu pa obstaja specifična krščanska narava tudi na področju vsebine. Nekatero moralno normo je mogoče odkriti samo z razumom, ki je osvetljen z lučjo krščanske vere. Krščanski pogled na človeka vpliva na obli-kovanje moralnih norm. Takšno stališče med drugim zagovarjata tudi *Franz Böckle* (1921–1991) in *Klaus Demmer* (rojen leta 1931), ki ju mnogi uvrščajo med pred-stavnike *avtonomne morale*. Dejansko je njuno stališče bliže tej smeri, vendar pa ne odrekata specifičnosti krščanske morale tudi po vsebinski plati. Resda ne ob-stajajo posebne razodete norme, obstaja pa posebna krščanska zavest, ki vpliva na vsebino moralnega nauka in na konkretno delovanje vernikov. Vera daje misli-

ti in kristjanov moralni razum deluje znotraj njegovih antropoloških temeljev, ki pa so bistveno zaznamovani z verskim prepričanjem. »Govor o Bogu nujno vsebuje govor o človeku, zavedanje o Bogu poraja ustrezno samozavedanje o človeku.« (Demmer 1995, 52) Skupna človeška narava se dojema in interpretira znotraj te perspektive. Demmer tudi poudarja pomen krščanske vere v zgodovinskem oblikovanju vsebine občečloveških moralnih norm.

Ustrezno pot v odnosu do obeh smeri vidimo v izogibanju obema skrajnima stališčema (racionalizmu in fideizmu). Čeprav strah zagovornikov *verske etike* pred izgubo krščanske identitete znotraj sekularizirane družbe nikakor ni neutemeljen, pa kljub vsemu velja, da je etika nekaj univerzalnega, da je torej tisto, ker je dobro, dobro za vse ljudi in da se kristjani ne smemo zapirati v svoj geto. Zagotovo obstajajo področja moralne teologije, ki so specifično krščanska in ki neverujočih ne zadevajo, kakor na primer molitveno življenje, bogoslužje, zakramenti. Kar zadeva splošna moralna področja, pa nosi krščanska – in seveda tudi katoliška – etika v sebi težnjo, da bi bila prepričljiva in sprejemljiva za vse ljudi. Hkrati se je treba zavedati, da je razsvetljski ideal »čistega razuma«, ki je prost vsakega vpliva vere, ideologije in kulture in na katerega bi lahko postavili neko skupno splošno etiko, danes dokončno propadel. Vemo, da je vsako razmišljanje odvisno od antropoloških, verskih, kulturnih, zgodovinskih in od biografskih predpostavk. Popolne avtonomije moralnega razuma ni. Kristjan se pri oblikovanju svojih etičnih načel zaveda vpliva verskih vsebin. Tako na primer nauk o stvarjenju človeka po božji podobi daje podlago za svetost in nedotakljivost vsakega človeškega življenja; nauk o Jezusovem učlovečenju okrepi zavest o medsebojni enakosti in bratstvu vseh ljudi; velikonočna skrivnost osmišlja človekovo trpljenje in smrt. Verske vsebine ustvarjajo smiselno obzorje, znotraj katerega se oblikujejo posamezne moralne smernice (Demmer 2008, 11–55).

Ni dvoma, da obstaja specifičnost krščanske etike na metaetični ravni, saj ima vera odločilno vlogo pri utemeljitvi morale. Kristjani smo prepričani, da ima etika svoj zadnji temelj v Bogu. Etično delovanje je pravzaprav od-govor na poprejšnji božji klic (od tod tudi pojem *odgovornost*). Prav tako vera daje smisel in motivacijo za moralno življenje. Na normativni ravni pa se pridružujemo mnenju večine moralnih teologov, da ne obstajajo različne zapovedi za verne in za neverne (razen tistih, ki so strogo vezane na odnos z Bogom). Kristjan skupaj z drugimi ljudmi razbira med dobrim in slabim in se odloča za dobro. »Krščanska vera se ponuja na podlagi učlovečenja Boga zaradi človeka, zaradi njegovega odrešenja, kot temeljna 'vloga služenja' za avtonomno oblikovano in odgovorno moralo.« (Eid 2004, 47) Božje razodetje in vera olajšujeta odkrivanje moralnih norm, ki pa so obče in zavezujoče za vse ljudi. Pri tem vernik ni obvarovan pred napakami in pred napačnimi sodbami; vera ga ne obvaruje pred možnostjo zmote in greha.

Iz zgodovinske izkušnje lahko ugotovimo, da katoliška etika nikoli ni bila etika nekega religioznega geta, njena načela ne veljajo samo znotraj verske skupnosti. Ves čas je bila v pravem pomenu »katoliška«, torej »namenjena vsem«. Današnji pluralni, sekularizirani in globalni svet zahteva od nje, da predstavi evangeljsko resnico na način, ki je razumljiv današnjemu človeku. Tako se kristjan pri zagovarjanju svojega etičnega prepričanja danes ne more več sklicevati samo na božjo

avtoriteto ali na avtoriteto cerkvenega učiteljstva. Demmer tako pravi: »Vsaka etična zahteva, ki je postavljena v imenu vere, se mora izkazati pred forumom kritičnega razuma; kar edino šteje in zavezuje, je prepričljivost argumenta.« (1999, 17) V interesu katoliške moralne teologije je, da spodbudi vsakega človeka »dobre volje« (ne le vernika), naj razmisli in sprejme njen način etičnega razmišljanja in delovanja. Krščansko vsebino moralnih zapovedi je treba znati na razumen način utemeljiti verujočim in neverujočim. »To pomeni na primer, da tudi odločitev, da sledim Jezusu po poti križa, odločitev za nesebično ljubezen do bližnjega, mora biti in je razumno utemeljena.« (Eid 2004, 48) Krščanska etika je izpolnjena človeška etika, kakor pravi že tradicionalni izrek moralne teologije: »Gratia non destruit naturam, sed praesupponit et perficit eam.«. Razodetje osvetljuje razum, kjer je razum zastrt zaradi greha, to pa pomeni, da zopet vzpostavlja naravni red in ne deluje zoper naravo.

V splošnem družbenem kontekstu *avtonomije* je treba pokazati na razumsko utemeljitev krščanskih etičnih načel, ki imajo univerzalno veljavnost ne glede na to, ali je nekdo veren ali ne. Takšno utemeljevanje je v skladu s katoliško tradicijo in s cerkvenim učiteljstvom. Pri svojih izjavah cerkveno učiteljstvo nenehno poudarja univerzalnost naravnega moralnega zakona. Katoliški pogledi na posamezne etične dileme so vedno namenjeni vernikom in »vsem ljudem dobre volje«. Večina cerkvenih okrožnic med naslovljenci na koncu navaja »vse ljudi dobre volje«. Drugi vatikanski koncil zato poudarja: »Zvestoba do vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikernih nraavnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe.« (GS 16) Novi položaj pluralistične in sekularizirane družbe torej samo bolj jasno osvetljuje to, kar je znotraj krščanske etične misli navzoče od vsega začetka. Že apostol Pavel piše v Pismu Rimljanom: »Kajti kadar pogani, ki nimajo postave, po naravi izpolnjujejo to, kar velela postava, so sami sebi postava, čeprav so brez postave. Ti dokazujejo, da je delo postave zapisano v njihovih srcih: o tem pričuje tudi njihova vest in misli, ki se medsebojno obtožujejo ali pa zagovarjajo.« (Rim 2,14–15) Pavel je prepričan, da imajo tudi pogani sposobnost moralnega presojanja in razločevanja, ta sposobnost pa je neodvisna od njihovega verskega prepričanja. V bistvu torej Pavel priznava, da je etika nekaj univerzalnega, značilnega za vsakega človeka.

Nobene moralne zahteve ne sme posamezniku vsiliti nobena heteronomna avtoriteta. Tudi pastoralna konstitucija *Cerkev v sedanjem svetu* govori o »upravičeni avtonomiji zemeljskih stvari« (GS 36). Zato se pokoncilska moralna teologija oddaljuje od vsake heteronomne utemeljitve morale. »Tako načela avtonomne morale kot etike vere zavračajo očitek, da je katoliška morala heteronomna, kakor trdijo nekateri sodobni filozofski nazori. Zagovarjajo avtonomijo z določeno modaliteto v odnosu z Bogom, kajti v središču krščanske morale je človek, ki je svoboden in odgovoren, ki je sposoben spoznati resnico, pravilno in dobro, sposoben opaziti obveznost, aktualizirati vrednote in jih uresničiti kljub svoji človeški krhkosti.« (Štuhec 2009, § 160)

Seveda pa je treba takoj odstraniti vsak pomislek o tem, da bi se avtonomija v krščanskem kontekstu razumela kot samozadostnost. Demmer poudarja: »Izraz nima nikakršne zveze s prikritim sekularističnim in imanentističnim pojmovanjem,

marveč pomeni avtonomijo, ki je v odnosu, oziroma *teonomno avtonomijo*.« (1995, 48) Nekako je to paradoksen izraz, saj na eni strani poudarja teonomijo (Bog postavlja zakone), po drugi strani pa avtonomijo (človek sam postavlja zakone). Znotraj krščanskega razumevanja Boga in človeka je mogoče ta paradoks razumeti takole: Bog človeku ne zapoveduje od zunaj, kot neka avtoriteta zunaj njega, ampak človeku omogoča, da se znotraj odnosa z njim samostojno in odgovorno odloča glede svojih moralnih dejanj. Bog s svojim stvarjenjskim dejanjem daje človeku razum in svobodo, hkrati pa ostaja z njim v odnosu in ga kliče, da pri svojem moralnem presojanju ne spregleda vidika presežnosti. Odnos s Presežnim šele v polnosti omogoča človekovo avtonomijo, hkrati pa posamezniku onemogoča, da bi se odločal poljubno. Človek je kot svobodno bitje zavezan razumnosti in odgovornosti. Nekateri teologi gredo v svojih razmišljanjih še globlje. Tako bi lahko Eidovo stališče označili za *kristonomno avtonomijo*: »Prepustiti se Jezusu Kristusu, odločiti se za vero vanj in v Boga, ki ga je on oznanjal, je avtonomno dejanje, sicer vera ne bi bila vera, ampak prisila. Avtonomija, to je odločanje o sebi, ki izhaja iz spoznanih osnov, ne izključuje indikativa vere, ampak ga sprejema v eksaktnem pomenu besede kot nosilno predpostavko.« (Eid 2004, 47)

Ko govorimo o Kristusovi postavi, ne mislimo na neke norme ali vzorce vedenja, ki bi prihajali od zunaj: »Kristus je naša postava, kolikor nas od znotraj usposablja, da usmerjamo naše življenje k popolnosti, ki je lastna vsakemu posebej.« (Zuccaro 2003, 98) Ni torej pomembno zunanje izpolnjevanje Kristusovega nauka, ampak notranji odgovor na osebni Kristusov klic. Popoln odgovor bo človek lahko dal šele ob dovršitvi sveta (paruzija); do tedaj pa smo na poti in se postopoma poglobljamo v moralno resnico in hkrati rastemo kot kristjani v svojem odnosu do Gospoda. Kot Jezusovi učenci, ki smo se odločili, da mu sledimo, se kristjani trudimo, da bi gradili pravičen svet in usmerjali zgodovino v smeri razširjanja božjega kraljestva. Iti na pot za Jezusom pomeni: boriti se proti krivici, grehu, zlu in proti slabemu, ki je v svetu. »Če vernik spozna na bolj gotov in zanesljiv način, kaj je moralno pravilno in kaj napačno, to ni zaradi tega, ker bi bil drugačen od ostalih ljudi, ampak prav zaradi tega, ker si je v Kristusu spet prilastil resnico lastne vesti, s tem ko je prelomil krog greha, ki ga je stiskal znotraj zelo tesnih meja grešne zgodovine.« (160–1)

Iz vsega povedanega lahko sklenemo, da ne obstajajo specifične krščanske moralne norme, ki ne bi imele univerzalne veljave. Prav zanesljivo pa ima vera v Jezusa Kristusa odločilen vpliv na kristjanovo oblikovanje moralnega življenja. V Kristusu človek najbolj popolno uresniči svoje življenje. Koncil poudarja: »Kdorkoli hodi za Kristusom, popolnim človekom, postane tudi sam bolj človek.« (GS 41) Poudarjanje krščanske narave etike zato kristjana ne oddaljuje od občečloveškega etosa, ampak ga vodi v samo jedro občečloveškega iskanja dobrega. Takšno razmišljanje je utemeljeno v kristološkem pojmovanju človeka in tudi usode sveta: »Krščanske vrednote imajo univerzalni pomen, saj daje končni smisel svetu Kristus.« (Ladaria 1995,44)

Reference

- Auer, Alfons.** 1984. *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf: Patmos.
- Bastianel, Sergio.** 1994. Specificità della morale cristiana. V: Francesco Compagnoni et al., ur. *Nouvo dizionario di Teologia morale*. 3. izd., 1271–1278. Milano: San Paolo.
- Demmer, Klaus.** 1995. *Seguire le orme di Cristo: Corso di Teologia Morale Fondamentale*. Roma: PUG.
- . 1999. *Fundamentale Theologie des Ethischen*. Freiburg: Herder.
- . 2008. *Gott denken – sittlich handeln: Fährten ethischer Theologie*. Freiburg: Herder.
- Eid, Volker.** 2004. *Christlich gelebte Moral: theologische und anthropologische Beiträge zur theologischen Ethik*. Herder: Freiburg.
- Fuchs, Josef.** 1980. *Sussidi per lo studio della teologia morale fondamentale*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Gatti, Guido.** 2001. *Manuale di teologia morale*. Torino: Elledici.
- Ladaria, Luis F.** 1995. *Antropologia teologica*. Casale Monferrato: Piemme.
- MacNamara, Vincent.** 1985. *Faith & Ethics: Recent Roman Catholicism*. Dublin: Gill and Macmillan.
- . 2006. *Approaching Christian Morality*. V: Patrick Hannon, ur. *Moral Theology: A Reader*, 82–86. Dublin: Veritas.
- Ratzinger, Joseph, ur.** 1975. *Prinzipien christlicher Moral*. Einsiedeln: Johannes.
- Schürmann, Heinz.** 1975. Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen. V: Joseph Ratzinger, ur. *Prinzipien christlicher Moral*, 11–39. Einsiedeln: Johannes.
- Stoeckle, Bernhard.** 1974. *Grenzen der autonomen Moral*. München: Kösel.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2009. Avtonomija. V: Ivan Janez Štuhec in Anton Mlinar, ur. *Leksikon krščanske etike*. Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba. CD-ROM.
- Zuccaro, Cataldo.** 1999. *Morale fondamentale*. Bologna: EDB.
- . 2003. *Cristologia e morale: storia, interpretazione, prospettive*. Bologna: EDB.



Janez Juhant
IDEJNI SPOPAD II
Slovenci in moderna

Pričujoče delo povezuje skupna redča nit – revolucija v Sloveniji, njene korenine in njene posledice predvsem za kristjane, a posredno tudi za celoten narod. Obravnava vloge vodilnih kristjanov v teh procesih. Revolucijo prikazuje z vidika krščanstva in kristjanov bodisi kot zunanjih opazovalcev in kot žrtev, a tudi glede na vlogo glavnega krščanskega opornika revolucije Edvarda Kocbeka.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 3, 379-390
 UDK: 378:27-1Florjančič I.D.
 Prejeto: 03/10

Stanislav Južnič

Študij in znanost Ivana Dizma Florjančiča

Povzetek: Opisan je ljubljanski bogoslovni študij Ivana Dizma Florjančiča. Prihodnjemu dolenskem duhovniku je dal dovolj spodbude, da se je z zgledno vnemo lotil odmevnih raziskav zemljepisnih, astronomskih in matematičnih ved. Pregled nekoč Florjančičevih knjig je primerjan z vsebino njegovih lastnih del. Čeprav so nekatera glavna Florjančičeva snovanja ostala v rokopisih, je bera njegovih dosežkov zavidanja vredna. Svojo uspešnost je utemeljil na svoji izborni knjižnici. Do neke mere je mogoče zaslutiti mednarodne povezave, ki so ga usmerjale k temeljnim znanstvenim vprašanjem tedanjega časa.

Ključne besede: Ivan Dizma Florjančič, stiški cistercijani, ljubljansko bogoslovje, zgodovina eksaktnih ved

Abstract: **Studies and Science of Ivan Dizma Florjančič**

The paper first describes the theological studies of Ivan Dizma Florjančič. They gave the future priest a sufficient impetus for his lifelong assiduous and notable work in geographical, astronomical and mathematical sciences. The books from his library are compared with his own scientific works. His research was based on his own excellent library. Although several important Florjančič's works remained in manuscript, his accomplishments were outstanding. To a certain extent it is possible to suspect his international connections which guided his interest into the most important scientific questions of his time.

Key words: Ivan Dizma Florjančič (Florianschitsch), Cistercians of Stična (Sittich), Ljubljana Theological Seminary, History of Exact Sciences

1. Uvod

Ze več kakor štiri stoletja se slovenski teologi lahko šolajo doma. Domači raziskovalci matematičnih ved niso imeli vedno te priložnosti, temveč so pogosto morali po potrebno znanje drugam; če se jim ga je posrečilo nabrati dovolj, se pod slovenske gore raje sploh niso vrnili. Zato nikakor ni presenetljivo veliko število znanstvenih deležev absolventov ljubljanskih teoloških študijev. Posebno mesto med njimi gre župniku Ivanu Dizmu Florjančiču.

Knjige so jedro znanja. Med Kranjci jih nikoli ni ravno primanjkovalo, čeprav so vrli oblastniki po zgledu Jožefa II. zanje občasno opeharili lahkoverne podložnike na sončni strani Alp. Nenavadno dobro preskrbljene knjižnice na danes slovenskem ozemlju so v času zgodnjih uspehov proti protestantom sprožile misel o javnih

višjih teoloških študijih, ki so jo ljubljanski jezuiti udejanjili med letoma 1607 in 1609. Do prepovedi jezuitskega reda leta 1773 so ljubljanski slušatelji teologije smeli neobvezno poslušati predavanja iz matematike in optike, ki so še posebno hasnila Florjančiču.

2. Florjančičeva življenjska pot

Ivan Dizma Florjančič je bil sin ljubljanskega pravnika in akademika operoza, Ivana Štefana Florjančiča. Ivan Dizma je končal filozofske študije pri jezuitih v Ljubljani v eni prvih generacij po njihovi ustanovitvi. Leta 1708/1709 ga je profesor matematike in moralne teologije Janez Krstnik Thullner s svojo znanstveno podkovanostjo tako navdušil, da je za dve leti vstopil med jezuite; to seveda ni bilo nevsakdanje, saj je sledil zgledu svojega očeta. Poznejši duhovnik Janez Ernest Erberg je dne 23. 6. 1709 pri Thullnerju v Ljubljani zagovarjal končni izpit iz optike, pozneje pa je Thullner v znanost usmerjal tudi Avgušтина Hallersteina.

Ivan Dizma je leta 1715 končal teološke študije. Med leti 1722–1728 se je kot župni vikar v Višnji Gori zblizal z očetom poznejšega stiškega opata Franca Ksaverja Tauffererja. Od leta 1733 do leta 1738 je Florjančič pasel duše v Šmartnem pri Litiji, kjer si je uredil opazovalnico astronomskih pojavov in magnetne deklinacije; tam je začel desetletno merjenje višin in leg gora na slovenskih ozemljih s tedaj modnimi napravami (Gregorič 1980, 151), predvsem z barometri in teodoliti. Nato je bil poldrugo desetletje župnik v Šentvidu pri Stični, kjer so župnijo občasno upravljali stiški patri (Mlinarič 1995, 402); pred smrtjo je Florjančič našel poslednji mir kot cistercijan v sosednji Stični. Vsekakor je bil med vsemi učenimi stiški menihi najbolj podkovan v matematičnih vedah; velik del nekdanjega stiškega samostanskega fizikalnega branja krasi njegov lastniški zaznamek. Sobratom je zapustil svoje lastne rokopise in knjige; poznavalsko je bral Wolffovo matematično tehniko, Winklerjevo elektriko in tabele Vlacqa, Straucha in Sturma.

Stiški menihi so svojo starodavno zbirko obogatili s knjigami iz knjižnic Florjančiča, Schwitza in Zaulerja. Marsikaj se je nabralo že v prejšnjih stoletjih. Več stiških knjig je podpisal Luka iz Stične, nekatere pa stiški profes Laurentius Langobardus; ta je bil med leti 1586–1590 opat v Dunajskem Novem mestu, omissil pa si je povsem nov ekslibris s črkami J. Mandelca (Glonar, 1926, 182–183; Glonar 1937, 130; Mlinarič 1995, 900–901). Marsikaj je nabavil Laurentiusov predstojnik, mlajši sobrat z enakim imenom, Lavrencij Zupan, osebni prijatelj škofa Tomaža Hrena (Mlinarič 1995, 394; 411). Ivan Dizma Florjančič je stiškim redovnikom zapustil vsaj štiri knjige zunaj matematičnih ved, ki jih je opremil s svojim lastniškim vpisom. Oznako njegove lastnine nosijo pozneje stiški izvod Aristotelove *De republica* iz leta 1549, Biblija Calinusa Caesarja iz leta 1748, *Actibus Humanis* Josefa Karcherja iz leta 1716 in frankfurtski *Ein Tractat* Hieronima Megiserja (Glonar 1937, 120 [št. 32 in 119]; 124 [št. 186]; 125 [št. 205]). Ivanov oče I. Š. Florjančič je stiškim menihom prepustil kar triindvajset knjig s svojim ekslibrisom, med njimi razprave o bogoslovju in o zgodovini Anglije (Glonar 1937, 130 [št. 3, 8, 14, 39, 45, 46, 49 itd.]). Florjančič je edini na Kranjskem imel Machiavellijevo zloglasno knjigo *Il Prin-*

cipe, medtem ko je po deželi krožilo več izvodov Machiavellijeve *Zgodovine Italije* (Štuhec 1995, 97; 196).

Kmalu po smrti I. D. Florjančiča se je leta 1759 stiškim cistercijanom pridružil Goričan Janez Krstnik Radio, glavni uporabnik knjig iz Florjančičeve zapuščine. Kot stiški profes je leta 1776 napisal svoj lastniški zaznamek v poročilo S. Maffeiija in Tartarottija iz leta 1751 (Mlinarič 1995, 787; 795; 796; 934), objavljeno v obliki izmenjave mnenj s prisednikom Bartolomejem Melchiorjem; h knjigi so bila dodana še pisma Koprčana Giana Rinalda Carlija. Radio je bil nekoliko razočaran nad stiško redovno disciplino pod novim opatom Tauffererjem, izvoljenim septembra 1764 v tekmi s štirinajst let starejšim protikandidatom Abundusom baronom Hallersteinom.

Ko je Radio nesel pismo opata Tauffererja generalnemu vikarju, ga je Taufferer dne 3. 11. 1767 močno pohvalil in ga priporočil reinskemu opatu kot spremljevalca svojega nečaka. Nečak je bil domnevno dedič Thurna pri Višnji Gori, Anton Npomuk Taufferer in ne poznejši jakobinec Janez Siegfried Her(i)bert Taufferer iz ljubljanske veje. Janez Siegfried Taufferer bi bil po starosti resda povsem ustrezen Radiov varovanec, saj je leta 1763 obiskoval prvi letnik nižjih študijev pri jezuitih v Ljubljani. Pri aritmetiki je zasedel šesto mesto, pri zgodovini, zemljepisu in verouku pa prvo (Črnivec 1999, 295). Naslednjega letnika ni več obiskoval v Ljubljani, briljantno pa je študiral na Terezijanišču, medtem ko je nečak opata Tauffererja kot Radiov varovanec študiral pri jezuitih v Gradcu in pozneje v Modeni.

Abundus Hallerstein je v Gradcu magistriral iz filozofije, pri nadaljnjem študiju pa ni bil uspešen zaradi bolj svobodnega življenja, kakor je bilo v navadi med menihi v Reinu. Abundusov brat, poznejši kostanjeviški opat Aleksander Hallerstein, je skupaj z Tauffererjem uspešneje študiral na Germaniku, pri študiju pa sta se odlikovala tudi njuna starejša brata Avguštin in Janez Vajkard Hallerstein. Že v Florjančičevem času je stiške menihe začela pestiti nesložnost. V Stični je Abundus Hallerstein skupaj z drugimi plemiči podpiral Ljubljančana Roberta Mugerla proti opatu Viljemu Kovačiču (Mlinarič 1995, 751–752; 755; 758; 784; 920); leta 1757 je bil Abundus zakristan in katehet Katarinine cerkve pri samostanu. Zaskrbljeni Radio je decembra 1764 pisal priorju Kandidu Foreggerju v Rein, da si želi prestopiti v strožji red trapistov, vendar je kljub temu ostal v Stični. Študij mu je bil v veselje (*deliciae*), čeprav ga je pestila slabovidnost. V Stični je bil zakristan in magister novicev, po razpustu pa par mesecev hospitant v Reinu. Leta 1788 je živel na graščini Turn župnije Preddvor pri Kranju.

3. Florjančičeva astronomija

Radio je kljub nemirnemu času ostal v Stični tudi zaradi privlačnih knjig iz znanstveno obarvane Florjančičeve zapuščine. Florjančič je uporabljal petsto trideset stani dolgi astronomski priročnik Johanna Leonharda Rosta s številnimi skicami na sklepnih straneh. Tiskan je bil leta 1726, Florjančič pa je vanj datiral svoj ekslibris enajst let pozneje. Knjigo je s pridom uporabljal dve desetletji; na njen konec je v raziskovalnem navdušenju prilepil list z zapiski za leto 1700, za leto 1753

in še posebej za mrk prvega satelita Jupitra dne 6. 7. 1753. S tem nam je omogočil zvedav vpogled v svoj urnik opazovanja nočnega neba. Zadnji list knjige je z obeh strani popisal s podatki o položajih Severnice in zvezd stalnic leta 1717; med njimi je še posebno čislal Andromedo.

Rost je pred naslovnico narisal s teleskopom opremljeno muzo, obkroženo s pomočniki. Knjigo je v uvodu, datiranem z 9. 9. 1718, posvetil županu Nürnberga. Prvi del je posvetil geografski astronomiji Dominika Cassinija, saj je v nemščino prevedel Cassinijeva popotna astronomsko-zemljepisna opazovanja iz leta 1693. Preračunal je koordinate za mesto Nürnberg; nato je opisal oktant, ocenil velikost Sončevih peg in naštel mrke. V dodatkih je po izboljšanih Cassinijevih tabelah povzel mrke Jupitrovih satelitov (Rost 1726, 232; 250–251; 281; 293; 511), ni pa pozabil niti na seznam zvezd stalnic Tycha Braheja. Za konec je objavil kazala in navodila knjigovezu; Florjančič je dal knjigo vezati v rjavo trdno usnje formata A 4 in vanjo med branjem zapisal nekaj marginalij. Rost je pomagal v zvezdarni Georga Christoph Eimmarta; decembra 1705 je študiral v Altdorfu; leta 1708 je prišel v Leipzig, naslednje leto pa v Jenou. V Leipzigu se je leta 1708 pod psevdonimom *Meletaon* preizkusil kot romanopisec. Leta 1715 se je vrnil v Nürnberg in prijatelju Johannu Philippu von Wurzelbauu pomagal pri astronomskih opazovanjih. Objavil je kar sto razprav v reviji *Breslauischen Sammlungen*, veliko manjših prispevkov o Sončevih in Luninih mrkih; opazoval je severni sij, huda neurja, matematične in astronomske zabavnosti. Leta 1723 je postal dopisni član pruske akademije znanosti. Ljubiteljski astronom Johann Hieronymus Schröter je leta 1800 po njem imenoval Lunin krater: v spomin na Rostov astronomski priročnik (1718), ki ga je Florjančič kupil v poznejšem ponatisu. To je bil četrti najstarejši astronomski spis, tiskan v nemščini; vsi so izšli v Nürnbergu. Obenem je bil to prvi astronomski priročnik; Wurzelbau je napisal zgodovinski uvod vanj, v drugem delu pa je pomagal pri astronomskih preračunavanjih. V tretjem delu je Rost opisal Eimmartovo zvezdarno. Eimmart je leta 1688 začel meriti v zasebni opazovalnici; izboljšal je sektant, kvadrant, astronomsko uro in helioskop. Leta 1679 je nabavil nad petdeset naprav za magnetne meritve, ki jih je pozneje od njegovih dedičev odkupil jezuit Gabrijel Gruber za svojo šolo v beloruskem Polocku. Eimmart je raziskoval lom žarkov sočasno s Huygensom in postavil nihalo za opazovanje vrtenja Zemlje. Leta 1678 je preučeval svetlobo zodiaka, pozneje pa mrke, Luno in komete.

Rostov prenosni atlas (1723) je šolarje uvajal v astronomijo s številnimi barvanimi zemljevidi ozvezdij v dodatku. Rost ga je posvetil danski znanstveni družbi in globoko verno začel z izvajanji v Jezusovem imenu. Objavil je barvne slike mrkov in barvno sliko Sončevih peg; opisal je sisteme Ricciolija, Ptolemaja, Tycha Braheja in Kopernika (Rost 1723, 171; 183; 191; 193; 238–239 [tabla X]; 292–293 [tabla X]).

Stiški cistercijani so iz Florjančičeve zapuščine podedovali pariške matematične spise Jacquesa Cassinija (1749) in danes izgubljene Keplerjeve Rudolfinske tabele, ki so bile že dobro desetletje pred Florjančičevim rojstvom naprodaj v Ljubljani. Jacques Cassini, sin Jeana Dominiqua Cassinija, je leta 1740 objavil Osnove astronomije, leta 1723 pa *Traité de la grandeur*, ki ga je Florjančič kupil v pozni izdaji iz leta 1749 v nemškem prevodu iz Leipziga, *Mathematische Abhandlungen*. Cassini je na 374 straneh s štirimi tablami zemljevidov in triangulacij opisal svoje meritve,

na koncu pa kritiziral Picarda, Snelliusa in Ricciolija; zadnja dva sta se izkazala z domala edinimi uporabnimi meritvami zunaj Francije. Cassini je v uvodu opisal vrste meritev poldnevnik ali velikosti Zemlje, triangulacijo in posamezne francoske meritve v primerjavi s sodobnimi rezultati (Cassini 1723, 62; 310; 350; 353; 364). V uvodu drugega od obeh delov je povzel meritve poldnevnik, na katerem je stal njegov lastni observatorij. Opisal je svoje meritve z barometrom na gori Bugarach dne 15. 1. 1701 in izmeril višine drugih hribov. Linije meridianov je preverjal z opazovanjem prvega satelita Jupitra (143; 170; 173; 233).

Jean Dominique Cassini in njegov sin Jacques sta med vodenjem pariškega observatorija menila, da je Zemlja sploščena na ekvatorju; sprva so jima šle na roko nekatere meritve poldnevnik, vendar sta kmalu »potegnili ta kratko« v sporu glede oblike Zemlje – »podolgovata proti sploščenik« – proti Newtonu in Huygensu, ki sta pojasnjevala potrebno skrajšanje sekundnega nihala ob ekvatorju s sploščenostjo Zemljinih polov in s sredobežno silo zaradi njenega vrtenja. Jacquesov sin Cassini da Toires je pozneje preklical zmote svojih prednikov glede oblike geoida. Cassinijeve izkušnje so Florjančiču dobro rabile pri risanju svojega lastnega zemljevida Kranjske (1744); dodatno spodbudo pa je prispevalo geografsko delo z matematičnimi vajami, natisnjeno v Ljubljani leta 1717, ki naj bi ga sestavil Florjančičev oče.

Vodja vojaške šole, načelnik observatorija, plemič in dvorni svetovalec Marinoni je dne 30. 7. 1751 pisno pohvalil sedem let stari Florjančičev zemljevid Kranjske; navrgel je še nekaj podatkov o zemljepisnih dolžinah in širinah evropskih mest (Grmek 1963, 295–296; NUK, rokopis 157). Pohvala s cesarskega Dunaja je nadvse razveselila Florjančiča, ki je več kakor desetletje pripravljal zemljevid v približnem merilu 1 : 111 000. Sam je določil višine posameznih gora, prikazanih na panorami, opazovani z bližnjega hriba; ni še uporabljal danes uveljavljene ptičje perspektive. Zemljevid je v jeklo vrezal Abraham Kaltschmidt, dobra tri desetletja po Florjančičevi smrti pa so oskrbeli ponatis. Obe izdaji imata načrt s sliko Ljubljane; svoje geografsko znanje je Florjančič uporabil še pri pisanju o tedaj priljubljenih sončnih urah v delu *Horologia selecta ex gnomica universalis*.

Florjančičevi rokopisi pričajo o temeljitem poznavanju astronomije. Prvi (NUK, Rokopis 157) obsega logaritmovnik z navodilom za uporabo, Keplerjevo teorijo planetov z enačbami za računanje položaja Sonca in meritve magnetne deklinacije v Kočevju, v Gorici, v Ljubljani, v Šentvidu in drugod. Florjančič je opisal lege Sonca in Lune, nato pa je leta 1740 kritiziral sedem let starejše delo, ki ga je neimenovani ljubitelj matematike izdal v Augsburgu; ostro je zavrnil njegovo dvodelno rešitev starodavne zagate kvadrature kroga (Matheseophilus 1733, 1–114; 115–192). Kritične misli iz Florjančičevega rokopisa dopolnjujejo njegove rokopisne opombe na začetku in na koncu *Matheseophilusove* knjige, vključno s popisanim listom pred zadnjo platnico.

Konec rokopisa je Florjančič posvetil zemljevidu sveta. V drugem rokopisu (NUK, Rokopis 158) je priredil Keplerjeve Rudolfske tabele za svoja opazovanja z ljubljanskega poldnevnik.

4. Florjančičeva elektrika

Poskusi z elektriko so bili glavna znanstvena novost Florjančičevih dni; zato je kupil knjigo Wolffovega zagovornika Johanna Heinricha Winklerja, ki je uvodoma izpostavil Guerickove dosežke med preizkušanjem torne elektrike in jim ob bok postavil še preučevanje vakuuma. Winkler je za trenje predlagal kožo in papir; poznal je Hauksbeejeve angleške dosežke in uspehe Nizozemca s'Gravesanda. Zanimal se je za elektriko v steklu, za udar električne iskre, podoben strelu, in za ojačanje elektrike v snovi (Winkler 1744, 5; 7–8; 10; 73; 100; 121). Knjigo je po 164 straneh kronal z osmimi tabelami, polnimi priročnih skic električnih in vakuumskih poskusov.

Ljubljanski jezuiti seveda niso hoteli zaostajati za stiškimi cistercijani, zato so kupili drugo izdajo Winklerjevih latinskih Osnov fizike komaj leto dni po njenem izidu. Winkler jo je posvetil svojemu mecenu, poljskemu kralju Christianu. V delu brez kazala se je uvodoma lotil aritmetike, geometrije, mehanike z opisom Torricellijevega barometra v Wolffovi, Musschenbroekovi in drugih izvedbah (Winkler 1738, 10; 65: 153; 248–254 [fig. 5–7 na Tabli 14]). Zanimal se je za Musschenbroekove poskuse z živim srebrom v termometru; poročal je o optiki in o astronomiji in na koncu še o geologiji z biologijo (Winkler 1738, 257; 289; 357). V tehniško naravnem učbeniku ga niso posebno zanimale zagate o naravi svetlobe; elektriki z magneti se je sploh povsem izognil, saj je o njej objavil posebno knjigo. Konec dela je okrasil z enaintridesetimi tabelami slik o hidrostatici, optiki in astronomiji. Pod Ptolemajevem sistemom je narisal še Kopernikovega in nato na drugi tabli Tychovega (Winkler 1738, tab. 27, fig 2; tab. 27, fig 1; tab. 28, fig 1).

Winklerjeva družina se je že zgodaj preselila iz Wingendorfa v Bertelsdorf, kjer je oče upravljal mlin; sprva ga je učila mati, z enajstimi leti se je vpisal na licej v Laubanu. Leta 1724 ga najdemo na leipziški univerzi, kjer je študiral teologijo pri Johannu Gottlobu Pfeifferju. Leta 1731 je postal *Collega quartus* na leipziški Tomasschule, kjer je deloval tudi skladatelj Johann Sebastian Bach; Winckler mu je napisal libreto za kantato *Froher Tag, verlangte Stunden*. Leta 1739 je prevzel filozofsko profesuro Christiana Wolffa v Leipzigu. Med letoma 1742 in 1750 je bil redni profesor grščine in latinščine na leipziški univerzi; leta 1750 je med poukom fizike utemeljil eksperimentalno raziskovanje. Napredoval je na položaj rektorja leipziške univerze; leta 1747 je bil kot prvi strokovnjak iz Leipziga sprejet v londonsko Kraljevo družbo. Takoj po zaposlitvi na leipziški univerzi se je začel zanimati za elektriko; zgledoval se je po delovanju stružnice in izboljšal gonilnik Hauksbeejevega električnega stroja v knjigi, ki jo je Florjančič zapustil stiškim cistercijanom. Leta 1744 je razmišljal o telegrafiji, o ozemljitvi z izolatorji in o meritvah hitrosti elektrike. V sadovnjak je postavil steklenico, polno živosrebrnih par, in podnjo postavil električni stroj; ionizacija ostanka zraka med živosrebrnimi parami je povzročila dobro vidno svetlikanje. V naslednjih dveh letih je objavil še knjigi o električni snovi skupaj z ognjem in o Musschenbroekovih poskusih z naelektritvijo vode v steklenih posodah.

V Rosenbergov zbornik o električnih poskusih je Florjančič redoljubno nalepil svoj lastniški zaznamek; v kratkem delu je po štirih straneh posvetila in po desetih straneh uvoda na devetdesetih straneh opisal električne poskuse brez skic. V nepaginiranem uvodu je navedel tudi v Ljubljani močno priljubljene izumitelja

leydenske steklenice (1745) Petra Musschenbroeka in benediktinsko delo iz leta 1744; glede na predgovor, datiran z dne 3. 5. 1745, se je očitno trudil uporabljati najnovejša dognanja. Rosenberg je opisal elementarni ogenj in si ročno zamislil električne prevodne cevi; meril je debelino steklenega izolatorja in ocenil sunek električne sile z opazovanjem odklona prosto visečih lističev. Po poskusih z iglami si je privoščil dva dokaj sodobno zveneča izreka o elektriki, za konec pa je opisal še vibracije, vpliv elektrike na termometer in tedaj še dokaj borno uporabo elektrike (Rosenberg 1745, 23; 34; 45; 55–56; 63; 67; 75; 79; 89). Kot pastor in senior v mestu Mertschütz je Rosenberg veliko prevajal iz francoščine. V naslovnico knjige se je podpisal z začetnicami A.G.R.P.M.; nekateri so jo napačno pripisali nemškemu prevajalcu Andreasu Gordonu, ki je objavil delo s podobnim naslovom *Phaenomena electricitatis exposita*.

Eusebius Amort je v tretjem fizikalnem delu opisal fizikalne sisteme, astronomijo Ptolemaja, Tycha in Kopernika; posebno podrobno se je lotil Galilejevih in Torricelijevih poskusov z barometrom in termometrom (Amort 1734, 3:212–213; 3:235). Na koncu je prvih pet tabel s slikami posvetil astronomiji, šesto barometrom, zadnje tri pa biologiji. Zadnjih triindvetdeset strani po posebni fiziki je zapisal metafiziki, ki pa je zvenela bolj kot dodatek in ne kot posebna četrta knjiga. Amort je bil kanonik, profesor teologije in knjižničar pri sv. Rešnjem telesu v Pollingu; njegovo knjigo so poleg stiških menihov prebirali tudi ljubljanski frančiškani pod vodstvom Ž. Škerpina. Amort je pošiljal pisma pekinškemu jezuitskemu misijonarju I. Köglerju, predstojniku Avguština Hallersteina (Sun 2005, 59–60).

Josip pl. Zanchi iz reške patricijske družine je med dunajskimi fiziki in filozofi zastopal nove tokove Boerhaavejevih učencev. Zanchi je dne 1. 11. 1725 vstopil v dunajski noviciat; poučeval je na kolegiju v Gorici in tam objavil zgodovinsko-sholastično knjigo (Lovato 1959, 135). Med letoma 1741 in 1752 je predaval matematiko, logiko, fiziko, metafiziko in etiko na Terezijanišču in na dunajski univerzi. Leta 1747 je ob promociji bakalavra grofa Ivana Patačiča pl. Zajezda v latinščino prevedel Regnaultov komentar Voltairove priredbe Newtonovega dela. Zanchi je po svoje obnovil Aristotelov nauk o materiji in formi v dvojnem metafizično-fizikalnem pomenu. K prvi tristo osemdeset strani dolgi knjigi »splošne fizike« (1748) je dal privezati še drugo knjigo »posebne fizike« s svojo naslovnico in s številčenjem strani, vendar s skupnimi slikami na koncu. Prve med njimi so bile skice poskusov z vakuumom. Upošteval je Musschenbroekovo inačico Newtonove fizike. Splošno fiziko je delil na obče principe teles (Zanchi 1748, 1–121) in na njihove pojavne vrste. V drugi knjigi je opisal vse tri astronomske sisteme: Ptolemajevega, Kopernikovega in Tychovega v vrstnem redu po starosti nastanka. Nato je opredelil vpliv vode in ognja na spreminjanje vremena. Obravnaval je še posebne pojave, kakor je severni sij; zanimal se je za metalurgijo in alkimijo. Nato je po vrsti pojasnil pojave zunaj mehanike: ogenj in mraz, elastičnost, silo magneta ali elektrike (Zanchi 1748, 15; 18; 22; 106; 113; 140; 219; 318; 342; 355). Knjiga je bila pozneje še ponatisnjena (Sodnik-Zupanec 1943, 22–23); v svojih knjižnicah so jo brali baroni Erbergi, stiški menihi, tržaški in ljubljanski jezuiti. Zanchi še ni sprejel nove Boškovićeve dinamične filozofije in fizike; novosti hrvaškega jezuita Boškovića so stiški cistercijani spoznali med listanjem knjig ogrskega jezuita Paula Maka von Kerek-Gedeja, ki je bil priljubljen tudi v Ljubljani.

5. Florjančičeva matematika

Nicolaus Antonio Martino je objavil dve sodobni knjigi, ki sta v Stično prišli iz Florjančičeve zapuščine s prilepljenim Florjančičevim lastniškim zaznamkom. Martinova knjiga o statiki (1727) je bila nekoliko vojaško obarvana, saj pod naslovno vidimo bojavnika v oklepu s sulico, kako drži naslov knjige v jajčasto oblikovanem napisu; okoli njega se bohotijo angeli s šestili in drugimi znanstvenimi pripomočki. Martino je petsto šestdeset strani dolgo knjigo z dodanimi devetimi tabelami geometrijskih skic v četverki s pordečenimi robovi listov posvetil neapeljskemu zdravniku Nikolaju Cyrillu. Že v uvodu je izpostavil svoje vzornike: duhovnika Guida Grandija, Galileja, Leibniza, Mariotta in Newtona. Ločil je štiri dele: splošne principe statike, umetno težnost, naravno težnostno gibanje in silovito težnostno gibanje (Martino 1727, XXV, LIX, LXI). Martinova knjiga o uporabni algebri je vsebovala številne geometrijske dokaze. Profesor vojaške šole Martino je bil najpomembnejši Newtonov zagovornik v Neaplju; leta 1732 je postal profesor prve matematične katedre na napolitanski univerzi, pozneje pa je bil direktor šole za topničarje in vojaške inženirje v Neaplju.

Florjančič je bral matematično začetnico Johanna Fridericusa Weidlerja iz leta 1736. Leta 1712 je Weidler postal zasebni docent na wittenberški univerzi, leta 1715 pa je že dobil svojo katedro. Leta 1727 se je preselil v Basel, vendar se je leta 1746 vrnil v Wittenberg; vseskozi se je gibal v protestantskem okolju. Pisal je o matematiki in o hidravliki in še pred Lalandom leta 1741 objavil prvo celovito zgodovino astronomije.

Stiški cistercijani so imeli številne knjige jezuita Lecchija, med katerimi so nekatere izšle že po Florjančičevi smrti. Leta 1765 je jezuit Lecchi objavil Boškovičevo pismo o načelih za praktična pravila merjenja tekočih voda s postopkom za izračunavanje povprečne hitrosti (Bošković 1765, 319–345). Lecchi je bil v letih 1734 in 1735 profesor matematike v Pavii. Od leta 1738 do prepovedi Družbe je poučeval na univerzi Brera pri Milanu, kjer je pozneje predaval Bošković. Nato je postal matematik in hidravlik na dvoru Marije Terezije z letno plačo 300 forintov, za papeža Klementa XIII. pa je urejeval rečne tokove (Lecchi 1824, viii). Leta 1752 je objavil knjigo o Newtonovem infinitezimalnem računu (NUK–4123); tako je ob Boškoviću postal eden prvih raziskovalcev nove fizike in matematike med jezuiti v Italiji. Lecchijeva Aritmetika iz nekdanje stiške zbirke je vezana v svetlo rjavo usnje; nima lastniških vpisov, marginalij ali slik, zato pa bralcu postreže z obilico računov in podukov po Newtonovem oziroma Evklidovem vzoru. Vendar je Bošković že dne 27. 5. 1766 ugotavljal, da Lecchijeva knjiga vsebuje »napačne predpostavke« Boškovičevega sovražnika, pariškega akademika d'Alemberta. Na začetku leta 1774 je Bošković v pismu učencu in sodelavcu Francescu Puccinelliju še priporočal Lecchijevo delo, po Lecchijevi smrti pa se mu je povsem odrekel (Martinović 1992, 282–283). Tisti čas se je Gabrijel Gruber komaj ubranil Lecchijevih kritik ljubljanskega prekopa, ki so jih brali tudi stiški cistercijani (Lecchi 1773, 1:152).

6. Sklep

Duhovnik Florjančič se je po končanem ljubljanskem bogoslovnem študiju razvil v prvorazrednega slovenskega naravoslovca in geografa. Danes ga poznamo predvsem po enem prvih sodobnih zemljevidov Kranjske, v resnici pa so njegova dela posegla še globlje v matematične in v astronomske vede. Vire za svoje dosežke je črpal iz izborne knjižnice, ki jo je po smrti zapustil stiškim cistercijanom.

Seznam oseb

Jean Le Rond d'Alembert (* 1717; † 1783)

Eusebius Amort (* 15. 11. 1692, Bibermuehle na Bavarskem; SJ, München-Polling; † 5. 2. 1775, Polling)

Jacques Cassini (* 18. 2. 1677; † 15. 4. 1756)

Jean Dominique Cassini (Giovanni Domenico), * 8. 6. 1625, Perinaldo; † 14. 9. 1712, Pariz)

Georg Christoph Eimmart (Einmart), * 22. 8. 1638; † 9. 1. 1705, Nürnberg)

Janez Ernest Erberg (* 1692, Ljubljana; † 1717, Ljubljana)

Janez (Janez) Dizma Florjančič de Grienfeld (* 1. 7. 1691, Ljubljana; SJ, 27. 10. 1709–1711 (izstopil po koncu noviciata); † 1758)

Ivan (Janez) Štefan Florjančič de Grienfeld (* 26. 12. 1663, Ljubljana; SJ, 1. 12. 1681, Dunaj–november 1683, Leoben; † 22. 6. 1709, Ljubljana)

Guido Grandi (* 1. 10. 1671, Cremona; † 4. 7. 1742, Pisa)

Abundus baron Hallerstein (* 13. 4. 1719, Mengeš; OCist, 2. 6. 1736; † 20. 8. 1768)

Johann Albrecht Klimm (* 1698; † 1778)

Laurentius Langobardus (Lavrencij Lombardo; * okoli 1525, Ljubljana; OCist, po 1540; † 1590, Dunajsko Novo mesto)

Nicolaus Antonio Martino (Niccolò; * 1701; † 1769)

Francesco Puccineli (* 1741; † 1809)

Janez Krstnik David Radio (* 23. 2. 1740, Gorica; OFM, 8. 9. 1760; † 26. 1. 1810, Ljubljana)

Abraham Gottlob Rosenberg (* 1709; † 1764)

Johann Leonhard Rost (* 14. 2. 1688, Nürnberg; † 22. 3. 1727, Nürnberg)

Johann Hieronymus Schröter (* 1745; † 1816)

Girolam Settimo (* 1706; † 1762)

Anton Nepomuk Taufferer († 1787)

Janez Siegfried Her(i)bert Taufferer (* 23. 12. 1750; † 24. 5. 1796)

Jurij Jožef Ksaver Dizma Taufferer (* 22. 3. 1733, Turn pri Višnji Gori; OCist, Franc Ksaver, 7. 9. 1750; † 23. 5. 1789 Ljubljana)

Janez Krstnik Thullner (* 24. 6. 1668, Totzenbach (Tozenbach) v Dolnji Avstriji, 40 km zahodno od Dunaja; SJ, 17. 10. 1687, Leoben; † 21. 8. 1747 Krems)

Johann Friedrich Weidler (* 23. 4. 1691, Großneuhäusen v Turingiji; † 30. 12. 1755, Wittenberg)

Johann Heinrich Winkler (Winckler, * 12. 3. 1703, Wingendorf pri Laubanu v Lužiški Srbiji na Spodnješlezjskem; † 18. 5. 1770, Leipzig)

Johann Philipp von Wurzelbau (* 1651; † 1725)

Josip pl. Zanchi (* 23. 8. 1710, Reka; SJ, 1. 11. 1725, Dunaj; † 1786, Gorica)

Viri in krajšave

E – Knjižnična števila v abecednem avtorskem katalogu knjižnice Jožefa Kalasanca Erberga (* 1771; † 1843) *Verzeichnis der Bücher in der freiherrlichen/ Erbergischen Bibliothek am d. J. 1798*. ARS 730, GrA, I Gospostvo Dol, (Lustthaler Archiv), zv. 17 in 18).

Florjančič, Ivan Dizma de Grienfeld. 1735–1741. Lucidorum intervallorum sive Operarum Mathematicarum Quibus Serena, liberaque ab officiis curis fronte otiosas fallere subinde

placuit Commentarius, Conscriptus a Joanne Dizma Florianschitsch de Grienfeld. Fol. 2–34: Trichilias logarithmorum logisticorum ex Heptakosiade Kepleri nata, anno 1735. Commodi Calculatoris astronomi (logaritmovnik z navodili za uporabo). Fol. 35–54: De planetarum theoriis, hypothesibus et in specie solis, De moderna planetarum theoria, De modo investigandi excentricitatem huic Keplerianae theoria accomodam. Calculus et Tabulae aequationum

solis ad excentricitatem. Tabulae motuum lunae 1705 et 1753. Fol. 55: Magneticae acus diversis in Carnioliae locis diversissimae declinationes 1736–1741 (Kočevje, Gorica, Ljubljana, Šentvid itd.). Fol. 56–64: Ephemereides (apogej Sonca 1700–1762, položaji Sonca in Lune). Fol. 75–84: Memoriale Geometricum. Fol. 90–109: Examen opusculi cui titulus Problematice Mathematica Quadraturam Circuli ... Matheseophilus in Augsburgi anno 1733 edita, institutum a Joanne Disme Floriantsitsch de Grienfeld anno 1740. Pisma 1751, 1764. Schema Geographicum z zemljevidom polovice globusa. NUK Rokopis 157.

Florjančič, Ivan Dizma de Grienfeld. 1718–1757. *Ludis astronomicis lusae horae subcesivae.* NUK Rokopis 158.

Florjančič, Ivan Dizma de Grienfeld. 1744. *Ducatus Carnioliae tabula chorographica iussu sumptuque inclitorum provinciae statuum geometrice exhibita 1744.* Ljubljana. Ponatis 1791.

FSLJ = Knjige iz knjižnice frančiškanskega samosta-

na v Ljubljani.

J = Knjižnične številke v katalogu nekdanjih jezuitskih knjig *Verzeichnis der vom Feuer gereteten Bücher des gewesten Collegii S.J.* 1. 3. 1775. NUK Rokopis 31/83.

NUK = Signature knjig in rokopisov Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani.

ST = Jakob Učan & Jurij Novak pred 15. 10. 1788 ali Janez Nepomuk pl. Buset & Schrey med koncem oktobra 1784 in 20. 12. 1784. Allgemeinen B. k.k. Bibl. Sittich = Katalog Alphabetisches Verzeichnis der kayser.: königl.: Bibliothek zu Sittich. NUK Rokopis 22/83 (prepis).

W – Wilde, Franz. 1803. *Catalogi Librorum Bibliothecae Publicae Lycei Labacensis in Ducatu Carnioliae. Alphabetisches literarisches Verzeichnis der in der Laybacher Lucealbibliothek vorhandenen Werke; Supplementum* (NUK Rokopis). Knjižnična številka 9282 del v 13 239 zvezkih, prejetih pri ljubljanski licejski knjižnici do leta 1800, razdeljenih v 4 glavne skupine brez lokalne signature.

Reference

Amort, Eusebius. 1730. *Philosophia Pollingana ad normam Burgundicae, in qua I. Summulae, Logica et Metaphysica eomodq, quo in Academico dictari solent, continentur. II. Principia peripatetica, praecipue iuxta scholam recentiorum, ad captum explicantur; demonstrator et cim mechanicae Newtonicorum (Neotericorum) principii concilatur. III. Experimenta praecipua, quae post editionem Philosophiae Burgundicae ab academia regiascientiaeum Parisiensis aliisq auctoribus prodierunt, suppletur. IV. Varia nova opuscula philosophica in serentur, inter quae: 1. Vindice prorsus nova ac solidae Philiae peripateticae. 2. Notitia critica de Logica Veterum et Neotericorum, praesertim Platonis, Lulli Arlandi, Wilffi (SIC!) i. 3. Principia artis criticae explicate ac demonstrate in quibus continentur regulae criticae ex SS. Patribus et dissertatione de authoribus ex stylo dignosoon-dis. 4. Systemata omnium Philosophorum, praesertim Gassendi, Cartesii, Newtoni et chymicorum. 5. Refusata Systematis Copernicana nova. 6. Notitia accurate, de coelis, ex novissimis observationibus. 7. Novum Systema declinaris magnificae. Autore R. D. Eusebii Amort. Canonico.* Augsburg: Veith (NUK-5032, z ekslibrisom ljubljanskih avguštincev, 1733). Tre-tji del v posebni knjigi s petimi zvezki: 1734. Venetiis: Recurti (FSLJ-4 e 34–38; ST (NUK 22/83 109v) = J-609 = NUK-4867).

Bošković, Rudjer Josip, SJ. 1765. *Abhandlung von*

den verbesserten dioptrischen Fernröhren, aus den Sammlungen des Instituts zu Bologna samt einem Anhang des Übersetzers C. S(cherffer). Dunaj: Trattner.

Cassini, Jacob Dominique. 1720. *De la grandeur et de la figure de la Terre. Suite des Mémoires de l'Académie Royale des Sciences. Paris: l'Imprimerie Royale; 1723. Traité de la grandeur et de la figure de la Terre.* Amsterdam: Pierre de Coup; prev. Johann Albrecht Klimm. 1741. *Mathematische und genaue Abhandlung von der Figur und Größe der Erden, wobey die bewunernswürdige Verlängerung der Mittagslinie des Königlichen Observatorium zu Paris durch gantz Frankreich... beschreiben und vorgestellt wird von Jacob Cassini ... insbesondere deutlich beschreiben und vorgestellt wird.* Arnstadt & Leipzig: J. J. Beumelburg.

Črničev, Živka, idr., ur. 1999. *Ljubljanski klasiki 1563–1965.* Ljubljana: Maturanti klasične gimnazije.

Glonar, Joža. 1926. Ivan Dizma Florjančič. *Slovenski biografski leksikon* (Ljubljana) 2: 182–183.

---. 1937. Iz stare stiške knjižnice. *Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo*: 110–131.

Gregorič, Jože. 1980. *Cistercijani v Stični. Ob 1500-letnici rojstva sv. Benedikta.* Stična: Cistercijanski samostan.

Grmek, Mirko Dražen. 1963. *Rukovet starih medicinskih, matematičko-fizičkih, astronomskih,*

- kemjskih i prirodoslovnih rukopisa sačuvanih u Hrvatskoj i Sloveniji. *Rasprave i građa za povijest nauka*. Zv. 1:259–342. JAZU: Zagreb.
- Lecchi, Antonio**. 1773. *Memorie Idrostatico-storiche delle operazioni eseguite nell'invalveazione del Reno di Bologna, e degli altri minori Torrenti per la Linea di Primario al Mare dall'anno 1765. fino al 1772. dal P. Antonio Lecchi della Compagnia di Gesu Matematico delle LL. MM. II., e Direttore del Progetto nelle tre Legazioni per Chirografo di Clemente XIII. Si aggiungono altre Memorie riguardanti varie spedizioni, ed operazioni analoghe fatte contemporaneamente in Germania, ed altrove*. 2 zv. Modena: Presso la Societá Tipografica.
- . 1776. *Trattato de canali navigabili dell'abate Antonio Lecchi Matematico delle LL. MM. II.* Milano: Giuseppe Marelli; 1824. Milano: Giovanni Silvestri & Bologna: Marsigli.
- Lovato, Italo**. 1959. I Gesuiti a Gorizia (1615–1773). *Studi Goriziani*, št. 25 (januar–junij): 85–141.
- Martino, Nicolò de**. 1727. *Elementa statices in tyronum gratiam tumultuario studio concinata*. Neapoli: Mosca (NUK-4097).
- Martinović, Ivica**. 1992. Filozofski, znanstveni i istraživački rad Ruđera Boškovića i prilog za njegovu biografiju. V: *Isusovačka baština u Hrvata*, 275–289. Zagreb: Muzejsko-galerijski centar.
- Matheseophilum**. 1733. *Quadratarum Circuli et quae hinc dependent & consequuntur theorematum positionesque concernentia Peculari studio soluta Atque pertissimorum examini exposita per Pars I et II Matheseophilum*. Augustae Vindelicorum: Pfeiffer (NUK-23414).
- Mlinarič, Jože**. 1995. *Štiška opatija 1136–1784*. Novo mesto: Dolenjska založba.
- Rosenberg, Abraham Gottlob**. 1745. *Versuch einer Erklärung von den Ursachen der Elektrizität herausgegeben von A.G.R.P.M.* Breslau: Johann Jacob Korn (NUK-8194).
- Rost, Johann Leonhart**. 1723. *Atlas Portatilis coelestis oder Compendiöse Vorstellung des gantzen Welt = Gebaudes in den Anfangsgründen der wahren Astronomie dadurch man nicht nur zur Erlernung dieser unentbehrlichen Wissenschaft, auf eine sehr leichte Art gelangen; sondern auch zugleich daraus sich einem besse- ren Begriff von dem wahren Fundament, sowohl der Geographie als Schifffahrt zungene kann* (NUK-4129, ekslibris ljubljanskih avguštincev). Ponatis 1780.
- . 1726. *Astronomische Handbuch*. Nürnberg (NUK-7951, ekslibris Joan Dizma Florjančič 1737).
- Sodnik - Zupanec, Alma**. 1943. *Vpliv Boškovićeve prirodne filozofije v naših domačih filozofskih tekstih XVIII. stoletja*. Ljubljana: SAZU.
- Sun, Xi**. 2005. *Bedeutung und Rolle des Jesuitenmissionars Ignaz Kögler (1680–1746) in China/ Aus chinesischer Sicht*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Štuhec, Marko**. 1995. *Rdeča postelja, ščurki in solze vdove Prešeren*. Ljubljana: ŠKUC.
- Weidler, Johann Friedrich**. 1736. *Institutiones matheseos selectis observationibus illustratae in usum praelectionum Academicarum*. Editio nova. Wittenberg: Alfred (NUK-4075).
- . 1741. *Historia Astronomiae sive de Ortu et Progressu Astronomiae. Liber Singularis*. Wittenberg.
- Winkler, Johann Heinrich**. 1738. *Institutiones Mathematico-physicae experimentis confirmatae auctore M. Jo. Henr. Wincklero*. Lipsiae: Bern. Christ. Breitkopf.
- . 1754. *Anfangsgründe der Physik*. Leipzig: Bernard Christoph Breitkopf (NUK-8235, ekslibris ljubljanskih jezuitov 1755).
- . 1744. *Gedanken von den Eigenschaften, Wirkungen und Ursachen der Elektrizität, nebst einer Beschreibung zweo neuer Maschinen*. Leipzig: Johann Heinrich Breitkopf.
- Zanchi, Joseph**. 1748. *Scientia rerum Naturalis sive Physica au usus academicos accomodata opera et studio P. Josephi Zanchi Societatis Jesu Sacerdotis. Physica P. Josephi Zanchi e Soc. Jesu: inscripta honoribus serenissimi regnii principis Caroli Alexandri Ducis Lotharingiae... dum in ... Universitate Viennensi ... Joannes Comes Pata-tich de Zajesda ... universam philosophiam publice propugnaret, ex praelectionibus ejusdem R. P. Josephi Zanchi... M. DCC. XLVIII. Viennae (Erberg-XCVII; ST = W-1466 = NUK-8479).*



Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi.

Jeruzalemska izdaja.

Skupina prevajalcev in drugih sodelavcev, zbranih okoli katedre za Sveto pismo in judovstvo na Teološki fakulteti, je v akademskem letu 2009/2010 zaključila prvi del projekta novega komentiranega prevoda Svetega pisma: Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Teološka fakulteta / Založba Družina, skupaj z dodatki 980 strani.

Značilnost knjige je standardizacija besedišča, stalnih besednih zvez in sloga v skladu z izvirnikom in s slovenskim izročilom v prevajanju in komentiranju Svetega pisma. Uvodi, opombe pod črto, reference na robu in številni dodatki, od katerih je najboljšejši slovar tematskih opomb, prinašajo vse temeljne informacije, ki zadevajo celotno Sveto pismo. Knjiga je zasnovana in urejena po enotnem uredniškem načrtu in združuje znanstvene, strokovne in estetske kakovosti.

Ljubljana: Teološka fakulteta in Založba Družina, 2010. 980 str. ISBN: 978-961-222-789-0.

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 3, 391-404
 UDK: 27-557-282.7
 Prejeto: 8/2010

Slavko Krajnc

Inkulturacija rimskega pogrebnega obrednika iz leta 1970 v tretji (2006) in četrti (2010) izdaji slovenskega pogrebnega obreda

Povzetek: Rdeča nit prenove pogrebnega obrednika je v tem, da ob ohranitvi neokrnjene vsebine dobi obrednik pečat slovenske duše, kulture in običajev. V razpravi so z duhovno-liturgičnega vidika predstavljeni vsi novi pogrebni obredi, ki jih vsebujeta tako *Tretja izdaja slovenskega pogrebnega obreda* iz leta 2006 kakor tudi pravkar v tisk izročena nova izdaja *Malega pogrebnega obrednika*. Še posebno so ovrednotene nove sestavine obredov, kakor so zahvale vernikov, postavitve nagrobnega križa, besedila izročitve krste (žare) itd. V zadnjem delu pa se avtor razprave osredotoči na problematiko upepelitve in pokaže na simbolično neskladje med pokopom telesa in pokopom pepela in kako je lahko razpršeni pepel vabilo k razpršenemu spominu. Pokojnik, ki nima groba, ne »kliče« namreč po spominu in po molitvi, pa tudi ne k obisku groba, ker ga ni.

Ključne besede: pogreb, smrt, obred, obrednik, inkulturacija, upepelitev, kultura

Abstract: **Inculturation of Roman Order of Christian Funerals of 1970 in the Third (2006) and Fourth (2010) Editions of the Slovenian Order of Funerals**

The main theme of the renewal of the Order of Christian Funerals is to mark it by Slovenian soul, culture and customs while preserving the original content. The paper presents, from the spiritual-liturgical aspect, all new funeral rites contained in the *Third Edition of the Slovenian Order of Funerals* (2006) and in the *Small Order of Funerals* that has just been put into print. It specially evaluates new funeral elements like thanksgiving prayers of the faithful, the erection of the funeral cross, the texts of the committal of the coffin (urn) etc. In the last part the author deals with cremation and shows the symbolic discrepancy between the burial of the body and the burial of ashes and how scattered ashes may invite to scattered memory. Namely, a deceased without a grave neither calls for memory and prayer not for visiting the grave because it does not exist.

Key words: funeral, death, rite, order of funerals, inculturation, cremation, culture

Katekizem katoliške Cerkve pravi, da je treba »s telesi umrlih ravnati s spoštljivostjo in ljubeznijo v veri in upanju na vstajenje. Pokopavanje mrtvih je eno telesnih del usmiljenja; to delo izkazuje čast božjim otrokom, templjem Svetega Duha.« (KKC 2300) Ob srečanju s smrtjo se kristjan spominja svoje umrljivosti in

se zaveda, da mu je dan omejen čas za uresničevanje svojega življenja; ta vidik smrti daje njegovemu življenju pečat resnosti. Hkrati pa ima zaradi Kristusa krščanska smrt pozitiven smisel; v smrti namreč Bog človeka pokliče k sebi in zato more kristjan v razmerju do smrti hrepeneti kakor sveti Pavel, »da bi odšel s sveta in bil s Kristusom« (Flp 1,23). To vero upanja želi novi pogrebni obrednik približati tudi tistim navzočim pri pogrebu, ki ne izražajo svoje vernosti ali ki so od Cerkve popolnoma oddaljeni.

V Konstituciji o svetem bogoslužju beremo navodilo, naj pogrebni obred »jasneje izraža velikonočnost krščanske smrti in naj bolje ustreza razmeram in izročilom posameznih pokrajin« (B 81). Zato je bil prvi korak pri inkulturaciji in sestavi novega pogrebnega obreda to, da smo s teološkega, jezikovnega, sociološkega in z liturgično-pastoralnega vidika kritično pregledali in analizirali pokoncilski pogrebni obrednik iz leta 1970 in Mali pogrebni obrednik iz leta 1980. V luči novih spoznanj in zahtev Cerkve in družbe smo nato pripravili osnutek novega pogrebnega obreda, upoštevajoč različne priložnosti in okoliščine, s katerimi se sooča današnji duhovnik pri pripravi in ob vodenju pogrebnega bogoslužja. Nove razmere in zahteve so kaj hitro potrdile, da se inkulturacija bogoslužnih knjig ne dogaja zgolj na liturgikovi delovni mizi, ampak mora obseči vse, ki bodo vpleteni v obhajanje obreda. Zato smo v analizo pripravljenih osnutkov vključili veliko duhovnikov in pastoralnih delavcev laikov in zanje organizirali več liturgično-pastoralnih posvetov. Njihovi nadvse koristni predlogi in nasveti, kakor so na primer: kriterij pripadnosti in vključenost pokojnika v Cerkev, različni načini pokopa (z žaro ali s krsto ...), dejstvo, da so ob pogrebu navzoči tako verni kakor neverni, tako teološko izobraženi kakor versko manj aktivni in da so vsi potrebni lepe, nagovorljive besede, so narekovali ustvarjanje novih pogrebnih obredov, kakor so: pogrebni obred ob tragični smrti, za otroka, za duhovnika ali diakona, za redovnika ali redovnico, za pastoralnega delavca ali delavko in za Cerkev oddaljenega kristjana. Vrh tega smo v dodatek obrednika vstavili še obred pred upepelitvijo, za nekrščene otroka in za nekrščene odraslega; molitve na domu, svetopisemska besedila, prošnje vernikov in razne molitve. Ob tem je novost pogrebnega obrednika tudi, da lahko ob odsotnosti duhovnika ali diakona pogreb vodi laik, ki ima za to pooblastilo škofa (*missio canonica*). S tem smo ne le omogočili laikom, da vodijo pogrebni obred ob resničnem pomanjkanju duhovnikov in diaconov, ampak tudi poudarili, da so laiki »v njim lastni obliki soudeleženi pri enotnem Kristusovem duhovništvu« (Kongregacija za duhovščino 1998, 12) in zato tudi nosilci poslanstva Cerkve, seveda s svojimi pravicami in dolžnostmi. O tem spregovori tudi Dogmatična konstitucija o Cerkev, ki posvečenim pastirjem polaga na srce, naj »priznavajo in pospešujejo dostojanstvo laikov in njihovo odgovornost v Cerkev ..., z zaupanjem naj jim izročajo naloge v službi Cerkve, naj jim pustijo svobodo in področje dejavnosti itd.« (C 37).

Kljub mnogim novim sestavinam pogrebnega obrednika moramo vendarle poudariti, da to ni zgolj nekakšen povsem nov in izviren obred, ampak le »interpretatio Slovenica« oziroma slovenska izdaja rimskega pogrebnega obrednika, ki je veliko bolj povezan z življenjem kakor prejšnji pokoncilski iz leta 1970.¹

¹ Temelje inkulturacije pogrebnega obrednika lahko najdemo že v izjemnem dovoljenju papeža Benedik-

1. Tretja izdaja slovenskega pogrebnega obrednika²

Novi obrednik je po eni strani odgovor na posledice novega pogleda in razumevanja smrti in pogreba in hkrati odgovor na novonastalo razumevanje vloge Cerkve v življenju kristjana, po drugi strani pa neke vrste odgovor na novonastale zahteve po pogrebih z žaro in z raztrosom. Na omenjene zahteve za zdaj Cerkev še ni odgovorila z ustreznimi splošno veljavnimi obredi. Zato smo kot idejni osnutek uporabili študijsko izdajo pogrebnega obrednika dunajske nadškofije (Wagner 2001) in razne druge študije (Vibert 2003; Genero 2003).

1.1 Liturgični poudarki v prejšnjih navodilih ter prilagoditve in določila Slovenske škofovske konference

V prvem delu prejšnjih navodil, ki je skoraj dobesedno vzet iz prejšnjega obrednika, najdemo naslednje liturgično-pastoralne poudarke: pogrebni obred naj jasneje izraža velikonočno naravo krščanske smrti, obogaten naj bo z branjem božje besede in psalmov, povezan naj bo z obhajanjem evharistije, z obredom in z molitvami izpovedujemo svoje upanje v večno življenje in izkazujemo telesom rajnih, ki so bila svetišče Svetega Duha, dolžno spoštovanje. Še posebno pomembna je pastoralna spodbuda, »naj se duhovniki skrbno in ljubeznivo ozirajo ne le na osebo vsakega rajnega in na okoliščine njegove smrti, ampak tudi na njegove domače, na njihovo žalost in na potrebe njihovega krščanskega življenja« (*Krščanski pogreb* 2006, 18 [predhodna navodila]).

V določenih Slovenske škofovske konference pa zasledimo nove liturgično-praktične in pastoralne nasvete. Najprej nam prinašajo navodilo, ki govori o starem judovsko-krščanskem običaju, po katerem naj se verniki in duhovnik ali voditelj laik zvrstijo v pogrebnem sprevodu. Nato so navedena določila o postavitvi krste in žare, o kropljenju in kajenju, o navzočnosti velikonočne sveče, pokojnikove fotografije in nagrobnega križa. Sledi posebno opozorilo, da pogreb z raztrosom ni najbolj primeren in je lahko to cerkveni pogreb le, če pokojnik ni izrecno izrazil želje po raztrosu iz nekrščanskih vzgibov. Omenja se tudi možnost izročitve telesa v znanstvene namene in se svetuje, da se tedaj prej opravi obred, pred upepeltivjo. In ker je že v mnogih krajih navada, da med izročitvijo pokojnega zemlji igra glasba ali pojejo pevci, je rečeno, naj voditelj bogoslužja med izročitvijo pokojnega zemlji vedno moli »besede izročitve«. Navodila pa dajejo tudi jasne smernice za pogreb mrtvorojenega otroka in o tem, kakšna liturgična barva naj se uporablja ob posameznih pogrebih (Predhodna navodila, v: *Krščanski pogreb* 2006, 26–40).

ta XV., ki je dne 17. aprila 1921 dovolil, da se prevede ves Rimski obrednik v domače jezike takratne Jugoslavije. Zaradi nepredvidenih okoliščin je slovenski prevod nastal šele leta 1932, naslednje leto pa smo dobili že nekoliko inkulturiran rimski obrednik z naslovom Zbirka svetih obredov za lavantinsko in ljubljansko škofijo. Omenjeni obred je obogaten z mnogimi slovenskimi posebnostmi in običaji. Med obredi zakramentov in zakramentalov je tudi v slovenščino prevedeni pogrebni obred, v katerem je precej notnega gradiva, ki so ga natisnili s koralnimi notami, natančno po latinski izdaji. Popolna oblika pogrebnega obreda pa vsebuje v rimskem obredniku tudi poglavje, sestavljeno iz cerkvenih molitev oziroma molitvenega bogoslužja. Tako je bilo po tej poti prvič v slovenščini uradno dovoljeno opraviti vsaj del »brevirja«, in to celo s petjem pesmi, psalmov z odpevi in beril (Smolik 1984).

² *Krščanski pogreb* (2006) s podnaslovom »Prevod in prilagoditve ad experimentum« je odobrila Slovenska liturgična komisija dne 31. maja 2006. O zgodovinskem razvoju slovenskega pogrebnega obrednika prim. Fabijan (2005).

1.2 Liturgični in duhovni pomen posameznih sestavin pogrebnih obredov

Kakor v prejšnjem slovenskem pogrebnem obredniku sta tudi v novem ohranjeni tako prva kakor druga oblika obhajanja pogrebnega bogoslužja. Pogrebno slavje, imenovano »prva oblika pogreba«, predvideva bogoslužje na treh krajih in vključuje sprevod v cerkev in nato na pokopališče, vrh tega pa se v cerkvi svetuje obhajanje evharistije ali vsaj besednega bogoslužja. Podobno je slavju pri obredih iz druge oblike, vendar obogateno z novimi obrednimi elementi, kakor so na primer upoštevanje pogreba z žaro, ovrednotenje nagrobnega križa, nove besede izročitve, besedno bogoslužje itd. Ker je za prvo obliko pogrebnega bogoslužja značilno to, da se v cerkvi obhaja bogoslužje zahvale ali evharistija, tukaj ni predvidenih zahval vernikov za vse dobro, kar je pokojni storil med nami, kakor je to predvideno v bogoslužju obredov druge oblike, to je: na dveh krajih. Prav ta druga oblika pogrebnega bogoslužja pa je bila obogatena z mnogimi novimi celotnimi obredi, katerih besedila posebej upoštevajo posebne okoliščine, kakor so na primer pogreb tragično umrlega, pogreb duhovnika, redovnika, pastoralnega delavca itd.

1.2.1 Molitve na domu ali drugem primernem kraju

V zadnjih desetletjih je skoraj vsaka vas dobila mrliško vežico ali vsaj kapelo,³ to pa je omogočilo, da pokojni do pogreba ne leži več doma, ampak ga takoj prenesejo v vežico na pokopališče, razen če ga dajo upepeliti. V nekaterih vežicah je mogoče obhajati tudi evharistijo, v drugih pa ne. In tako takrat, kadar pogrebni obred ni z mašo, odpade tudi predvideni obred molitev na domu.

Obred molitev na domu pred pogrebom poudarja »transitus« pokojnega od vsega, kar se zdi, da je naše in zato končno, v objem tistega, kar je božje in s tem neskončno ali večno.

Po uvodnem znamenju križa sledi pozdrav zbranega občestva, v katerem voditelj bogoslužja poudari, da nas v naši žalosti, ki jo občutimo ob izgubi pokojnega, sam Kristus tolaži in nam daje zagotovilo, da s smrtjo ni vsega konec in da je bogoslužje, h kateremu bomo zadnjikrat pospremili pokojnega (to je k maši), izraz naše vere, ki priča, da je smrt le prehod v novo življenje pri Bogu. Nato duhovnik pokropi in pokadi telo pokojnega v spomin krsta in kot znamenje upanja na večno življenje, kakor to izraža tudi psalm 103, ki sledi uvodnim besedam. Nekoliko spremenjene so uvodne besede, če je pogreb z žaro in je bil opravljen obred pred upepelitvijo. To je resda v Sloveniji le izjema, saj prinaša takšna praksa duhovniku dodatne obveznosti. Sledita kropljenje krste ali žare z besedami, ki priključijo v spomin zakrament svetega krsta, in molitev, s katero voditelj bogoslužja priporoči pokojnega neizmernemu božjemu usmiljenju. Temu nato doda še molitev za žalujoče domače, ki naj jih Bog in božja mati Marija potolažita v njihovi žalosti in okrepiata njihovo vero. Po morebitnem poslovilnem govoru katerega od domačih in po pesmi duhovnik povabi navzoče, naj pokojnikovo telo pospremijo v cerkev.

³ V Sloveniji se uporabljajo različni izrazi, na primer: pokopališka kapela, mrliška kapela, mrliška vežica, poslovitvena vežica, poslovilna vežica, žalnica itd.

Ponekod v Sloveniji, še posebno na Primorskem, je navada, da duhovnik, preden zaprejo krsto, zmoli še posebno molitev. Te molitve so v Dodatku I pod naslovom »Molitve ob dviganju krste« (*Krščanski pogreb* 2006, 177).

Po slovesu od doma (ali tudi iz vežice) sledi sprevod v cerkev. Navodila upoštevajo staro navado, ko so nosili ali vozili pokojnika od doma in ga peš spremljali v cerkev. Zato je rečeno, naj gre spredaj strežnik s križem, ob njem drugi strežnik s svetilko, voditelj bogoslužja pa naj stopa pred krsto (žaro). Ker je sprevod v cerkev prav tako bogoslužno dejanje, se priporoča molitev s petjem psalmov, na primer psalma 122, v katerem psalmist doživlja veselje ob vstopu v božje mesto, kraj odrešenja, kjer bodo našli mir in varnost vsi, ki to iščejo, in spokorni psalm 130, s katerim se psalmist obrača na Boga, saj Bog edini more v stiski brez izhoda pomagati in molivca rešiti iz vodnih globin oziroma iz stiske soočenja s smrtjo nadvse drage osebe.

1.2.2 Evharistično opravilo

V obhajanju evharistične daritve za rajne Cerkev zanje moli in prosi, da bi bilo ob medsebojnem občestvu vseh Kristusovih udov tisto, kar je nekaterim v duhovno pomoč, drugim v tolažbo (RMu 379). Tako nam je obhajanje evharistične daritve, »v kateri se prejema Kristus, duša napolnjuje z milostjo in nam daje poročstvo prihodnje slave« (sv. Tomaž Akvinski), ob soočenju s smrtjo naših bližnjih v veliko duhovno moč in tolažbo, za naše rajne pa vir, v moči katerega so lahko ti naši rajni deležni večnega blaženstva. Tako se je Cerkev že od vsega začetka spominjala svojih pokojnih in jih priporočala božjemu usmiljenju ter zanje darovala mašno daritev in prosila: »Sprejmi to daritev, da bodo po njej naši rajni bratje in sestre rešeni vezi smrti in prejeli večno življenje.« (Rimski misal, Prošnja nad darovi, 2. nov.)

Navodilo pravi, naj ima sprejem v cerkev duhovnik, ki bo daroval sveto mašo. To pomeni, da duhovnik sprejme pokojnega na pragu cerkve ali na drugem primernem kraju blizu cerkve. Če se je že prej oblekel v mašna oblačila, lahko nadaljuje bogoslužje z glavno mašno prošnjo, če pa ne, gre lahko v zakristijo in nato mašo začne s poljubom oltarja in s križem.

Besedno bogoslužje je božje razodevanje z besedo, ki slehernega, naj bo veren ali neveren, nagovori in opogumi. Ker pa je božja beseda hkrati tudi človeška, saj so jo zapisali ljudje in govori o različnih lepih in manj lepih trenutkih in o preizkušnjah človekovega življenja, je še posebno pomembna in ozdravljajoča v soočanju s smrtjo in s slovesom od naših najdražjih. Zato Cerkev tudi ob pogrebnem bogoslužju poudarja, da je treba bogato obložiti »mizo božje besede« (B 51). Tako smo torej v novi pogrebni obrednik vključili veliko več odlomkov, kakor jih vsebuje prejšnji. Če ju na primer primerjamo, moremo reči, da je prejšnji obrednik vseboval devet starozaveznih beril, medtem ko jih ima novi enajst, psalmov je bilo prej deset, v novem obredniku pa jih je trinajst, stari obrednik obsega osemnajst novozaveznih beril, novi pa dvaindvajset, stari obrednik ima osemnajst evangeljskih odlomkov, novi pa šestindvajset.⁴ Manj praktično je le to, da so mnogi odlomki kar med po-

⁴ V novem obredniku so naslednji svetopisemski odlomki: Iz 25,6a.7–9; 49.13b.14–15; 55,6–9; Ezk 18,26–28; Prid 3,1–4.5b–8; Job 19,1.23–27a; Mdr 3,1–9; 4,7–15; Žal 3,21–25; Dan 12,1–3; 2 Mkb 12,43–45;

sameznimi obredi in se zato duhovniki manjkrajkrat odločajo zanje. Drugače pa lahko voditelj bogoslužja izbere eno ali dve berili in med njima psalm in evangelij.

V *prošnjah vernikov* opravlja ljudstvo poslanstvo svojega krstnega duhovništva in prosi za vse ljudi (RMu 69). Kakor imamo lahko pri birmi, pri poroki in pri drugih posebnih praznovanjih prošnje vernikov osredotočene predvsem na konkretne okoliščine in na potrebe Cerkev, tako tudi prošnje pri pogrebu veljajo predvsem za pokojnega (za njegovo duhovno in zakramentalno življenje) in za njegove svojce (RMu 70). Pri sestavi teh prošenj ponekod naletimo na liturgične nedoslednosti. Navodilo namreč pravi, naj bi voditelj v uvodu v prošnje vedno nagovoril ljudstvo in ga povabil k molitvi, in ne, naj se v uvodu voditelj obrne že na Boga in ga prosi, da usliši naše prošnje (*De oratione communi* 1966; Slovenski medškofijski liturgični svet 1979, 4). Takšne nedoslednosti so na primer pri prošnjah v obredu: tragično umrlega (70), krščene otroka (88), nekrščene otroka (171) in v predlogih prošenj v Dodatku III (250–254).

V opravljanju *evharistične daritve* izraža Cerkev svoje dejavno občestvo z rajniki. Skupnost vernih – zlasti pokojnikova družina – se ob tem uči živeti v občestvu s tistim, »ki je zaspal v Gospodu«, ko v svetem obhajilu prejme telo Jezusa Kristusa, čigar živi ud je rajni, in ko moli nato zanj in z njim (KKC 1689). To pomeni, da smo s pokojniki najbolj povezani prav po Kristusu, ki ga na najodličnejši način prejemamo v obhajilu. Zato smo vključili v novi obrednik navodilo, ki pravi, naj »duhovnik pred obhajilom na kratko in obzirno pove, da lahko k obhajilu pristopijo le tisti, ki so pripravljene in so v zadnjem času prejeli zakrament pokore in sprave« (*Krščanski pogreb* 2006, 62).

1.2.3 Obredi v kapeli ali na poslovilnem prostoru

Temelj obredov v kapeli ali na poslovilnem prostoru – ponekod je to mrliška vežica – je »druga oblika« pogrebne obreda, to je pogreb na dveh krajih: v omenjeni kapeli ali na poslovilnem prostoru in pri grobu. To pomeni, da pogrebni obred ni povezan z mašo, čeprav je lahko pred mašo ali po njej ali celo med prvim delom tega obreda in drugim delom pri grobu.

Glavna značilnost novih obredov je v tem, da so besedila in posamezne sestavine obreda prilagojeni posebnim okoliščinam, kakor so na primer: pogreb tragično umrlega, krščene ali nekrščene otroka, duhovnika ali diakona, redovnika ali redovnice, pastoralnega delavca ali delavke, Cerkvi oddaljenega kristjana in obred pred upepelitvijo.

Struktura slehernega obreda je podobna ustaljeni strukturi »druge oblike« pogrebne obreda, v katero so vstavljene ob novih besedilih tudi nekatere nove sesta-

Ps 23, 1–6; 25, 4–5, 8–10, 14; 27, 1, 4, 13–14; 42, 3, 5bc; 43, 3–4; 51, 3–6, 9, 11–15, 17, 19; 62, 2–3, 6–9b; 63, 2–6, 8–9; 103, 1–4, 8, 10, 12–13; 116, 1–6, 8–9; 122, 1–2, 4–9; 130, 1–6; 143, 1–2, 5–6; 7ab–8ab, 10; 145, 8–9, 15–18; Apd 6, 1a–7ab; 10, 34–36, 42–43; Rim 5, 5b–11; 5, 17–19; 6, 3–4, 8; 8, 14–23; 11, 33–36; 1 Kor 2, 1–5; 12, 3b–7, 12–13; 15, 51, 52, 54–57; 2 Kor 5, 1, 6–10; Flp 3, 20–21; 4, 1; Ef 1, 3a, 4–5; Kol 3, 1–4; 1 Tes 4, 13–18; 1 Pet 5, 10–11; 1 Jn 3, 1–2; 3, 14–16; Raz 7, 9, 14b–17; 20, 11–15; 21, 1; 21, 1–5a; Jak 1, 12; 2 Tim 2, 8–13; 4, 1–2, 5–8; Mt 5, 1–12 a.; 5, 13–16; 6, 19–21; 9, 9–13; 10, 37–42; 11, 25–30; 13, 44–46; 15, 21–28; 16, 24–27; 19, 13–15; 20, 1–16a; 24, 42–44; 25, 1–13; 25, 1–13; 25, 14–15, 19–21; 25, 31–32ab, 34–40; Mr 10, 13–16; 10, 17–21, 29–30; 10, 17–20; Lk 1, 68–79; 6, 20–23; 20, 27, 34–38; 23, 44–46; 24, 1–6a; Jn 6, 37, 39–40; 16, 20–23.

vine obreda. Vsak obred ima žensko in moško obliko besedila, svoje lastno besedno bogoslužje, ki pa ga lahko zamenjamo tudi z drugimi odlomki iz Dodatka II. Nekatera besedila so opremljena z notami. Obred lahko vodi duhovnik, diakon ali pa tudi laik. Molitve pri grobu lahko uporabljamo tudi pri raztrosu. Vstavljen je še starodavni običaj »postavitve« nagrobnega križa z ustreznimi besedami (Fabijan 2005).

Vsak nov obred se začne z znamenjem križa in se nadaljuje s pozdravnimi besedami zbranemu občestvu, ki so v posameznih obredih vezane na dane okoliščine. Tako sta na primer pri obredu tragično umrlega v uvodu poudarjeni nedoumljivost in bolečina nad tragičnim dogodkom, hkrati pa tudi vera, ki ob uri slovesa krepi upanje v božje usmiljenje (*Krščanski pogreb* 2006, 56); pri pogrebu otroka voditelj poudari sočustvovanje s svojci pokojnega in jim zagotovi, da jim je krščansko občestvo v trenutkih preizkušnje blizu (74); pri pogrebu duhovnika in diakona izrazi voditelj hvaležnost za njegovo duhovniško ali diakonsko službo (92); pri pogrebu redovnika in redovnice izpostavi hvaležnost občestva za njegov ali njen zgled Bogu posvečenega življenja po evangeljskih svetih (110); pri pogrebu pastoralnega delavca ali delavke (kateheta, organista, zakristana, ministranta) je izpostavljena njegova vera, v moči katere je opravljal svojo pastoralno službo (128), in pri pogrebu Cerkvi oddaljenega kristjana je v uvodu poudarjena pokojnikova prek zakramenta svetega krsta včlenitev v Cerkev (144).

Da je pogrebni obred predvsem veroizpoved ljudstva v Kristusovo velikonočno skrivnost, potrjuje tudi vzklik Gospod usmili se, ki sledi. Tudi če je to prošnja po usmiljenju, je vendarle v prvi vrsti veroizpoved ljudstva, kakor potrjujejo tudi vrstice, ki jo spremljajo. V njih se nam razodeva kot pot in zagotovilo večnosti, kot tisti, ki pozna našo bolečino in je z nami v naših preizkušnjah, kot prijatelj otrok in kot tisti, ki nam je s svojim odrešilnim delom pripravil dom pri Očetu itd.

Tudi v sklepnih prošnjah uvodnih sestavin pogrebnega obrednika imamo različne teološke in pastoralne poudarke: zaupanje v Kristusovo zagotovilo, da bomo prejeli kraljestvo, ki nam je pripravljeno od začetka sveta, in prošnjo, naj bo tudi pokojnik deležen tega kraljestva; svetopisemski poudarek, da nas Bog pozna bolj kakor mi sami; naj nas Bog utrdi v upanju na ponovno snidenje s pokojnikom v Bogu; naj bo v večnosti pokojnik deležen tega, kar je kot duhovnik ali diakon označjal; naj bo deležen družbe s svetniki itd.

Osrednji del prvega dela pogrebnega obreda je besedno bogoslužje, ki je po zgledu novih rimskih obrednikov tudi v pogrebnem obredniku posebno za vsak obred. Ta določitev izvira le iz praktičnih razlogov in voditelju bogoslužja ne preprečuje izbire kakega drugega svetopisemskega odlomka ali psalma. Dana je celo možnost, da uporabimo samo berilo ali samo evangelij ali pa oboje z vmesnim psalmom. Tako nas, na primer, v splošnem obredu brez maše apostol Pavel spominja, da je naše domovanje pri Gospodu; psalmist nam okrepi upanje v Gospoda in budi v nas željo po prebivanju v Gospodovi hiši; evangelist Janez nam po Jezusovih besedah zagotavlja, da imamo pripravljen prostor v božji hiši (40–42).

Ker so v novem obredniku prošnje vernikov le ob grobu, sledijo po besednem bogoslužju, če je to primerno, zahvale vernikov Bogu za vse dobre, s katerimi je obdaril pokojnika: za leta njegovega življenja, za milost svetega krsta, ki ga je prejel, in za njegovo skrb, potrpežljivost in velikodušnost do bližnjih (*Krščanski pogreb*

2006, 43; 62; 79–80; 97–98; 114–115; 132–133). Zahvale sklenemo s pokropitvijo krste (ali žare) z blagoslovljeno vodo. Če je voditelj pogrebne obreda laik, zmoli ustrezno molitev, medtem ko blagoslov groba odpade. Pokropitev krste spremljajo besede, v katerih je navzoč spomin na krst in izraženo pričakovanje novih in neumrljivih teles. Pokropitvi z blagoslovljeno vodo lahko sledi pokaditev, s katero izrazimo spoštovanje občestva do pokojnikovega telesa, ki je bilo tempelj Svetega Duha in je določeno za vstajenje, istočasno pa pokaditev pomeni tudi pokojnikovo popolno in dokončno daritev v smrti.

Liturgična prenova drugega vatikanskega cerkvenega zbora je nekdanjo molitev »Libera me, Domine«,⁵ ki je bila izraz tesnobe v imenu rajnega, nadomestila z obredom poslednjega priporočanja. To je prošnja k svetnikom in angelom, naj ponesejo dušo pokojnega pred božje obličje. Temu priporočanju lahko dodamo še antifono V nebesa naj te spremijo angeli, ki ima prav tako vlogo priporočanja pokojnega Bogu. Ker latinski izvornik ne povezuje obeh antifon v eno celoto, kakor je bila to že večdesetletna navada pri nas, je izpadel drugi del, to je antifona Zbor angelov naj te sprejme. To neupoštevanje slovenske tradicije je bilo odpravljeno z novo izdajo Malega pogrebne obrednika, v katerem sta vnovič združeni obe antifoni. Nato voditelj sklence obred pri vežici ali na drugem poslovnem prostoru s povabilom k spremljanju pokojnega h grobu. Če pa bogoslužje poteka pred upepelitvijo, se obred konča z ljudsko pesmijo, po kateri voditelj bogoslužja seznanj navzoče, kdaj in kje bosta pogreb in pogrebna maša za pokojnega.

Med sprevodom do groba je po ustaljeni navadi predviden psalm 51, v katerem psalmist razodeva svojo vest, ki mu govori o krivdi pred Bogom. A čim večja je človekova krivda, tem bolj se s tem potrdi božja pravičnost, tem bolj očitno je božje usmiljenje, ali kakor pravi sv. Pavel: »Kjer se je pomnožil greh, se je še veliko bolj pomnožila milost.« (Rim 5,20) Prav je, da se ta psalm poje, saj tudi tako poudarimo, da pogrebno bogoslužje ni bogoslužje zazrtosti v minljivo, ampak v neminljivo in večno. Ponekod je navada, da se med sprevodom procesije zavrti posneta instrumentalna glasba, vendar pa to v nobenem primeru ni sprejemljivo, če izrine petje psalma. Če pa je procesija do groba izrazito dolga, je mogoče izbrati primerno skladbo, a »se je treba vedno znova varovati nevarnosti, da ne bi postajala 'nepotrebno razkošje', ampak da bo podprla besedo oznanila« (Emeršič 2009, 2); torej ob pogrebu pride v poštev kak Agnus Dei iz Rekvieama ali kaj podobnega.

1.2.4 Obredi pri grobu

Biti izročeni v blagoslovljen grob pomeni, biti izročeni Gospodu in mu vzklikati: »Oče, v tvoje roke izročam svojo dušo!« (Ps 31,6a; Lk 23,46) Zato voditelj duhovnik ali diakon, preden postavijo krsto ali žaro nad grob, grob blagoslovi z blagoslovljeno vodo in z molitvijo. Če pa bogoslužje vodi laik, namesto blagoslovne molitve izmoli le prošnjo za blagoslov groba. Blagoslovni molitvi sledi še prošnja za »miren« počitek v grobu, za vstajenje in za večno bivanje v Bogu (*Krščanski pogreb* 2006, 31, 49, 68, 87, 103, 121, 138).

⁵ »Reši me, Gospod, večne smrti, tisti groze polni dan, ko se bosta majala nebo in zemlja, ko prideš soditi svet z ognjem ...« (*Rimski obrednik* 1932, 176–7)

Osrednji in – človeško gledano – najtežji trenutek za svojce je izročitev pokojnega v grob. Zato je toliko pomembnejše, da voditelj bogoslužja spremlja to osrednje dejanje z ustreznimi besedami upanja in tolažbe. Ker so ponekod duhovniki molili omenjene besede izročitve šele po izročitvi krste ali žare v grob, ljudje pa so čutili potrebo, da to dejanje spremlja pesem ali glasba, so »nadomestili« duhovnikovo tišino ali »nemolitev« z igranjem »Tišine« ali »Ave Maria«,⁶ ponekod pa tudi s kako pogrebno pesmijo. Tako je moral včasih voditelj bogoslužja počakati, da drugi odigrajo skladbo ali odpojejo pesem, sam pa je z molitvijo spremljal nekaj, kar je bilo že storjeno. Zato je zapisano v navodilih, naj voditelj bogoslužja – tudi med izročitvijo krste ali žare ali med raztrosom – zmeraj moli eno od molitev izročitve (Krščanski pogreb 2006, 31, 50, 69, 87, 103, 121, 138, 153). Med različnimi molitvami izročitve je tudi molitev izročitve ob žarnem pokopu. Molitev in predvsem dopolnilo »prah smo in pepel in vračamo se v zemljo« se opira na mnoga svetopisemska besedila, vendar se molitev ne osredotoča na to, da je pokojni upepeljen, ampak pove: izročamo ga zemlji v trdnem upanju, da ga bo Kristus preustvaril in oživil v večno življenje.⁷

Po izročitvi krste ali žare zemlji pokropi voditelj bogoslužja krsto ali žaro s prošnjo, naj z nebeško roso (vonjavo) orosi (okrepča) pokojnikovo dušo Bog Oče in Sin in Sveti Duh. Na splošno razumemo roso kot tisto sestavino, ki poživlja in ohranja življenje. Ta simbolni pomen rose je prevzet v bogoslužje zato, ker se z roso razumeva Boga, ki kljub telesni smrti ohranja »človeka«, ali bolje: dušo pri življenju.

Cerkev je prevzela judovski običaj, pri katerem je takoj po izročitvi krste zemlji rabin s posebnim izrekom vrgel v grob tri lopate zemlje, nato pa so za njim enako storili vsi navzoči. Obred razlagajo kot dejanje usmiljenja do pokojnika in je zato obvezen za slehernega navzočega pri pogrebu (Di Segni 1980, 33; Kuzmič 1997). Cerkev je dala temu obredu nov pomen. To ni več zgolj občestveno dejanje usmiljenja do pokojnika, ampak teološka razlaga človekovega bivanja, to je, da ga je Bog ustvaril in posvetil za svetišče Svetega Duha, in prošnja, naj ga Bog sprejme v svoje večno življenje.

V Slomškovem obredniku *Mnemosynon Slavicum* najdemo pri pogrebnem obredu poseben obred postavitve nagrobnega križa z daljšo razlago (Slomšek 1840, 70). Ker je danes vedno manj nagrobnih križev, razen križcev na marmornatih nagrobnikih, se zdi nadvse potrebno, da tudi ob pogrebu posebej izpostavimo najpomembnejše krščansko znamenje, to je znamenje križa. Zato je v navodilu obrednika rečeno, da »lahko voditelj bogoslužja z roko pokaže na križ ali ga sam postavi na grob in pravi: V križu našega Gospoda Jezusa Kristusa je vstajenje in življenje. Po njem naj ti zasije luč večnega življenja.« (Krščanski pogreb 2006, 51; 70; 88; 104; 122)

⁶ Skladba »Tišina« se v izvorniku imenuje »Taps«. To je znamenita glasbena tema, ki prihaja iz ameriške vojske, v kateri je ponoči pomenila, naj se pogasijo luči, spremljala pa je tudi ceremonije z zastavo in pogrebe. Ponavadi so jo igrali na rog ali trobento. Skladba je poznana tudi pod naslovom »Butterfield's Lullaby« ali po besedilu iz drugega verza pesmi, »Dan je končan« (»Day is Done«) (http://www.classbrain.com/artfree/publish/article_189.shtml, pridobljeno 19. 8. 2010).

⁷ »Glej, prosim, drznil sem se govoriti z Gospodom, jaz pa sem *prah in pepel*.« (1 Mz 18,27) »Vrgel me je v blato, postal sem kakor *prah in pepel*.« (Job 30,19) »V potu svojega obraza boš užival kruh, dokler se ne povrneš v zemljo, ker si vzet iz nje, kajti *prah* si in v *prah* se povrneš.« (1 Mz 3,17) Prim. Iz 26,19; Ps 22,30; 103,14; 104,29; Prd 3,20; 12,7.

Kljub temu da so prošnje vernikov za pokojnega že pri maši, so lahko vnovič pri grobu. Obrednik jih prinaša pri vsaki obliki obreda (51–52; 70–71; 88–89; 105–106; 123–124; 140–141; 147–148; 171; 247–254). Zadevajo predvsem duhovno in zakramentalno življenje pokojnika in njegovih svojcev.

V sklepnem delu pogrebnega obreda je najprej povabilo k molitvi očenaša in molitev očenaš za pokojnega in za vse pokojne, ki počivajo na (tem) pokopališču. Nato voditelj bogoslužja sklene obred s sklepno molitvijo, s katero pokojnega priporočimo Bogu in prosimo, naj Bog pokojnika pridruži svojemu kraljestvu, žalujejo pa potolaži z upanjem na ponovno snidenje s pokojnikom v nebeški slavi.

Tej molitvi je pri obredu pogreba redovnika ali redovnice dodana kitica Frančiškove Sončne pesmi, ki govori o smrti: »Hvaljen, moj Gospod, v naši sestri smrti, ki ji nihče v življenju ne uide. Blagor njim, ki počivajo v tvoji najsvetejši volji, zakaj druga smrt jim ne bo mogla storiti nič žalega.« (*Krščanski pogreb* 2006, 125) Voditelj sklene pogrebni obred s prošnjo Bogu, naj pokojnemu podari večni mir, in obred se konča z znamenjem križa in s pokropitvijo groba in pokopališča. Nadvse dragoceno je tudi opozorilo voditelju bogoslužja, naj ob kakem morebitnem govoru spoštljivo počaka do konca.

V *Dodatku* k obredniku je priloženih še nekaj novih obredov. Najprej je obred pred upepelitvijo, ki ga lahko opravimo na izrecno željo domačih. Opravimo ga lahko na domu pokojnega, preden ga odpeljejo upepelit, ali pa v posebnem prostoru pred krematorijem (*Krščanski pogreb* 2006, 159–166). Sledi obred pogreba nekrščenega otroka (167–176). Namenjen je žalujočim, ko se želijo s tolažbo Cerkve posloviti od otroka (do deset let starosti), ki ni bil krščen. Katekizem katoliške Cerkve pravi: »Glede otrok umrlih brez krsta Cerkev ne more drugega kakor zaupati božjemu usmiljenju, kakor dela pri pogrebnem obredu zanje. Veliko usmiljenje Boga, ki hoče, da se zveličajo vsi ljudje, in Jezusova nežna ljubezen do otrok, ki ga je nagnila, da je rekel: Pustite otroke, naj prihajajo k meni, in jim ne branite (Mr 10,14), nam dovoljuje upati, da je neka pot za zveličanje otrok, umrlih brez krsta.« (KKC 1261)

Za situacijo v kraju, kjer je navada, da voditelj obreda moli v vežici, ko dvignejo krsto ali žaro, je predviden preprost obred molitev ob dviganju krste (*Krščanski pogreb* 2006, 177–178). Tem molitvam sledijo molitve, ki jih lahko uporabimo na predvečer pogreba, naj bo to ob krsti ali žari v mrliški vežici ali na domu (ob pokojnikovi fotografiji). Obrednik prinaša tudi molitve ob pogrebu nekrščenega odraslega (179–196). Ker pokojni ni bil povezan s Cerkvijo in od nje ni ničesar pričakoval, to ni krščanski pogreb, ampak je obred namenjen predvsem žalujočim, ki se želijo posloviti od nekrščenega svojca s tolažbo Cerkve. Zato pri obredu odpade blagoslov njegovega telesa in groba, voditelj bogoslužja, naj bo duhovnik, diakon ali laik, pa ni oblečen v liturgična oblačila. Obred se opravi v mrliški vežici ali na poslovnem prostoru, če je to primerno, pa tudi pri grobu.

2. Mali pogrebni obrednik

Mali pogrebni obrednik, ki bo izšel predvidoma v decembru 2010, je – drugače od pogrebnega obrednika iz leta 2006 – priročnik, namenjen samo vodi-

telju duhovniku ali diakonu, saj v Sloveniji za zdaj še ni tako dramatičnega stanja pomanjkanja duhovnikov in diakonov, da bi morali prepuščati vodenje pogrebne bogoslužja laikom. Mnogi duhovniki so svetovali, naj bo omenjeni priročnik zares priročen, to je: naj bodo v njem le tisti obredi, ki jih duhovnik najpogosteje potrebuje. Zato so po škofovi spremni besedi namesto *Predhodnih navodil* opisane le prilagoditve in določila Slovenske škofovske konference, ki so glede na obrednik Krščanski pogreb iz leta 2006 nekoliko spremenjene in dopolnjene. Sledita prva in druga oblika pogrebne obreda, to je pogrebni obred na več krajih in pogrebni obred na dveh krajih. K temu sta dodana še: pogrebni obred za tragično umrlega in pogrebni obred za Cerkev oddaljenega kristjana. Pri nobenem obredu ni več posebej moške in posebej ženske oblike besedila. Prav tako so v želji po res drobnih priročnih knjižicah iz obredov izločeni vsi svtopisemski odlomki, ki so po vrstnem redu (prvo berilo, psalmi, drugo berilo, evangelij) združeni v Dodatku. Da ne bi priročnik postal preobsežen, je iz vseh obredov, razen iz prvega, izločeno besedilo psalma 51 »Usmili se me Bog«, ki je natisnjeno posebej na zadnji strani obrednika. Vrh tega je priročnik obogaten z novimi uvodi, molitvami, pesmimi z notnimi zapisi in z navodilom po molitvi očenaša pri grobu, da lahko voditelj bogoslužja doda še molitev zdravamarije.

V Dodatku so dodane molitve ob dviganju krste, nato molitve, ki jih opravimo na predvečer ali dan pogreba, sledijo svtopisemski odlomki,⁸ posebej psalmi in spevi z notami in nazadnje nekaj ljudskih cerkvenih pesmi, primernih za pogreb.

3. Sociološki vidik pogrebne obrednika

Različni obredi v pogrebne obredniku so pripravljani v želji, da bi svojem Umrlega ne le zagotovili podporo in tolažbo v njihovi bolečini, ampak jim hkrati dali tudi priložnost za poglobitev in osvežitev njihovega duhovnega razumevanja smrti kot prehoda v večno življenje. Krščanski pogreb rajnemu ne podeli ne zakramenta ne zakramentalna, saj je že »prešel« onkraj reda zakramentov, a ni zato nič manj liturgično opravilo Cerkev. Cerkev želi ob pogrebu izraziti občestvo z rajnim in skupnosti, ki se je zbrala ob pogrebu, oznaniti večno življenje. Čeprav se pogrebni obredi razlikujejo med seboj, je vsem skupen poudarek na velikonočni naravi krščanske smrti (KKC 1684).

Da ne bi posamezni obredi izzveneli zgolj s pogledom na večnost, čeprav je to temeljni poudarek sleherne pogrebne obreda, so v obrede vključene tudi zahvale Bogu za vse tisto, kar je pokojnik dobrega storil za družino, za župnijo in za družbo.

Jezik je čudovito sredstvo za razumevanje in za vzpostavitev prijetnega ali manj prijetnega odnosa do sleherne stvari. Zato je nadvse pomembna tudi liturgična

⁸ Štirje odlomki iz Stare zaveze: Iz 65,17–21; 2 Mkb 12,43–45; Mdr 3,1–6.9; Mdr 4,7–15; sedem psalmov, od katerih so štirje uglasbeni: Ps 27, 1.4.13–14; Ps 42,3.5b;43,3.5; Ps 63, 2–6; Ps 103, 3–4,8.10.12–13; Ps 130, 1–8; Ps 122, 1–2.4–5; Ps 51; osem odlomkov iz pisem: Rim 8,35.37–39; 1 Kor 15, 51.52,54–57; 2 Kor 4,13–14.16–18; 5,1; 2 Kor 5, 1. 6–10; Flp 3,20–21; Flp 3,20–21; 4,1; 1 Tes 4,13–18; 1 Jn 3,1–2, in sedem evangelijskih odlomkov: Mt 5,1–12; Mt 25,31–32ab.34–40; Lk 12,35–40; Jn 5,24–29; Jn 6,37–40; Jn 14, 1–6; Jn 11,17–27.

terminologija pogrebnega obrednika, ki omogoča lažje, tehtnejše in ustrežnejše teološko izražanje in razumevanje besedil. Tako smo na primer za označitev telesa pokojnika, ki je bil upepeljen, izmed mnogih izrazov, kakor so »minljivo telo«, »kremirano telo«, »žara«, »pepel«, »posmrtni ostanki« itd., izbrali in dosledno uporabili izraza »mrtvo telo« in »upepeljeno telo«. Oba izraza ohranjata veliko spoštovanja tako do pokojnika kakor do njegovih svojcev, ki so lahko različno nazorsko opredeljeni in s tem še posebno dovzetni in občutljivi za posamezne izraze. Z izbranimi izrazoma smo ohranili krščanski poudarek in vrednost človekovega telesa, hkrati pa se prilagodili današnji že skoraj splošno sprejeti kulturi upepelitve pokojnih.

Pogrebni obredi upoštevajo tudi velik pomen simbolike, ki lahko v težkih trenutkih doživljanja smrti včasih žalujočim pove več kakor vse besede. Cerkev ohranja simboliko pokaditve in kropljenja krste ali žare, pa tudi celotni ceremonial – tako pri pogrebni maši kakor pri pogrebu – je zelo nagovorljiv v svojih simboličnih sestavinah.

Zadnjih petdeset let smo priča dramatičnemu preobratu od pokopov k upepelitvam. V Mariboru na primer je žarnih pokopov že štiri petine (Rižnar 2006). Zdi se, da je to najprimernejši način pokopavanja, da ga je vredno spodbujati in da v sebi ne nosi nobenih negativnih verskih občutij. Po dolgih stoletjih nasprotovanja upepelitvi je večina Cerkva sprejela dano situacijo brez večjih razlag in napotkov duhovnikom in vernikom.

Zgodnjekrščanska tradicija je odobraval pokop tako, da je do 4. stoletja, ko je krščanstvo doseglo svoj vpliv na družbo, upepelitev povsem izginila. Skoraj dva tisoč let je bil pokop uveljavljen, razen manjših izjem, kot edini način pokopavanja kristjanov.⁹ In čeprav govori Stara zaveza v mnogih odlomkih o tem, da smo iz zemlje in da se bomo spremenili v prah (1 Mz 3,17; 18,27; Job 30,19; Iz 26,19; Ps 22,30; 103,14; 104,29; Prd 3,20; 12,7), je Cerkev pokopavala telesa pokojnih in pokop kristjana povezovala s položitvijo Jezusovega telesa v grob. Kristusova smrt, pokop in vstajenje telesa so postali zagotovilo za vsakega kristjana, da se bo enako zgodilo tudi ob njegovi smrti. Prav zato je bila dolga stoletja krščanskemu svetu misel na upepelitev resda poznana, vendar le kot praksa drugih kultur. Tudi če je večina krščanskih Cerkev dovolila upepelitev (rimskokatoliška leta 1963), velja še danes za manj primerno ravnanje s telesom, še posebno ker molimo v veroizpovedi: »Verujem v ... vstajenje mesa in večno življenje.«

Sveto pismo jasno poudari, da je zadnje dejanje našega telesa spremenitev v prah in pepel in da se vračamo v zemljo, od koder smo vzeti. Čeprav pepel ni telo in telo ni pepel, ju izročamo zemlji v upanju na vstajenje »mesa in večno življenje«. Kljub temu pa med obredom pokopa telesa in obredom pokopa pepela obstaja simbolično neskladje, saj so drže do pepela drugačne kakor drže do telesa. Razlika je povezana z identiteto pokojnika. Pepel je manj osebna ali bolj oddaljena identiteta pokojnika in ne zbuja enakih čustev in odnosa kakor mrtvo telo. Takšno neskladje je tudi med grobom, ki je sprejel mrtvo telo, in grobom, ki je sprejel upepeljeno telo. Prav ta grob dopušča malo simboličnih razsežnosti za jezik vsta-

⁹ Pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom je veljalo, da tisti, ki so naročili, naj se njihovo truplo sežge, ne smejo biti cerkveno pokopani (*Rimski obrednik* 1932, 169).

jenja. Zato z upepelitvijo motiv smrti in vstajenja v perspektivi praznega groba, pa tudi sveti krst v luči Kristusove smrti in vstajenja in evharistija kot obhajanje velikonočne skrivnosti naletijo na simbolični ravni na veliko neskladje ali celo nasprotje. Upepelitev je neke vrste končno in sklepno dejanje, neosebno, hitro in manj čustveno kakor pokop, ki je manj končen, manj sklenjen, manj nasilen, milejši in bolj naraven (Douglas 1990, 13–14).

Iz povedanega je razvidno, da ima človeško telo posebno mesto v krščanski misli. Zato so s telesi umrlih vedno ravnali s spoštovanjem, in to zaradi identificiranja z Jezusovim telesom in v upanju na vstajenje.

Pri pokopu telesa je čas smrtnega procesa relativno dolg, ustrezajoč notranjemu dojemanju tistih, ki sočustvujejo s pokojnim. Pri upepelitvi pa je ta čas soočanja s smrtjo zelo kratek. V uri in pol telo postane prah. Tako je upepelitev diametralno nasprotna grobu. Pokop telesa je nekaj naravnega, medtem ko je upepelitev vstop v industrijsko tehnologijo (krematorij).

Danes imamo na ljubljanskem in na mariborskem pokopališču na voljo prostor, ki je namenjen raztrosu pokojnikovega upepeljenega telesa. Ali je to sploh dopustno, nam more odgovoriti v analognem pomenu Zakonik cerkvenega prava (kan. 1184), ki govori o tem, da je treba odreči cerkveni pogreb le tistim, ki so se dali upepeliti iz krščanski veri nasprotnih razlogov, to je: če bi pokojnik zahteval upepelitev, da bi poudaril svojo lastno nevero v posmrtno življenje. Podobno lahko rečemo za raztros. Kdor bi zahteval raztros, da bi poudaril popolno izničenje osebe (duše), temu ni dovoljen cerkveni pogreb. Vprašljiva je tudi želja, biti raztresen po gorah ali v morje, saj je v takšnih primerih posebej poudarjena ljubezen do gora ali morja, to je želja, ostati povezan s tistim, s komer (s čimer) sem bil povezan v tukajšnjem življenju. Pri tem je navadno povsem odmišljeno upanje na življenje z njim, ki je življenje.

Z raztrosom je lahko povezana tudi želja po odpovedi spominu na pokojnika. Pokojnik, ki nima groba, ne »kliče« po spominu, po molitvi in po srečanju ob grobu, ker ga ni. Tako lahko nastopita hitro pozabljanje in nerazmišljanje o posmrtnem življenju. Torej smemo narediti povezavo, da je razpršeni pepel vabilo k razpršenemu spominu.

Reference

- Budal, Martina, in Sanja Verovnik.** 2003. Tudi smrt ima svojo ceno. *Večer*, 13. 8.
- De oratione communi seu fidelium.** 1966. Vatikan: Ed. Libreria Vaticana.
- Di Segni, Riccardo.** 1980. *Regole ebraiche di lutto*, Roma: Carucci – DAC.
- Douglas, Davies.** 1990. *Cremation Today and Tomorrow*. Nottingham: Alcuin/GROW.
- Emeršič, Cecilija.** 2009. Petje in glasba pri evharistiji. *Družina*, št. 58:2.
- Fabijan, Silvester.** 2005. Prenovljen rimski pogrebni obred in osnutek novega slovenskega pogrebnega obrednika. *CSS* 39:178–181.
- Genero, Guido.** 2003. Annuncio e cultura nel rito delle esequie. *Rivista di Pastorale Liturgica*, št. 6:51–56.
- Kongregacija za duhovščino.** 1998. *Navodilo o sodelovanju laikov pri službi duhovnikov*. Cerkevni dokumenti 74. Ljubljana: Družina.
- Krščanski pogreb.** 2006. 3. izd. Ljubljana: Družina.
- Kuzmič, Franc.** 1997. Obredi in običaji med Židi ob smrti. *Stopinje*, 69–72.

- Rimski obrednik.** 1932. Ljubljana: Lavantinski in ljubljanski ordinariat.
- Rižnar, Nataša.** 2006. Maribor potrebuje več manjših pokopališč. *Večer*, 28. 10.
- Slomšek, Anton Martin.** 1840. *Mnemosynon Slavicum: suis quondam auditoribus ac amicis carissimis.* Glanforti: typis et impensis Joannis Leon.
- Slovenska škofovska liturgična komisija.** 1980. *Mali pogrebni obrednik.* Ljubljana: Slovenska škofovska liturgična komisija.
- Slovenski medškofijski liturgični svet.** 1979. *Prošnje za vse potrebe: ob nedeljah in praznikih, nekaterih godovih in priložnostih.* Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Smolik, Marjan.** 1984. Zlati jubilej slovenskega obrednika. Slovenščina v obrednikih IV. *Bogoslovni vestnik* 44:97–114.
- Vibert, Pierre.** 2003. *Celebrare i funerali con persone lontane dalla Chiesa.* Torino: Editrice Elledici.
- Wagner, Karl.** 2001. *Die Feier der Beerdigung.* Freiburg: Herder.
- Zbirka svetih obredov za lavantinsko in ljubljansko škofijo.** 1933. Ljubljana: Lavantinski in ljubljanski ordinariat.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 3, 405-414
 UDK: 27-472:373.3(438)
 Prejeto: 8/2010

Jozef Stala

Lehrpläne und Schulbücher für den Religionsunterricht an den Staatlichen Grundschulen in Polen

Zusammenfassung: Der Religionsunterricht an den staatlichen Grundschulen in Polen setzt sich im Unterschied zu den meisten anderen Ländern der Europäischen Union nicht das Ziel, ausschließlich Wissen über die unterschiedlichen Religionen weiter zu geben. Auch will er nicht nur mit der christlichen Wirklichkeit vertraut machen sondern ausdrücklich erziehen und bilden, denn er dient der Entwicklung von Persönlichkeit und Religiosität des Schülers. Der Autor des vorliegenden Artikels stellt den Religionsunterricht an den staatlichen Grundschulen in Polen vor und nimmt dabei insbesondere auf die Lehrpläne und die Lehrbücher für den Religionsunterricht Bezug. Zunächst werden grundsätzliche Überlegungen zum Religionsunterricht sowie Lehrpläne und Schulbücher für den Religionsunterricht präsentiert. Der letzte Teil befasst sich mit den Lehrbüchern für den Religionsunterricht, die unter der Redaktion von Prof. Elżbieta Osewska und Prof. Józef Stala erschienen sind und ein neuartiges Modell für die Religionserziehung aufzeigen.

Schlüsselwörter: Religionsunterricht, staatliche Schule, Lehrpläne und Schulbücher

Povzetek: **Učni načrti in učbeniki za verski pouk na državnih osnovnih šolah na Poljskem**

Cilj verskega pouka na državnih osnovnih šolah na Poljskem v nasprotju z večino drugih držav EU ni v tem, da bi podajal izključno védenje o različnih verstvih. Tudi noče seznaniti le s krščansko resničnostjo, ampak izrecno vzgajati in izobraževati, kajti služi razvoju učenčeve osebnosti in religioznosti. Avtor članka predstavi verski pouk na državnih osnovnih šolah na Poljskem in se pri tem sklicuje predvsem na učne načrte in učbenike za verski pouk. Najprej so predstavljeni temeljni razmisleki glede verskega pouka ter učni načrti in učbeniki. Zadnji del članka obravnava učbenike za verski pouk, ki sta jih uredila in izdala prof. Elżbieta Osewska in prof. Jozef Stala ter prikazujejo nov model verske vzgoje.

Ključne besede: verski pouk, državne šole, učni načrti in učbeniki

Abstract: **Programmes and Textbooks for Religious Education in State Primary Schools in Poland**

The aim of religious education in state primary schools in Poland is not, like in most countries of the European Union, to exclusively transmit knowledge about various world religions. Nor does it concentrate on Christian reality but on education because it wants to serve the personal and religious development

of the pupils. The author of the present article presents the religious education in state primary schools in Poland with special attention given to the programmes and textbooks for religious education. First the basic foundations of religious education as well as programmes and textbooks are shown. The last part of the article deals with the textbooks for religious education prepared and edited by professors Elzbieta Osewska and Jozef Stala as a new model of religious education.

Key words: religious education, state schools, programmes and textbooks.

In Polen beginnen die Kinder als Siebenjährige ihre schulische Ausbildung in der sechs Jahre umfassenden Grundschule und beschließen diese im Alter von dreizehn Jahren. Ab dem Jahr 2012 wird sich das Alter der Einschulung um ein Jahr nach vorne verschieben, demnach werden von diesem Zeitpunkt an die sechsjährigen Kinder die erste Klasse besuchen, während für die fünfjährigen Kinder die Teilnahme an einer Vorschulerziehung verpflichtend wird. Die schulische Ausbildung umfasst zwei Erziehungs- und Unterrichtsstufen: die Jahrgangsstufen eins bis drei sowie die Jahrgangsstufen vier bis sechs, welche sich in den Grundsätzen von Lehre und Erziehung der Kinder unterscheiden. Deshalb müssen die Lehrpläne und Lehrbücher für den Religionsunterricht im Hinblick auf die Veränderungen der Erziehungsphilosophie ebenfalls umgestaltet werden. Der Religionsunterricht an den staatlichen Schulen Polens ist ein Wahlfach, an dem mehr als 90 Prozent aller Schüler teilnehmen.

Der Religionsunterricht an den staatlichen Schulen Polens will nicht nur mit der christlichen Wirklichkeit vertraut machen, sondern weist ausdrücklich auch Erziehungs- und Bildungsmerkmale auf. Die Ausformung einer christlichen Lebenseinstellung in der Schule ergänzt und vervollständigt die sakramentale und liturgische Katechese, die sich in der Pfarrei vollzieht. Unverzichtbares Element des schulischen Erziehungsprogramms sind daher auch mehrtägige Einkehrtage sowie die Teilnahme der Kinder, Jugendlichen und Lehrer an Gottesdiensten zu Beginn und am Ende des Schuljahres, an Volksfeiertagen und an Patronatsfesten der Schule.

Der vorliegende Artikel will versuchen, den Religionsunterricht an den staatlichen Grundschulen in Polen vorzustellen und dabei besonders auf die Lehrpläne und die Schulbücher für den Religionsunterricht einzugehen. Dabei werden zunächst Grundsätze des Religionsunterrichts sowie Programme und Schulbücher für den Religionsunterricht an den staatlichen Grundschulen aufgezeigt, während im Anschluss daran die unter der Redaktion von Prof. Elzbieta Osewska und Prof. Jozef Stala herausgegebenen Lehrbücher für den Religionsunterricht neue Modelle der Religionserziehung präsentieren.

1. Die Lehrpläne für den Religionsunterricht an der Grundschule in Polen

Während der ersten Phase der schulischen Bildung (vom 7. bis zum 10. Lebensjahr) werden alle Unterrichtsfächer, außer Religion, integrativ von ei-

nem Lehrer unterrichtet und mit Hilfe von Wortgutachten bewertet. Außerhalb dieses Systems findet sich der Religionsunterricht, der mit einer sechsstufigen Notenskala bewertet wird. Dabei muss bedacht werden, dass die Ziele und Inhalte des Religionsunterrichts in dieser Schuletappe der Vorbereitung auf die Erste Heilige Kommunion und den Empfang des Bußsakraments untergeordnet sind. Dies geschieht sowohl im Rahmen des schulischen Religionsunterrichts wie auch in der von der Pfarrei angebotenen Katechese, wo diese Vorbereitung ergänzt und vervollständigt wird. Vo daher konzentriert sich der Religionsunterricht mehr auf die Vermittlung von Bildungsinhalten, die Katechese in der Pfarrei hat dagegen eher die Funktion der Initiation. Das *Direktorium für Katechese der Katholischen Kirche in Polen* aus dem Jahr 2001 (*Dyktorium katechetyczne Kosciola katolickiego w Polsce*) weist darauf hin, dass eben diese Vorbereitung in der Pfarrei geschehen sollte, welcher der Schüler angehört, und nicht in der Pfarrei, zu welcher die Schule zählt (*Dyktorium katechetyczne Kosciola katolickiego w Polsce*, 107). Grundlegende Aussagen über den Religionsunterricht im Rahmen des ersten schulischen Bildungsabschnittes, die sich auch auf die Initiation und auf die Einführung in die Geheimnisse der Eucharistie sowie des Bußsakraments beziehen, sind im *Grundsatzprogramm für die Katechese der Katholischen Kirche in Polen* aus dem Jahr 2001 (*Podstawa programowa katechezy Kosciola katolickiego w Polsce*) (*Podstawa Programowa katechezy Kosciola katolickiego w Polsce*, 22–23; Kostorz 2003, 76–77; Marek 2000, 48–49) niedergeschrieben.

Während der zweiten Etappe ihrer schulischen Bildung durchleben die Schüler bedeutende physische und psychische Veränderungen, welche mit physiologischem, sozialem, emotionalem und kulturellem Wachstum verbunden sind. Diese Entwicklung wird ebenfalls im Religionsunterricht berücksichtigt (*Podstawa Programowa katechezy Kosciola katolickiego w Polsce*, 34–35).

Derzeit stehen übergreifend für das gesamte Land Polen zwei Programme für den Religionsunterricht des ersten und des zweiten schulischen Bildungsabschnittes zur Verfügung: das Programm der Kommission für die Katholische Erziehung der Polnischen Bischofskonferenz und das Programm der Diözese Kielce. In einigen Diözesen werden auch lokale Diözesanprogramme erfolgreich durchgeführt. Die beiden gesamtpolnischen Programme arbeiten in der Regel parallel: Die Schüler, die während der ersten drei Schuljahre an dem einen Programm teilgenommen haben, führen dieses auch in den folgenden drei Jahrgangsstufen weiter.

Das Lehrprogramm der Kommission für die Katholische Erziehung der Polnischen Bischofskonferenz gründet sich für die erste Klasse auf der Liturgie und den Riten der Taufe. Gleichzeitig weist es existenzielle Wesenszüge auf: sakramentale Heiligkeit, Einführung in Zeichen und Symbole in Verbindung mit einem tieferen Verständnis der für die Schüler alltäglichen und zugänglichen Zeichen und Symbole. Die Fortsetzung dieses Lehrplans zeigt in der zweiten Klasse gleichermaßen sakramentale wie auch existenzielle Merkmale. Die Themenbereiche beziehen sich auf die Eucharistie und auf das Bußsakrament. Der Lehrplan des Religionsunterrichts in der dritten Klasse bietet die Einführung in die Geheimnisse der Eucharistie an und knüpft an die Struktur der Heiligen Messe an. Parallel zu den oben angeführten Lehrplaninhalten, welche für die Vermittlung auf Schulebene bestim-

mt sind, sollen die Schüler ihre Freundschaft mit Jesus durch Zusammenkünfte vertiefen, die von Initiation und Liturgie geprägt sind und in derjenigen Pfarrei stattfinden, welcher die Schüler angehören und wo sie die Erste Heilige Kommunion empfangen. In den Jahrgangsstufen vier bis sechs richtet sich das Programm des Religionsunterrichts darauf, die Schüler in die Heilsgeschichte einzuführen. Die Verteilung der Lerninhalte wurde nach einem an der Trinität und der Geschichte orientierten Schlüssel vorgenommen. So umfasst die vierte Klasse Themenbereiche, die mit der göttlichen Offenbarung verbunden sind, von der Schöpfungsgeschichte bis hin zur Vorhersage des Messias. Die Lerninhalte der fünften Klasse beziehen sich auf das Neue Testament (Geburt, Leben, Lehre, Wirken, Tod und Auferstehung Jesu Christi). Dagegen konzentrieren sich die Themenbereiche des Lehrplans auf die Problematik rund um die Entstehung und Entwicklung der Kirche wie auch auf das Leben als Christ (neues Leben im Heiligen Geist, die Wiedergeburt in der Taufe, die Verbundenheit des Volksglaubens und der Volkskultur mit dem christlichen Erbe, die Aufforderung zur Erfüllung der Aufgaben der Kirche, das Umgehen mit Konflikten im christlichen Geist, die Bedeutung des Gebets und der Gaben des Heiligen Geistes im Leben des Christen).

Das Programm der Diözese Kielce (das in Kielce entwickelt wurde) bezieht sich in den ersten drei Jahrgangsstufen auf die Entdeckung der Liebe Gottes zu den Menschen, auf Wege hin zu Gott, auf dessen Erscheinen in Jesus Christus, auf die Feier der Gegenwart Gottes im liturgischen Jahr und darauf, sich im Leben auf Christus und seine Gaben zu stützen. Die Lerninhalte für die erste Klasse konzentrieren sich auf Gott, mit dem die Existenz des Menschen verbunden ist, sowie auf Jesus, der zu den Menschen gekommen ist, den Gehorsam gegen Gott lehrt, der uns an der Freude der Auferstehung teilhaben lässt und mit der Gegenwart seiner Mutter beschenkt. Das Programm wird durch Unterrichtseinheiten ergänzt, die mit dem Erleben des liturgischen Jahres einhergehen. Diese Aufteilung wird in allen Klassen der Grundschule fortgeführt. Der Schwerpunkt des Lehrplans für Religion liegt in der zweiten Klasse in der Vorbereitung auf die Erstkommunion und den Empfang des Bußsakraments. Weitere Teilbereiche beziehen sich auf die existenzielle Situation der Kommunionkinder, die von der Erwartung Jesu bestimmt ist, und umfassen grundsätzliche christologische, sittliche und liturgisch-sakramentale Fragestellungen, besonders im Hinblick auf die Teilnahme an der Heiligen Messe. Der inhaltliche Aufbau der dritten Klasse bezieht sich auf Leben und Wirken Jesu Christi. Im Anschluss daran bestehen die Ziele des Lehrplans für Religion für die Jahrgangsstufen vier bis sechs darin, die Fundamente der christlichen Morallehre kennen zu lernen, die Heilsgeschichte im Lauf des Kirchenjahres bewusst zu erleben, persönliche Vorbilder in Heiligen zu suchen und die christliche Identität zu entdecken. Die Lerninhalte der vierten Klasse konzentrieren sich auf die Liebe Gottes, seine Vorsehung, seinen Bund mit den Menschen, seine Wege, seine Gegenwart und seine Verehrung. In der fünften Klasse wird der Aufbau des liturgischen Jahres vorgestellt: ausgehend von Themen, welche die Schöpfung betreffen, über den Advent, die Weihnachtsfeiertage, die Fastenzeit, das Triduum Sacrum, den österlichen Festkreis bis hin zu den Sonntagen im Jahreskreis, wo sich erkennen lässt, dass die Heilsgeschichte noch heute fort dauert. Dagegen werden in der sechsten Klasse ekklesiale und sakramentale Themenkreise behandelt.

Gesamtpolnische Schulbuchreihen für den Religionsunterricht orientieren sich an einem der beiden vorher besprochenen Programme, die Mehrzahl der Lehrbücher ist nach dem Programm der Kommission für die Katholische Erziehung der Polnischen Bischofskonferenz ausgearbeitet Krakow (Lehrbücher für den Schulunterricht unter der Redaktion von W. Kubik und T. Czarnecka, herausgegeben vom Verlag Wydawnictwo WAM in Krakow – 1. Klasse: *W domu i rodzinie Jezusa*; 2. Klasse: *Bliscy Sercu Jezusa*; 3. Klasse: *Jezusowa wspolnota serc*. Lehrbücher für den Schulunterricht unter der Redaktion von Z. Marek, herausgegeben vom Verlag Wydawnictwo WAM in Krakow – 4. Klasse: *Zaproszeni przez Boga*; 5. Klasse: *Obdarowani przez Boga*; 6. Klasse: *Przemienieni przez Boga*), Lublin (Lehrbücher für den Schulunterricht unter der Redaktion von R. Lis, herausgegeben vom Verlag Gaudium in Lublin – 1. Klasse: *Zaproszeni przez Pana*; 2. Klasse: *W oczekiwaniu na Jezusa*; 3. Klasse: *Radosc spotkania z Jezusem*; 4. Klasse: *Wierni Bogu Ojcu*; 5. Klasse: *Oddani Jezusowi Chrystusowi*; 6. Klasse: *Uswiecenie w Duchu Swietym*), Poznan (Lehrbücher für den Schulunterricht unter der Redaktion von J. Szpet und D. Jackowiak, herausgegeben von der Buchhandlung »sw. Wojciech« in Poznan – 1. Klasse: *W domu Bozym i rodzinie Jezusa*; 2. Klasse: *Bliscy Sercu Jezusa*; 3. Klasse: *Jezusowa wspolnota serc*; 4. Klasse: *Powolani przez Boga Ojca*; 5. Klasse: *Umilowani w Jezusie Chrystusie*; 6. Klasse: *Uswiecenie w Duchu Swietym*), Radom (Lehrbücher für den Schulunterricht unter der Redaktion von S. Labendowicz, herausgegeben vom Diözesanverlag in Sandomierz in Zusammenarbeit mit dem Verlag Ave in Radom – 1. Klasse: *W domu Bozym i rodzinie Jezusa*; 2. Klasse: *Bliscy Sercu Jezusa*; 3. Klasse: *Jezusowa wspolnota serc*; 4. Klasse: *Powolani przez Boga Ojca*; 5. Klasse: *Umilowani w Jezusie Chrystusie*; 6. Klasse VI: *Uswiecenie w Duchu Swietym*) und Tarnow (Lehrbücher für den Schulunterricht unter der Redaktion von E. Osewska und J. Stala, herausgegeben vom Verlag Biblos in Tarnow – 1. Klasse: *Jestesmy rodzina Jezusa*; 2. Klasse: *Jezus nas kocha*; 3. Klasse: *Jezus przychodzi do nas we Mszy Swietej*; 4. Klasse: *Bog mnie wola*; 5. Klasse: *Bog mnie kocha*; 6. Klasse: *Bog mnie przemienia*), lediglich eine nach dem Programm der Diözese Kielce (Lehrbücher für den Schulunterricht herausgegeben vom Verlag Jednosc in Kielce – 1. Klasse: *Bog naszym Ojcem*; 2. Klasse: *Jezus jest z nami*; 3. Klasse: *Wzrastamy w przyjazni z Jezusem*; 4. Klasse: *Sluchamy Boga*; 5. Klasse: *Wielbimy Boga*; 6. Klasse: *Z Jezusem idziemy do Boga*). Komplettpakete für den Religionsunterricht enthalten: das Lehrbuch für den Schüler, ein Übungsheft und methodische Anleitungen. Einige Editionen ergänzen dies noch durch einen Arbeitskoffer, der Kopiervorlagen für die Stunden enthält, die an die Schüler verteilt werden, oder auch CDs für den Computer mit zusätzlichen Texten.

2. Die Schulbuchreihe für den Religionsunterricht aus Tarnow

Die neueste Version von Schulbüchern für den Religionsunterricht in der Grundschule, die in besonderer Weise die Entwicklung der Grundschüler im religiösen Bereich unter den neuartigen gesellschaftlich-religiösen Rahmenbedingungen in Polen (Potocki 2007, 11–100) berücksichtigt, wurde unter der Redaktion

von Prof. Elzbieta Osewska und Prof. Jozef Stala herausgegeben. Mit der Erkenntnis, dass der gegenwärtig vorherrschende religiöse Pluralismus und moralische Relativismus in bedeutendem Umfang eine richtiggehende religiöse Entwicklung bei Kindern und Jugendlichen erheblich erschwert, bemühen sich die Herausgeber darum, die religiöse Wirklichkeit als überaus interessant und faszinierend darzustellen (Mastalski 2007).

Der erste Teil der Schulbuchreihe trägt den Titel *Das Geschenk Jesu (Dar Jezusa)*:

- Erste Klasse: *Wir sind die Familie Jesu (Jestesmy rodzina Jezusa)*, Hrsg. E. Osewska, J. Stala, Tarnow 2008;
- Zweite Klasse: *Jesus liebt uns (Jezus nas kocha)*, Hrsg. E. Osewska, J. Stala, Tarnow 2009;
- Dritte Klasse: *Jesus kommt zu uns in der Heiligen Messe (Jezus przychodzi do nas we Mszy Swietej)*, Tarnow 2010.

Der zweite Teil trägt den Titel *Das Geschenk der Begegnung mit Gott (Dar spotkania Boga)*:

- Vierte Klasse: *Gott ruft mich (Bog mnie wola)*, Hrsg. E. Osewska, J. Stala, Tarnow 2007;
- Fünfte Klasse: *Gott liebt mich (Bog mnie kocha)*, Hrsg. E. Osewska, J. Stala, Tarnow 2008;
- Sechste Klasse: *Gott verwandelt mich (Bog mnie przemienia)*, Hrsg. E. Osewska, J. Stala, Tarnow 2009.

Die Herausgeber und Autoren der Gesamtpakete für den Religionsunterricht an der Grundschule halten sich an den Grundsatz der Treue zu Gott und zu den Menschen. Dabei wird die Treue zu Gott in den Unterrichtseinheiten durch deren trinitäre und christologische Wesenszüge ausgedrückt. Die Herausgeber und Autoren zeigen Gott, der die Liebe ist sowohl im Schöpfungsakt wie auch in der Fürsorge für sein auserwähltes Volk, das Erlösungswerk und die Heiligung des Menschen. Folglich unterstreichen sie das Geheimnis des Dreieinigen Gottes, der alles geschaffen, erlöst und geheiligt hat. Sie betonen weiter, dass Jesus Christus das Wort Gottes verbreitet, gleichzeitig aber selbst das Wort Gottes ist, dass er im Zentrum des Heilsgeheimnisses steht, in welchem dem Menschen die Möglichkeit angeboten worden ist, die Quellen der Offenbarung zu erkennen und zu interpretieren (Jesus ist das lebendige Zeugnis der Gegenwart Gottes in der Geschichte des Menschen). Es werden Wege aufgezeigt, unmittelbar mit Gott Kontakt aufzunehmen, der von großer Bedeutung bei der Suche nach Sinn und Ziel des Lebens ist, neuartige Glaubenserfahrungen zu sammeln und eine Basis für die Herausbildung bestimmter Verhaltensweisen, Einstellungen und Normen für das Handeln zu entdecken. Mit diesen grundsätzlichen Überlegungen verbindet sich der Glaube eng mit dem Prozess der Erziehung zum Glauben und der Erziehung im Glauben sowie mit der Ausbildung einer gereiften christlichen Lebenseinstellung. Wenn der Grundschüler den Ruf Gottes hört und seine Liebe entdeckt, antwortet er nicht nur mit der Vertiefung seines Wissens, sondern damit, dass der Gott liebt

und im täglichen Leben Zeugnis für seinen Glauben ablegt. Die Treue dem Menschen gegenüber besteht dagegen nach der Intention der Herausgeber und Autoren nicht allein darin, auf alle Phasen der persönlichen und religiösen Entwicklung des Schülers Bezug zu nehmen, sondern den sich verändernden gesellschaftlich-religiösen Kontext ebenfalls zu beachten, in dem der Schüler aufwächst und der gleichermaßen auf dessen Mentalität und Grundhaltungen einwirkt. Im Hinblick auf die Gefährdungen und Herausforderungen der Gegenwart bemühen sich die Herausgeber und Autoren darum, die Ziele so zu formulieren und die Inhalte, Methoden und didaktischen Mittel so auszuwählen, dass sie das Interesse des Schülers wecken, ihm helfen, Antworten auf die fundamentalen Fragen zu finden, und ihm richtungsweisende Wege bei der eigenen Suche aufzeigen. Besonders im Lehrbuch für den Schüler finden dessen mentale Veränderungen Berücksichtigung, denn dort werden zusätzliche Literatur und Internetadressen angeboten, welche die weiterführende Suche erleichtern. Damit wird dem Schüler kein abgeschlossener Lehrinhalt aufgedrängt, vielmehr wird er zum passionierten Weiterlernen angeregt. Die Herausgeber und Autoren bedenken auch, dass der Wissenserwerb des Schülers eher mit Hilfe grafischer Sinnbilder (Icons) erfolgt, darum wird die Information nicht nur in Form von Textbeiträgen sondern ebenso durch sachkundig ausgewählte Illustrationen und Bilder dargeboten.

Darüber hinaus wurde dem Grundsatz von der Treue dem Menschen gegenüber bereits während der Vorbereitung der gesamten Lehrpakete Rechnung getragen. Sie sind nicht nur als theoretische Ausarbeitungen entstanden, denn nach ihrer Vorbereitung wurden sie für einige Monate hindurch, dann auch während des Schuljahres, von Schülern in verschiedenen Regionen Polens (in der Schule, als innovatives Material) »getestet«, nachgeprüft und verifiziert. Eine Vielzahl an interessanten Gesichtspunkten ergaben sich auch aus Gesprächen mit Kindern, die das Material gesichtet und unmittelbar ihre Bewertung abgaben, was interessant sei, was nicht klar, nicht verständlich oder etwas zu schwierig ist dargestellt sei. Gleichzeitig wurden die oben angeführten Pakete den unterschiedlichsten Konsultanten und Rezensenten vorgelegt – Personen aus verschiedenen Bereichen: von Professoren, Konsultanten, Methodikern, Religionslehrern und Praktikern bis hin zu Kindern und Eltern, was schließlich eine letztendliche Verifikation und Vorbereitung der oben angeführten Gesamtpakete ermöglichte.

Ein grundlegendes Ziel des Religionsunterrichts in der Grundschule besteht darin, den Schüler zu einer authentischen Begegnung mit Jesus Christus hinzuführen, der in seiner Kirche lebt und wirkt, wie auch ihn für den Heiligen Geist zu öffnen, der die gesamte Kirche und jedes ihrer Mitglieder bestärkt und verwandelt. Gleichzeitig sind die spezifischen Merkmale der physischen, psychischen und religiösen Entwicklung beim Schüler zu berücksichtigen. Jedes Modul besitzt daher übergeordnete Leitziele (zur Bestimmung der Richtung des Bildungs-, Erziehungs- und Einweihungsprozesses), die in den einzelnen methodischen Unterrichtseinheiten präzisiert wurden. Festgelegt wurden ebenfalls die Anforderungen auf grundlegendem wie auch auf gehobenem Niveau, was es den Religionslehrern erleichtert, ein objektives Bewertungssystem und spezifische Mittel zur Lernzielüberprüfung zu schaffen. Ausführlich bestimmte Anforderungen an die besprochenen Gesamtlehrpakete bestehen im Grundsatz der Einschätzung des Schülers,

was bereits dem grundlegenden Anspruch des neuen Programms »Podstawa programowa wychowania przedszkolnego i ksztalcenia ogolnego« entspricht und diesem nicht etwa »vorausleitet«, wie auch der entstehenden Novelisierung des Programms »Podstawa programowa katechezy Kosciola katolickiego w Polsce« sowie dem Lehrplan »Program nauczania religii« (*Verfügung des Staatlichen Bildungsministeriums* 2008, 198–546). Die Vorbereitung umfasst Testvorlagen für die Schüler der ersten bis zu sechsten Klasse und einen didaktischen Plan für den Bereich der Jahrgangsstufen eins bis sechs der Grundschule.

Das Gesamtlehrpaket für die Jahrgangsstufen eins bis sechs (Lehrbuch für den Schüler, Übungsheft für den Schüler, methodische Anleitungen, Koffer mit didaktischen Hilfsmitteln) wurde entsprechend dem Lehrprogramm der Kommission für die Katholische Erziehung der Polnischen Bischofskonferenz ausgearbeitet.

E. Osewska und J. Stala beziehen sich auf die bedeutende Rolle der Erfahrung im Prozess der Entwicklung des christlichen Glaubens. Erfahrungen, die im täglichen Leben des Kindes eingebettet sind und im Familienkreis (Stala 2004; Osewska, Stala 2003; Osewska, Stala 2002; Stala, Osewska 2000; Stala 1998) oder in der Klassengemeinschaft interpretiert werden, führen es zur Gebetsbegegnung mit Gott sowie zur Teilnahme an der Heiligen Messe hin. Auf diese Art und Weise kann sich im Kind allmählich das Gefühl für die Allgegenwart Gottes herausbilden, für die Erklärung aller Erlebnisse im Licht des Glaubens und der dauerhaften Beziehung mit Gott (Osewska 2002, 2; 16–29; 39–42; 66; 72–73).

Um dem Religionslehrer Hilfestellung zu leisten, haben die Herausgeber eine methodische Anleitung vorbereitet, die das Szenarium von Religionsstunden umfassen. Jedes Element einer Unterrichtseinheit wurde so ausgearbeitet, dass der Religionslehrer es im Hinblick auf seine eigenen Möglichkeiten und die seiner Schüler unter Berücksichtigung der didaktischen Basis modifizieren kann. Nach den Grundsätzen der Erziehung in Polen ist jede methodische Einheit auf 45 Minuten ausgerichtet und enthält in der Regel folgende Teile: Hinführung, Aktivierung, Reflexion, Realisierung und Abschluss. Die Struktur der methodischen Einheit ist von E. Osewska und J. Stala als Autoren konzipiert.

Entsprechend der Bedürfnisse des Schülers in der gegenwärtigen Zeit und im Hinblick auf seine entwicklungsbedingten Möglichkeiten bereiteten die Herausgeber ein Lehrbuch vor, in dem sich jede Unterrichtseinheit auf zwei nebeneinander liegenden Seiten befindet und Folgendes umfasst: Thema, Bibeltext, Schlüsselwörter, Worte von Menschen, die Gott geliebt haben, Reflexion und Zelebration, aber auch eine existenzielle Situation, etwas Spannendes sowie Lesevorschläge und Internetadressen. Im Hinblick auf die Bedeutung von literarischen Texten, Beispielen und Zeugnissen haben die Herausgeber und Autoren nicht nur in der methodischen Anleitung sondern auch im Schülerbuch eine reichhaltige Bibliographie und anspruchsvolle Texte angefügt: Worte des Papstes, von Heiligen und Seligen, Verweise auf bedeutende Publikationen und Internetseiten. Auf diese Weise eröffnet sich dem Schüler der Zugriff auf eine umfassende Bibliothek. Im Vergleich mit früheren Gesamtlehrpaketen betonen Religionslehrer und Eltern, dass die wissbegierigen Schüler besonders die Internetseiten schnell nachprüften und damit den Weg zu weiteren Texten und Quellen fanden. Jedes einzelne Ele-

ment ist mit einem entsprechenden »Icon« gekennzeichnet, diese werden im Lehrbuch für den Schüler erläutert. Dem Kind begegnen zwei Hauptfiguren: Zuzia und Piotrek. Das Schülerbuch erlaubt es, dieses in doppelter Hinsicht einzusetzen: im Verlauf des Religionsunterrichts in der Schule und während der selbstständigen Arbeit zu Hause. Das Gesamtlehrpaket gibt Informationen weiter, die sich wechselseitig mit den Lerninhalten aus anderen Fächern wie Polnische Sprache, Geschichte und Erdkunde ergänzen. In Übereinstimmung mit den Bedürfnissen vervollständigt der Religionsunterricht das Wissen der Schüler, welches in den anderen Fächern nicht vermittelt wird, z. B. gibt er die biblischen Bezeichnungen des Vaterlandes Jesu weiter, bezieht sich auf das Alltagsleben in einem palästinensischen Dorf zur Zeit Jesu, erläutert den Aufbau eines palästinensischen Hauses oder ergänzt die historisch belegten Zeugnisse über das Leben Jesu. Er lässt den Schüler ebenfalls andere als die gewöhnlich Sichtweise der gegebenen Wirklichkeit entdecken: In den Schulbüchern erscheint z. B. häufig das Gemälde »Das letzte Abendmahl« von Leonardo da Vinci, das Jesus zusammen mit den Aposteln am Tisch sitzend zeigt. Im Schülerbuch für die 5. Klasse (S. 87) ist jedoch eine Darstellung von Jesus und den Aposteln während des Letzten Abendmahls in halbbliegender Position abgedruckt, die den historischen und biblischen Gegebenheiten entspricht. Über die Art und Weise der Arbeit mit dem Schülerbuch entscheidet der Religionslehrer. Am Ende des Schülerbuchs befinden sich die Lieder und Gesänge, die in den Katechesen vorkommen, sowie der Katechismus. Die angebotenen Lieder sind Vorschläge, die in den Szenarien vorkommen, der Religionslehrer kann aber oder soll sogar auch andere Lieder und Gesänge verwenden. Dagegen sind die Inhalte des Katechismus weder als verpflichtendes Material zu behandeln, das aus dem Gedächtnis zu beherrschen ist, noch als »Aufgaben« für die Schüler der ersten bis zur sechsten Klasse, vielmehr stellen sie eine Hilfe zur Erinnerung und zur Wiederholung dar.

Als neuer, interessanter und noch nie da gewesener Vorschlag wurde das *Übungsheft für den Schüler* durch drei für gewöhnlich separat geführte Teile ergänzt: ein Übungsteil für die selbstständige Arbeit (für die Aufzeichnung von Notizen), ein Arbeitsheft sowie Karten für die Selbsteinschätzung, die mit dem Erleben des Kirchenjahres in Verbindung stehen. So muss der Schüler nur ein einziges Heft führen.

3. Schluss

Die Erstellung und Ausarbeitung von Lehrbüchern für den Schulunterricht gehört zu den anspruchsvollsten, verantwortungsträchtigsten aber auch kompliziertesten Vorhaben sowohl der Autoren als auch der Herausgeber. Es scheint, dass im Kontext mit einem derartig hoch gesteckten Anspruch ein Autor allein nicht im Stande ist, eine komplette Serie von Unterrichtspaketen zu erstellen. Dazu sind vielmehr Teams von Autoren und Mitarbeitern vonnöten (darunter Fachleute, die sich mit der Erziehung und Bildung in Theorie und Praxis beschäftigen und aus verschiedenen Landesteilen und Lebensumfeldern kommen), die von Herausgebern mit einer klaren Konzeption und Vision vom Ganzen angeleitet werden.

Referenzen

- Direktorium für Katechese der Katholischen Kirche in Polen** [Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce]. 2001. Krakow: WAM.
- Grundsatzprogramm für die Katechese der Katholischen Kirche in Polen** [Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce]. 2001. Krakow: WAM.
- Kostorz, Jerzy**. 2003. Katecheza dzieci w młodszym i średnim wieku szkolnym. In: Jozef Stala, Hrsg. *Katechetyka szczegółowa*. Tarnow: Biblos.
- Marek, Zbigniew, Hrsg**. 2000. *Bog w przedszkolu i szkole*. Krakow: WAM.
- Mastalski, Janusz**. 2007. *Samotność globalnego nastolatka*. Krakow: PAT.
- Osewska, Elzbieta**. 2002. *Katecheza dzieci w wieku przedszkolnym*. Lomza: Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli.
- Osewska, Elzbieta, und Jozef Stala, Hrsg**. 2002. *Drogi katechezy rodzinnej*. Poznan: Sw. Wojciech.
- . 2003. *W kierunku katechezy rodzinnej*. Kielce: Jedność.
- Potocki, Andrzej**. 2007. *Wychowanie religijne w polskich przemianach. Studium socjologiczno-pastoralne*. Warszawa: UKSW.
- Stala, Jozef**. 2004. *Katecheza o małżeństwie i rodzinie w Polsce po Soborze Watykańskim II. Próba oceny*. Tarnow: Biblos.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 3, 415-429
 UDK: 159.942:615.851
 Prejeto: 7/2010

Tatjana Rožič, Matej Torkar, Tomaž Erčar, Katarina Kompan Erčar
**Kako sva se spoznala:
 dinamika sramu in ranljivosti v partnerskih odnosih
 in terapevtski potencial vpogleda
 v vzajemno afektivno dinamiko**

Povzetek: Članek obravnava dinamiko sramu in ranljivosti v intimnih odnosih ter prikazuje rezultate pilotske študije, katere namen je bil raziskati, kako pari pripovedujejo o dogodkih, povezanih z obdobjem, ko sta se spoznala. Študija opisuje devet vidikov deset-minutnega pogovora med enajstimi heteroseksualnimi pari: dogodek, afekt in doživljanje sebe, verbalizacija, odziv, aktualnost, izražanje ranljivosti, izogibanje sramu, uvid in uporabnost za terapijo. Poročanje o dogodkih skupne zgodovine je v konfliktnih zakonih pod močnim vplivom tega, kako zakonca ravnata drug z drugim v njunem sedanjem odnosu. Opisani dogodki kažejo presenetljivo afektivno podobnost s trenutnimi problemi para in s simptomi, zaradi katerih partnerja iščeta pomoč. Vpogled v nezmožnost para, da bi vzpostavil minimalni nivo zaupanja, varne navezanosti in vzajemnega sprejemanja v prvih fazah razvoja njunega odnosa, kakor tudi v poročanju o tem dogodku, nudi prostor za terapevtsko delo, ki bo usmerjeno v odkrivanje podobe o sebi in drugih ter občutja sramu, ki kažejo na medgeneracijske korenine njunega sedanjega konflikta.

Ključne besede: sram, navezanost, afektivna vzajemnost, ranljivost, terapija

Abstract: **How We Met: Dynamics of Shame and Vulnerability in Intimate Relationships and Therapeutic Potential of Insight into Mutual Affective Dynamics**

This article focuses on the dynamics of shame and vulnerability in intimate relationships and presents the results of a pilot study designed to explore how couples report the events related to the time when they met. The study describes nine aspects of ten-minute discussions by 11 heterosexual couples: event, affect and view of self, verbalization, response, topicality, expression of vulnerability, avoidance of shame, insight, and usefulness for therapy. In turbulent marriages, the accounts of this moment of their joint history are not only affected by how spouses treat each other in their present relationship, but the events described show a striking affective similarity to the current problems of the couple and to the symptoms that made them seek help. The insight into the couple's inability to establish a minimum level of trust, secure bonding, and mutual acceptance in the early phases of the development of their relationship and in the reporting of the event provides a space for therapeutic work to

access feelings of shame and working models of self and others that have intergenerational roots.

Key words: shame, attachment, affective mutuality, vulnerability, therapy

»Tri reči so mi pri srcu, ki so lepe pred Gospodom in pred ljudmi: bratska slo-
ga, ljubezen do bližnjega pa mož in žena, ki se razumeta« (Sir 25,1)

Neposrednost in jasnost tega stavka, ki brez zadržkov razkriva temeljno resnico človeške narave (*mož in žena, ki se razumeta*), se zdi šokantna. V dejanskih odnosih je ta resnica pogosto skrita, včasih napačno prikazana kot prilagajanje in izogibanje prepirom in se prav zato zdi v svoji čisti obliki skoraj nedosegljiva. Lahko bi rekli, da je ta stavek napisan iz čistosti, kot jo premore otrok, ki je še tako nedolžen, da lahko govori brez ozirav in vpljudnostnih ovinkov, z eno besedo, brez sramu. Tukaj zaslutimo preprostost, lepoto in trdnost zakona, ko se utemelji na ovrednotenem in reguliranem sramu ter doseže čustveno nedolžnost (iskrenost in zaupanje) in ranljivost, kakršna nas prešine v trenutkih zaljubljenosti. V našem prispevku bomo odprli temo sramu in vprašanje varne navezanosti med možem in ženo z vidika terapevtske prakse ter skušali pokazati globino in razdiralnost neprečiščenih medgeneracijskih vezi, ki zakrijejo in popačijo dostop najprej do sramu kot temelja čistosti in kasneje do iskrenosti in ranljivosti, ki omogoči razvoj odnosa. Zavedamo se, da je vprašanje zakonske ljubezni tema, ki presega človeško razumevanje, zato pa je vsak uvid v dele te skrivnosti še kako dragocen in nam omogoča raziskovati in odkrivati naklonjenost Boga človeku in njegovi naravi.

1. Sram, ki ločuje in povezuje

Sram igra ključno vlogo v socialnem razvoju posameznika ter njegovega doživljanja sebe. Definiran je kot medosebno čustvo ali čustvo navezanosti, ki se pojavi takrat, ko je odnos med materjo in otrokom oz. skrbnikom in otrokom bolj ali manj prekinjen in med njima ni več čustvene uglašenosti (Nathanson 1987, 1992; Kaufman 1985, 1989; Schore 1994, 1998). Pojav občutka za sram v drugem letu otrokove starosti priča o otrokovem zavedanju sebe in lastne iniciative. Toda občutje sramu ne sodeluje le pri oblikovanju podobe o sebi, ampak zaokroži in ponotranji ključne čustvene odzive otroka (strah, jeza in žalost) na njegovo okolje, kakor tudi odzive okolja na otroka v obdobju navezovanja med 8. in 15. mesecem. Gilbert, Allan in Goss (1996) so ugotovili, da so individualne razlike v občutljivosti za sram tesno povezane s posameznikovimi izkušnjami sprejetosti oz. nesprejetosti s strani staršev, z izkušnjami regulacije sramu v odnosih med starši in otroci ter v odnosu med staršema. Med take izkušnje štejemo: fizično ali/in čustveno zapuščenost oz. zavrženost, oblike ne-varne navezanosti, zlorabo in druge oblike travmatiziranosti, odkrito sramotenje ali izmikanje sramu in drugim čustvom, življenje v družinskem okolju, ki generira sram, doživljanje cikličnega besa, pretirana kontrola ter postaršenje (Mills 2005).

V strokovno poljudni literaturi so izkušnje osramočenosti v izvorni družini poimenovane z izrazom »strupeni sram« (*toxic shame*), s čimer je poudarjena patogene plat v otroški dobi ponotranjenega sramu, ki povzroči, da se posameznik umakne pred temi občutji ter začne skrivati svoja prava občutja in doživljanje (Bradshaw 1988). Patološki sram je prevladujoče in globalno občutje, da »nisem v redu, da je z mano nekaj narobe, da sem nevreden, pomanjkljiv ter nesprejemljiv za druge«. Občutljivost za sram postane patološka takrat, kadar se otrokove izkušnje družinskih odnosov ter socialnih situacij trdno povežejo z negativnim doživljanjem sebe, zaradi česar se posameznik ne skriva samo pred drugimi, ampak tudi pred svojimi lastnimi občutji in mislimi (Hennighausen in Lyons-Ruth 2005). Oseba, ki ima pretiran občutek sramu, je neprestano na preži, saj se za vsako ceno želi izogniti situacijam, ko bi bila spet nečesa kriva in ko bi se ji ponovno prebudila boleča občutja lastne nevrednosti ter napačnosti. Z izmikanjem sramu taka oseba nehote ustvarja podlago za lažno doživljanje sebe in drugih, ki vodi k odcepitvi lastnih spominov, izkušenj in občutij ter samo-izolaciji (Robins, Tracy in Shaver 2001).

V odraslih intimnih odnosih igra sram ključno vlogo v procesu vzpostavljanja čustvene bližine in intime (Retzinger 1991). Partnerja, ki ne moreta zadovoljiti svojih potreb po bližini in navezanosti, čutita globoko nezadovoljstvo in bes. Hkrati jima sram preprečuje, da bi o teh potrebah spregovorila in razkrila svojo ranljivost. Namesto da bi izrazila svojo bolečino, izražata jezo; namesto da bi spregovorila o razočaranju, se umakneta (Johnson in Best 2003, 170). Po neuspešnih poskusih, da bi dosegla uresničenje svojih potreb po bližini in sprejetosti, se partnerja običajno zapleteta v začarani krog obtoževanja, čustvene reaktivnosti in umikanja (Kobak, Ruckdeschel in Hazan 1994). Ta krog vzdržuje samega sebe in vodi v trajno stanje konfliktnosti: ker nezadovoljene in neprepoznane potrebe sprožajo napetost, bes in nezadovoljstvo, s tem preprečujejo samo-razkrivanje in odkrito govorjenje o potrebah ter stiskah, kar spet vzdržuje stanje ne-varne navezanosti, nemoči in frustracije. Ker občutek sramu partnerja tudi močno ogroža, uporabljata vse dostopne vire, da to čustvo odrivata stran oz. potisneta iz zavesti. »Raje umrem, kot da bi bil pred tabo spet tako nemočen in ranljiv«, ali »Raje ranim tebe, kot da bi še enkrat doživel to ranljivost«, so izjave, ki ponazarjajo izmikanje sramu in ranljivosti v teh odnosih. Za preseganje take blokade bi partnerja morala tolerirati občutja sramu znotraj sebe ter v drugem, kar pa pomeni, da bi se morala razkriti v svoji ranljivosti in spregovoriti o svojih temeljnih potrebah po ljubezni in sprejetosti (Middleberg 2001).

2. Dvojni pomen zaljubljenosti

Raziskave parov v dolgotrajnih odnosih kažejo, da prava intimnost poleg želje po fizični bližini predpostavlja trajno sposobnost in pripravljenost razkriti svoja občutja, misli, potrebe in želje ter sposobnost iskati pomoč ter čustveno oporo pri partnerju (Collins in Freeney 2004). Intimnost predpostavlja tudi stalno pripravljenost iskati in sprejemati odziv partnerja ter se čustveno odzivati na partnerja (Laurenceau, Barrett in Pietromonaco 1998). Pari bližino oz. intimnost doživijo ali

vzpostavijo prvič v času zaljubljenosti. Zbližanje v zaljubljenosti in fizična privlačnost učinkujeta tako, da se partnerja drug drugemu odpreta, zavržeta obrambne in izogibajoče strategije ter sprejmeta izziv življenja v dvoje, kar pomeni, da sta pripravljena sprejeti čustvene reakcije drugega kot del lastnega čustvenega življenja. Stapljanje z ljubljeno osebo v zaljubljenosti vodi k takojšnji odpravi vseh pomanjkljivosti, ki jih je posameznik doživljal o sebi pred tem: zdaj se dojema kot ljubljen in ne več osramočen in ranljiv, sposoben se je empatično živeti v drugega, kar mu daje povečan občutek lastne učinkovitosti, iniciativnosti in samospoštovanja (Aron, Paris in Aron 1995).

Kljub pripravljenosti na samo-razkrivanje in iskanje bližine v obdobju zaljubljenosti večina parov ni pripravljena na trajni proces vključevanja partnerja v svoj čustveni svet, ki predpostavlja dolgotrajni proces iskanja stika z lastnimi čutenji in ubesedenja teh čutenj v odnosu, trajno prizadevanje za čustveni stik in komunikacijo s partnerjem, trajno prizadevanje za zvestobo. V zvezi s tem so Pietromonaco, Greenwood in Barrett (2004) ugotovile, da je sposobnost toleriranja sramu in sposobnost verbalizacije sramotnih občutij zanesljiv garant medosebne varnosti in pokazatelj čustvene bližine in varne navezanosti. V nasprotnem primeru se v odnos prikradejo občutja prevaranosti, izdanosti in razočaranja. Nekoč srečna skupna zgodba para je zdaj razvrednotena in videna kot velika napaka, past ali prevara. Raziskava, ki so jo opravili Gottman, Coan, Carrère in Swanson (1998) je pokazala, da pari, ki imajo največ težav v odnosu, niso še nikoli uspeli vzpostaviti ustrezne stopnje zaupanja, spoštovanja, prijateljstva in odkritosti, ki bi partnerjema nudila možnost varne odrasle navezanosti. Ta nezmožnost je za partnerski odnos lahko pogubna.

Iz tega sledi, da zaljubljenost in dogodki povezani z njo kažejo, do kakšne mere sta se partnerja v teh ključnih trenutkih vzpostavljanja bližine lahko prepustila drug drugemu, zgradila prijateljstvo in spoštovanje, si zaupala ter se povezala v iskrenosti in izražanju ranljivosti (Frei in Shaver 2002). Pokažejo pa tudi, v kakšni meri je bila že v zaljubljenosti odprta »rana ne-varne navezanosti« (Johnson, Mäkinen in Millikin 2001), se pravi, v kolikšni meri je bila zaljubljenost zgolj polje, na katerem so se odigrale drame izdajstva, obtoževanja ali sramote, za katere domnevamo, da ne izhajajo iz njunega odnosa, ampak so bile značilne za njuni domači družini (Crawley in Grant 2005, 87). Te strategije ne-varnega navezovanja lahko zdaj prek konflikta postanejo stalnica njunega odnosa.

Dogodki ali trenutki, ko se par spozna, sreča ali zaljubi, imajo torej vedno dvojni pomen: na eni strani pričajo o neizgovorjeni obljubi, ki si jo dajeta partnerja, da bosta drug drugemu izpolnila potrebo po ljubezni in trajni varnosti, na drugi strani pa govorijo o grožnji, da ta potreba morda ne bo nikoli uresničena ter se bo v odnosu potrebno ves čas boriti zase (Green, Campbell in Davis 2007). Če ta dvojnost v razvoju partnerskega odnosa ni odpravljena, ampak se v odnosu bolj in bolj uresničujejo negativne plati obljube, lahko domnevamo, da bo dogodek zbližanja v zaljubljenosti za partnerja dobil travmatično razsežnost, kolikor ju bo spominjal na to, kako daleč sta od tega, da bi drug drugemu nudila varno zavetje in izpolnitev obljube. Postal bo prava rana navezanosti, kakor jo pojmuje Johnson (2004), pri čemer bo ta rana še poglobljena s trajno konfliktnim stanjem njunega odnosa

ali morebitnimi novimi dogodki, v katerih se bo ponovila travmatizirajoča čustvena vsebina prvega dogodka, npr. zunajzakonsko razmerje, fizično nasilje, manipulacija, izdajstvo ali prevara (Sprecher 1999).

3. Raziskovanje afektivne vzajemnosti v terapiji parov

Raziskovalci domnevajo, da nefunkcionalni pari v intimnih odnosih razvijejo neka-
rško skupno negativno identiteto, ki je rezultat individualne osramočenosti in stalne medosebne dinamike sramu (Balcom, Lee in Tager 1995). Značilnosti partnerske dinamike, ki temelji na sramu, so: zlitje, netolerantnost do razlik in različnosti, odsotnost separacije oz. diferenciacije, stalno pripisovanje krivde partnerju, nenehni nikoli dokončani spori in konflikti, boj za čustveno preživetje, stalno pripisovanje slabih ali sovražnih namenov partnerju, globalno nezaupanje ter bolj ali manj manipulativno popačeno prikazovanje preteklih dogodkov (Rhodewalt in Eddings 2002). Temeljni cilj terapije parov, katerih dinamika je zaznamovana z naštetimi značilnostmi, je zato usmerjanje partnerjev v stik z lastnim odcepljenim sramom in ranljivostjo s pomočjo ubesedenja afektov, ki zaznamujejo odnos, a jih nobeden od partnerjev ne zmore prepoznati in »vzeti nase« oz. jih vključiti v svoje doživljanje (Pinsof 1995).

Ta naloga je izjemno težka, saj partnerja poleg tega, da ščitita sebe pred občutki sramu in ranljivosti, ščitita tudi drug drugega. Na terapiji taki pari ponovno ustvarijo atmosfero sovražnosti, reaktivnosti in odprtega konflikta, s čimer terapevtu preprečijo uvid v medgeneracijske vire lastne osramočenosti in ranljivosti ter negativnega pogleda na druge (Johnson in Greenberg 1995). Lahko se zgodi, da tudi terapevt začne paziti, da ne bi partnerja še bolj osramotil ali da ne bi sam naredil česa sramotnega (Middleberg 2001). Taka situacija ni nenavadna, saj domnevamo, da partnerja praviloma prihajata iz družin, kjer je bila čustvena diferenciacija med starši in otroki onemogočena in je bilo breme reguliranja sramu preloženo na otroke. Z drugimi besedami to pomeni, da je bila zanj v njunih izvornih družinah obramba staršev pred doživljanjem in izražanjem sramu edina možnost, da si izborita varen prostor pripadnosti in ljubljenosti, zato tako ravnata tudi v svojem sedanjem odnosu, ko ščitita drug drugega pred občutjem sramu, izpostavljenosti in ranljivosti. Raziskava Gottmana (1994) je pokazala, da pari svoj medosebni konflikt povezujejo zgolj z značilnostmi partnerja, ne pa tudi s tem, kako sta se spoznala, kako sta odšla od doma, kakšno je bilo njuno takratno doživljanje sebe, ali kaj se je takrat dogajalo v njunih izvornih družinah. Prav zato menimo, da lahko terapevti z vpogledom v dogodek, ko sta se partnerja spoznala, fokus dojemanja njunega odnosa premestijo na trajne in medgeneracijske vidike njunega odnosa ter tako izluščijo potencial, ki ga ima njun sedanji konflikt za vsakega od njiju posebej, ne glede na reaktivno dinamiko njunega medosebnega konflikta. Na primer: spoznanje, da je bil eden od partnerjev depresiven ali na robu depresivnosti, preden je spoznal drugega, kar pomeni, da ni bil depresiven samo v času zaljubljenosti ali v prvem letu po poroki, lahko vodi terapevta k odkrivanju virov depresije, ki se je začela že v izvorni družini ali ob odhodu iz nje, vsekakor pa preden je stopil v zvezo z drugim partnerjem. Tako spoznanje lahko nadalje poudari potencial njunega odnosa, kolikor je ta odnos pripomogel k temu, da je depresivnost prišla na plan, se zaostрила

in ju privedla do iskanja pomoči. Podobno kažejo raziskave, oprte na teorijo navezanosti v odraslih intimnih odnosih, ki trdijo, da je za rešitev partnerskega konflikta v terapiji nujno ubesediti vzajemno afektivno dinamiko navezanosti, ki je partnerja pripeljala v odnos in ki se v konfliktu zaostri do te mere, da je ni mogoče več zanikati in s tem nakaže tudi možnost razrešitve (Dankoski 2001).

Shematično bi terapevtske korake lahko razvrstili takole:

- a) prepoznanje potrebe po varnosti, opori in sprejetosti, ki poteka hkrati z razgrajitvijo jeze in frustracije;
- b) stik s temeljnimi potrebami po navezanosti v izvorni družini, zlasti z doživljanjem sebe in drugih v času odhoda od doma in zaljubljenosti;
- c) preiskovanje, čustveno ovrednotenje in izražanje tega doživljanja, ki je nastalo neodvisno od njunega odnosa in ki v terapiji omogoča čustveno diferenciacijo tako od izvorne družine kot tudi med partnerjema;
- d) ovrednotenje sedanjega konflikta partnerjev kot poskusa, ki na temelju izkušenj navezanosti v izvorni družini stremi k vzpostavitvi bolj varne navezanost in razširitvi strategij iskanja opore in sprejetosti.

Temelj za varnejšo navezanost v intimnem odnosu je položen s tem, ko začneta partnerja povezovati njun odnos z njunim odhodom od doma, zlasti z njuno izkušnjo sebe in drugih v času odhoda od doma. Na ta način partnerja ne prideta le v stik z njuno prejšnjo podobo o sebi in se začneta tako razločevati drug od drugega, ampak lahko tudi postavita realnost njunega trenutnega odnosa ob bok svojim minulim izkušnjam navezanosti. Terapevt lahko zato v naslednjem koraku (c) postavi dogodek, ko sta se partnerja spoznala, v njuni ločeni zgodbi in pokaže, da je šlo pri tem za odloženo, a neizogibno soočenje z nekaterimi najbolj sramotnimi vidiki njunega doživljanja sebe. Ker je bila v trenutku zaljubljenosti potreba po ljubezni in sprejetosti na hitro izpolnjena, partnerjema ni bilo potrebno govoriti in razkrivati ranljivih delov sebe drugemu, saj so bili boleči vidiki hkrati izpostavljeni in že zaceljeni. Terapevt bo zato na srečanjih spodbujal izražanje ranljivosti, ki pa ni namenjeno samo sebi, ampak hkrati s tem, ko partnerjema omogoča stik z bolečimi vidiki doživljanja sebe, gradi varnejšo obliko navezovanja v sedanjem odnosu. Dvoumnost zaljubljenosti, ki izhaja iz napetosti med izpolnjenimi obljubami in neizrečenimi potrebami, bo tako presežena.

4. Raziskava

V raziskavo smo vključili 11 parov v trajnem intimnem odnosu z namenom, da bi pridobili več informacij o okoliščinah dogodka, ko sta se partnerja spoznala in se zaljubila, ter opisali afektivni stil teh poročanj. Ker so bili pari, vključeni v raziskavo klienti oz. so bili vključeni v skupino za pare, smo domnevali, da imajo vsi trenutno konflikten odnos. V skladu z ugotovitvami (Sprecher 1999; Frye in Karney 2004), da so ljudje pri poročanju o svojih intimnih odnosih in stilu navezanosti praviloma pod vtisom njihovega trenutnega odnosa, oziroma da je poročanje v funkciji odnosa, smo domnevali, da bo konfliktno stanje sedanjega partnerskega

odnosa vplivalo na poročanje o dogodku. Domnevali smo, da bo to poročanje popačeno in minimalizirano, a da bo ne glede na to v ozadju razkrivalo boleča občutja sramu in ranljivosti. Nadalje nas je zanimalo, ali bo ta boleča občutja in negativno doživljanje sebe mogoče povezati z njunim sedanjim konfliktom, kakor predvideva teorija navezanosti, ki trdi, da so v ozadju konflikta nerazrešene in neizražene potrebe po varnosti in sprejetosti. Prav tako smo želeli preveriti, v kolikšni meri poročanje o dogodku priča o že vzpostavljeni in ohranjeni stopnji izražanja lastne ranljivosti v partnerskem odnosu. Domnevali smo, da bo izražanje ranljivosti povezano z manjšo stopnjo izogibanja sramu in afekta sramu. Nazadnje nas je zanimalo, ali bodo izluščeni afektivni vidiki in povezave iz poročanja para pomagale njihovih trenutnim terapevtom pri vodenju srečanj. Predvidevali smo, da bo poročanje, ki je potekalo brez prisotnosti terapevta ali raziskovalca, terapevtu omogočilo uvid v vzajemno dinamiko sramu, ki je na srečanjih prikrita.

4.1 Metoda in vzorec

V raziskavo je bilo vključenih 13 parov, ki so bili povabljeni k sodelovanju na podlagi terapevtske obravnave in iz ene od skupin za pomoč parom v krizi v enem od osrednjih slovenskih mest (povprečna starost za može je bila $M = 42.6$ let, $SD = 7.4$, za žene $M = 41.8$ let, $SD = 7.9$, trajanje odnosa $M = 13.5$ let, $SD = 5.4$, povprečno število otrok $M = 2$). Ko smo parom predstavili študijo, je en par odklonil snemanje. Pogovor je potekal brez priprav, z minimalnimi navodili in je bil posnet z video kamero. Med snemanjem so bili pari sami v terapevtski sobi. Dva raziskovalca sta naredila transkripte dialogov. Posnetek enega para zaradi tehničnih težav ni bil uporaben in tako so bili narejeni transkripti pogovorov 11-ih parov. Pogovor je bil nato analiziran s strani drugih dveh terapevtov, ki sta ocenila čustveno plat vsake posamezne sekvence pogovora. Osnovna enota ocenjevanja ali sekvenca je bila vsebinsko zaključena izjava vsakega govorca posebej, ne glede na trajanje in sintakso. Ocenjevalca sta sekvenci načeloma pripisala po eno kodo, več kod pa le v primeru, da je to zahtevala dolžina izjave oz. trajanje in/ali sprememba čustvenega tona izjave. Pri tem sta uporabila modificirano verzijo SPAFF inštrumenta (Coan in Gottman 2007), ki vključuje strah, jezo, gnus, žalost od negativnih afektov, ter veselje od pozitivnih afektov. Tem kodam sta zaradi specifičnih ciljev raziskave dodala še kodo sram, konstruirano po zgledu SPAFF kod.

Nadalje sta prva dva raziskovalca izpostavila pet ključnih vidikov pogovora: a) kako sta partnerja opisala dogodek vsak iz svojega zornega kota, b) kakšna je čustvena vsebina oz. prevladujoči afekt obeh opisov in kakšno podobo o sebi izraža, c) kako je bila ta izkušnja verbalizirana s strani posameznega partnerja v njuni trenutni interakciji v dialogu, č) kako je drugi partner reagiral na opis dogodka, ki ga je podal prvi partner, d) ali je ta čustvena vsebina še vedno aktualna za njun sedanji odnos oz. problem, zaradi katerega sta poiskala terapevtsko pomoč. Nekatere od teh trenutno aktualnih tem so se pokazale bodisi zato, ker sta temo omenila pri prihodu na terapijo, ali ker sta jo omenila v pogovoru, oziroma je o njej poročal terapevt. Terapijo so obiskovali pari označeni z naslednjimi zaporednimi števkami: 1., 2., 4., 5., 6., 8., in 9. Omenjeni vidiki (Dogodek, Afekt in doživljanje sebe, Verbalizacija, Odziv in Aktualnost) so predstavljeni v Preglednici 2.

V nadaljevanju sta raziskovalca iz pogovorov izluščila še tri vidike ter na koncu dodala še vidik terapevtov, ki so imeli par v terapiji (Preglednica 3). Prvi vidik je zajemal izražanje ranljivosti ob dogodku: zanimalo nas je, ali si partnerja lahko priznata, da sta si bila blizu, da je bila zaljubljenost obojestranska in da jima je bilo nerodno. V transkriptih smo poiskali izjave obeh partnerjev, ki ne vsebujejo obtoževanja, upoštevajo doživljanje drugega in v katerih vsak govori o sebi in o svojem čustvenem stanju v času, ko sta se spoznala. Drugi vidik je vseboval izjave, ki kažejo bodisi na toleriranje sramu, bodisi na izmikanje sramu oziroma drugim ranljivim čutenjem. Zanimalo nas je, ali se partnerja reaktivno odzivata drug na drugega, kakšno strategijo izmikanja sramu uporabljata in kako ta strategija vpliva na drugega. S tretjim vidikom smo želeli zajeti izjave, ki kažejo na to, kako povezuje ta dogodek, ko sta se spoznala, s svojim sedanjim skupnim življenjem in odnosom. V četrtem vidiku pa smo zajeli odziv terapevta posameznega para na branje transkripta pogovora tega para in na vse izluščene vidike. Zgoraj naštetih štiri vidiki (Izražanje ranljivosti, Izogibanje ali toleriranje sramu, Vpogled in Uporabnost za terapijo) so predstavljeni v Preglednici 3.

4.2 Rezultati in interpretacija

Rezultati ocenjevanja enajstih transkriptov so ne glede na razhajanja med ocenjevalcema pokazali pri vseh, razen pri enem paru, veliko stopnjo sramu ter s sramom povezanih čutenj, zlasti jeze. Sledijo gnus in žalost in nazadnje strah (Preglednica 1). Čustvo veselja sta ocenjevalca v majhnem obsegu (8%) zabeležila samo pri enem paru.

| | <i>Strah</i> | <i>Sram</i> | <i>Jeza</i> | <i>Gnus</i> | <i>Žalost</i> |
|------------------|--------------|-------------|-------------|-------------|---------------|
| <i>Opazov. 1</i> | 9,5 | 33,5 | 24,5 | 17,2 | 14,6 |
| <i>Opazov. 2</i> | 14,5 | 25,6 | 32,8 | 12,5 | 13,6 |
| <i>Povpr.</i> | 12 | 29,5 | 28,6 | 14,8 | 14,1 |

Preglednica 1. Odstotek določenega čustva pri vseh parih glede na opazovalca.

Visoko stopnjo jeze in sramu pri poročanju o dogodku, ko sta se spoznala in zaljubila, bi lahko interpretirali v luči teze, da je spominjanje dogodka v partnerjema prebudilo občutja izpostavljenosti, ranljivosti in sramu, ki izvirajo iz časa, ko sta bila drug drugemu povsem predana in brez obramb. Na drugi strani bi visok delež jeze lahko pomenil, da sta sram in druga ranljiva občutja poskušala prikriti z besom ter da jima trajno nezadovoljene potrebe po navezanosti zbuja jezo in zamero.

Po začetni zadregi zaradi snemanja so se pari prepustili spominom, ki so bili večinoma konkretni in dovolj podrobni, da je bilo mogoče v njih prepoznati ranljive afekte. Analiza je pokazala, da se partnerja zelo težko pogovarjata o tem, kako sta se spoznala, ker ta dogodek oz. poročanje o njem zbuja pri enem ali drugem veliko osramočenosti, ponižanja in občutkov manjvrednosti (Preglednica 2, Afekt in doživljanje sebe). Doživljanje sebe se je kot po pravilu vrtelo okrog enega sa-

mega vprašanja: »Ali si ti res izbral *mene*?« ter »Kdo sem bil-a *jaz zate*?«. Včasih je bilo poročanje o tem predstavljeno kot aktualno vprašanje partnerju, na katerega drugi partner še nima odgovora oz. bi ga želel še enkrat preveriti in slišati. Med pogovorom ni bilo niti pri enem paru opaziti znakov podpore ali drugega navezovalnega vedenja: vsak je govoril zase, pri čemer je partner slišal le tisto, kar ga je zbolelo, in na to tudi reagiral (Preglednica 2, Odziv).

| | Dogodek | Afekt in doživljanje sebe | Verbalizacija | Odziv | Aktualnost |
|----|---|---|--|---|---|
| 1. | Ž: Zadnji ples, a se te ne spomnim, nikoli več te ni bilo. M: Prvi vtis je bil dober, sem si označil. | Spregleđanost, nepomembnost, manjvrednost. | Ž: Se pač nisi nikoli potrudil, bila sem ti navržena. | M: Je že moralo biti tako. | Mož je imel kasneje afero, zaradi katere sta prišla na terapijo. |
| 2. | Ž: Tisti večer sem trdila, da se v angleščini pijači ne reče 'booze'. M: Bil sem še ves pod vtisom počitnic. | Obžalovanje. Ponižanje. Tveganje pred predanostjo druge-mu. | Ž: Potem si mi pa revež nosil rože. | M: No, to je bila prijateljeva strategija. | Na terapijo sta prišla zaradi sina, ki živi pri njej in se ne more osamosvojiti. Po ženinih besedah mož še zdaj sanjari o zamujeni priložnosti iz časa, ko sva se spoznala. |
| 3. | M: Jaz sem našel eno za plesat in bi me skoraj nekdo prehitel. Ali si ti hotela iti z njim? Ž: Ne vem. | Preverjanje, nezaupanje, nevrednost: Si res izbrala mene? | M: Se pravi, da si šla z mano, ker je bila tvoja sestrična že gotova? | Ž: Ja, seveda (posmehljivo). | V pogovoru pove-sta, da sta šla pred poroko narazen. Mož še zdaj ni gotov, ali se je žena res odločila zanj. Zase zdaj pravita, da sta zašla. |
| 4. | (Govori samo on, ona ne želi govoriti.) M: Rekel sem si: Mejdudš, kako ima take zobe. | Ponižanje. | Ž: Vedno me gleda, kadar mi je nerodno. | M: Odloči se, saj so rekli, da lahko vse zbršejo. | Žena je zaradi druge zveze zapustila moža in dva otroka in se po letu in pol vrnila. Tudi v terapiji ne govori veliko. |
| 5. | Ž: Bili smo pri M., imela sem alergijo, a te nisem pomirkala. M: Jaz se spomnim ognjemeta. | Spregleđanost, nezainteresiranost: Si me res izbral? | Ž: Ali si tedaj že prebolel svojo bivšo? | M: Kaj pa vem. Vem pa, da je bila ona ljubosumna. | Na terapijo sta prišla zaradi možvega zblživanja s prijateljico. |
| 6. | M: Nisem se najboljše počutil, kar domov sem šel, in začel razmišljati o tebi. Ž: Zakaj ravno jaz, ko pa je bilo tam veliko punc? | Nevrednost: kdo sem zate. | Ž: Kaj je bilo tisto, da si me opazil? | M: Dobra si po srcu in po izgledu si mi bila všeč. | Zakaj sta hodila na terapijo? Osebna preteklost in občutje nevrednosti sta zdaj zanj dobila duhovni pomen. |
| 7. | Ž: Jaz sem te prvič srečala, ko si odhjal v vojsko. Name si naredil močan vtis. M: Ti name nisi naredila tako močnega vtisa. Preveč žensk je bilo okoli. | Spregleđanost, ponižanost, manjvrednost. | M: Si me čakala dve uri na prvi zmenek. Kot bi rekla: Tu sem, če te zanima. | Ž: Pretiravaš, eno uro pa res. Tega nisem rekla. | Iz pogovora je očitno, da se mož tega ponižanja tudi sedaj ne zaveda. |

| | Dogodek | Afekt in doživljanje sebe | Verbalizacija | Odziv | Aktualnost |
|-----|--|--|---|---|---|
| 8. | <p>Ž: Spoznala sva se prek sestre, ti si bil njen prijatelj.</p> <p>M: Vedel sem, da je tam še sestra in da če bova začela, bova ostala skupaj.</p> | Nevrednost in posesivnost. | <p>Ž: Me je bilo zelo, zelo strah. Bila sem nesamozavestna. Ali sva se res odločila za poroko?</p> | <p>M: V bistvu je moralo biti zoprno, ker sem se sam norčeval iz tebe. Jaz sem se odločil.</p> | V procesu terapije je njegovo izmikanje postalo del soočanja s samim sabo: zdaj lahko reče, da mu je bilo nerodno in da mu je bila všeč. Posesivnost še ostaja problem. |
| 9. | <p>Ž: Šli smo ven in ti si rekel, da sem razuzdana in nisem te jemala resno.</p> <p>M: Tipično. Jaz pa te nisem niti pogledal, ker mi je bila všeč druga.</p> | Ignoriranje, nespoštovanje in poniževanje. | <p>Ž: Sploh me nisi pogledal v oči.</p> | <p>M: Mislim, da sem imel malo prav.</p> | V terapiji mož žene ne jemlje resno in pravi, da mu je vodenje lastnega podjetja vzelo ves čas. Na terapijo sta prišla zaradi njenega besa in odprtih konfliktov. |
| 10. | <p>Ž: Najprej si se mi zdel otročji, potem pa sva bila en večer skupaj, in morala sem dobiti tvojo številko.</p> <p>M: Bil sem čisto neboljšen, ti pa zrela, samozavestna.</p> | Strah pred zblizanjem, negotovost, osramočenost. | <p>M: Potem sem ti bil všeč, a ne?</p> | <p>Ž: Ja, ampak jaz nisem bila samozavestna. Imela sem druge probleme.</p> | Ona še zdaj pravi, da takrat ni bila vedno sto procentna, in on ne ve, kaj to pomeni. |
| 11. | <p>Ž: Na morju sva se spoznala in zame je tisto začetek.</p> <p>M: Ampak zdaj razmišljam, ali sva se takrat res spoznala.</p> | Preverjanje, zamera, grožnja. | <p>M: Najbrž takrat, na začetku, se človek vedno posveti drugemu, ampak potem....</p> | <p>M: Meni se je zdelo čisto v redu tako.</p> | Mož daje vtis, da nikoli ne pove ženi, kaj ji zameri. |

Preglednica 2. Ključni opis dogodka in njegova afektivna dinamika.

(kratice oz. opombe: **M** – mož; **Ž** – žena; Afekt in doživljanje sebe – vzajemna čustvena dinamika, kakor so jo iz opisov izluščili ocenjevalci; Verbalizacija – besedni izraz za vzajemno čustveno dinamiko; Odziv – reakcija partnerja na besedni izraz; Aktualnost – povezanost afekta z njunim sedanjim odnosom po oceni opazovalcev ali terapevta)

Primerjava vidikov je pokazala, da so afektivne vsebine, povezane z njunim poročanjem o dogodku, močno povezane s stanjem njunega sedanjega odnosa ali pa se lahko prevedejo v dogodke oz. dejanja, ki so ju privedle na terapijo (Preglednica 2, Aktualnost). Afekti zanemarjenosti, manjvrednosti ali narcistične ranjenosti so se ujemale z zunajzakonskim razmerjem, ki je bil tudi dejanski vzrok prihoda na terapijo; obžalovanje glede neizpolnjene kariere in strah pred intimo sta bila povezana s problemom odhoda od doma pri sinu; dvom, da je eden od zakoncev res izbral drugega, se je ujema z dejstvom, da sta se pred poroko enkrat razšla in nikoli o tem odprto spregovorila; ženin odpor do govorjenja o dogodku se je ujema z njenim odhodom iz odnosa; pomanjkanje bližine in interesa se je ujema z moževo čustveno afero. Ti afekti niso bili verbalizirani, pač pa odigrani kot vrsta besednega dvoboja, ki je mejil na konflikt. V treh primerih (3, 9, 10) je eden od partnerjev poskušal projicirati ali pripisati čustva drugemu, ki pa se je

temu branil bodisi s posmehom (»Ja, seveda.«), bodisi jezo (»Rekel si, da sem razuzdana in nisem te jemala resno«), ali z negiranjem projecirane vsebine (»Ampak jaz takrat nisem bila samozavestna, imela sem druge probleme.«)(Preglednica 2, Verbalizacija).

Analiza prvega in drugega vidika v drugem delu raziskave (Preglednica 3, Izražanje ranljivosti, Izogibanje ali toleriranje sramu) je pokazala, da partnerja zelo težko govorita o svoji nekdanji zaljubljenosti in ne moreta izraziti lastne ranljivosti drug pred drugim. Skrajni domet odprtosti je bil dosežen v stavkih, kjer partnerja opisujeta, kaj jima je bilo pri drugem všeč ali si priznata, da sta se zaljubila (2, 6, 8, 10, 11). V ostalih primerih (1, 3, 4, 5, 7, 9) se je zgodilo, da je v trenutku, ko je eden od zakoncev razkril svoja čustva nežnosti, drugi zakonec reagiral negativno, tj. z uporabo različnih obramb, kot so prikrito kritiziranje, odvrčanje, ironija ali minimaliziranje (npr.: »Mene ni nič prešinilo...«, » Seveda si mi bila všeč.«, »Bila si fejšt babnica.«). Iz tega smo sklepali, da (enostransko) izražanje ranljivosti ne pomeni nujno manjše osramočenosti. Prava ranljivost v paru pomeni, da izražanje ranljivosti pri enem partnerju sproži izražanje ranljivosti ali kak drug podoben odziv tudi pri drugem partnerju (6, 8, 10 in 11).

| | Izražanje ranljivosti | Izogibanje ali toleriranje sramu | Vpogled | Uporabnost za terapijo |
|----|--|---|---|--|
| 1. | Ž: S partnerjem sva šla narazen in potem sem se v nekem trenutku zaljubila vate. M: Takrat sem bil v dobri koži, čutil sem, da bi lahko imel s tabo več skupnega, tudi družino. | Ženina delna (zaradi omembe bivše zveze) ranljivost pri njem naleti na zelo »tehnično« poročilo. | Žena za nazaj ugotavlja, da je bilo vedno tako: mož se zanjo ni nikoli potrudil. | ----- |
| 2. | Ž: Takrat sva prišla skupaj. M: Imela sva se lepo. | Žena poudarja, kako je bil mož zaljubljen in kaj so zanj rekli drugi. On se izmika in govori za oba. | Mož pove, da mu sin pravi, da je takrat naredil napako, ker ni šel v ZDA in tam naredil kariere. | Odhod od doma je bil zanj velik problem, o katerem nista še nikoli spregovorila. |
| 3. | Ž: In potem sva hodila. M: In še zdaj hodiva. | Ona ne govori o sebi niti o možu, mož večkrat ironično reagira. | Mož med pogovorom nakaže, da o tem ne bi govoril, medtem ko bi žena pogovor nadaljevala. | ----- |
| 4. | Ž: ----- M: Moram priznati, da sem bil čisto »gotov« od tebe. | Mož spregovori o sebi, toda ker se žena na to ne odzove, njegova ranljivost učinkuje kot pritisk nanjo. | Dogodka ne povezujeta s sedanjostjo. | Tudi v terapijah žena ne govori veliko in deluje tako, kot bi hotela vse izbrisati. |
| 5. | Ž: Imela sem občutja, ampak tudi distanco zaradi tvoje bivše punce. M: Bila si fejšt babnica. | On je v svojem priznanju zaljubljenosti robot, ona svojo ranljivost skriva za zgodbo o njegovi bivši puncici. | Dogodka ne povezujeta s sedanjostjo. Žena nakaže, da bi želela priti stvari do dna. | Kljub medsebojni naklonjenosti si ranljivosti, pripadnosti ali ljubezni še nikoli nista izrekla. |
| 6. | Ž: Veliko mi je pomenilo, da si bil tam, in ko si šel, mi je bilo žal. M: Takrat sem prvič pomislil, da bi midva lahko bila skupaj. | Govorita o tem, kaj na drugem ju je pritegnilo. | Žena dogodek poveže s svojo preteklostjo. Skupaj ugotavljata, da ju zdaj in takrat in v vseh težkih obdobjih povezuje ista izkušnja vere. | Terapija se je v času raziskave že končala. |

| | Izražanje ranljivosti | Izogibanje ali toleriranje sramu | Vpogled | Uporabnost za terapijo |
|-----|--|---|--|---|
| 7. | Ž: Nekako me je prešinilo: To bo moj mož. M: Mene ni nič prešinilo, (...) šele kasneje sem nekaj začutil. | Žena o sebi govori odkrito, brez zadržkov, kar ni v skladu z njegovimi zavračajočimi pripombami, zato deluje, kot da ponuja preveč. | Dogodka ne povezuje s sedanostjo. | ----- |
| 8. | Ž: Naenkrat sem začutila, da me nekaj privlači na tebi. M: Seveda si mi bila všeč. | Mož njeno ranljivost zdaj razume, medtem ko se ji je takrat posmeoval in izmikal. Zdaj na njeno vprašanje prizna, da je bil zaljubljen. | Skupaj ugotavljata, da sta se trudila 10 let in se dobro spoznala šele, ko sta probleme reševala v terapiji. | Terapija se je v času raziskave že končala. |
| 9. | Ž: Zlezal si mi pod kožo. M: Opazil sem, da si polna življenja. | Ženino samo-razkrivanje ostane brez odgovora, ker mož o njima govori objektivno in brezosebno. | Dogodka ne povezuje s sedanostjo. Žena še zdaj ne ve, kaj je z njima narobe, saj jima je kar šlo. | Terapevt se zave, da tudi sam ne ve, kaj je z njima narobe. |
| 10. | Ž: Bilo mi je prijetno, in potem sem imela neustavljivo željo, da dobim tvojo telefonsko številko, čeprav to ni moj stil. M: Ko sem prišel na plesišče, si mi bila najbolj všeč, ampak si nisem hotel delati utvar. | Vsak iskreno in še preveč odkrito spregovori o sebi. Hkrati ne ve, kako se je takrat počutil drugi in zakaj. | Tega, kako sta se spoznala, ne povezuje s sedanjo situacijo. | ----- |
| 11. | Ž: Meni si bil všeč, ker si izstopal. M: Bilo mi je všeč, da si bila vesela. | Govorita le drug o drugem in ne opazita, da se je takrat drugi počutil povsem drugače. | Mož z zagrenjenostjo ugotavlja, da se v odnosu šele spoznavata, da sta vedno boljša, da pa tega ni bilo na začetku. Žena mu hočeš nočeš pritrdi. | ----- |

Preglednica 3. Izražanje ranljivosti, izogibanje ali toleriranje sramu, vpogled in uporabnost za terapijo (kratice oz. opombe: M – mož; Ž – žena, vpogled – uvid partnerjev v povezanost dogodka z njunim sedanjim odnosom, uporabnost za terapijo – sprememba terapevtovega pogleda na afektivno dinamiko para po branju transkripta pogovora)

Pari so dogodek, ko so se spoznali, povezali z njihovim trenutnim odnosom na različne načine (Vpogled):

- eden od zakoncev bolj ali manj odprto krivi drugega (ali okoliščine) za to, kar se je zgodilo med njima v tistem času, in kar naj bi se dogajalo med njima tudi sedaj (1, 2, 9);
- zakonca opisujeta svoj odnos prek uvidov iz terapije ali z vsakdanjimi pojmi kot proces spoznavanja drug drugega ter sebe (6, 8, 11);
- eden od zakoncev kaže zanimanje za to, da bi dogodek bolj raziskal, medtem pa drugi ne pokaže nikakršnega interesa za to (3, 5);
- zakonca ne pokažeta nobenega zanimanja za to, da bi sedanjo situacijo povezala z dogodkom, ko sta se spoznala (4, 7) in dajeta vtis, da se je tej temi bolje izogniti.

Ogled transkriptov ter vidikov, ki jih je izluščila analiza, se je v štirih primerih izkazal kot koristen tudi za terapevte teh parov; prvič, ker je ovrednotil terapevtovo počutje ob paru in omogočil vpogled v čustveni svet para brez njegove prisotnosti

in aktivnosti (4, 9) in drugič, ker je terapevt pridobil nov, nesluten uvid v dinamiko lastnih terapij ter izhodišča za nadaljnje terapevtsko delo (2, 5). Eden od terapevtov je izjavil, da mu je pogled na par iz te perspektive omogočil »dati noge na tla« in začeti delati na novo. Nobeden od štirih terapevtov po lastnih besedah ni bil dovolj pozoren na medgeneracijski prenos dinamike sramu in možnost prepoznavanja medosebne dinamike para kot čustvene dinamike izvorne družine vsakega od njiju.

5. Sklep

Raziskave ugotavljajo, da pari pri poročanju o zgodovini svojega odnosa izpostavijo tiste vidike, ki imajo več zveze z njihovim trenutnim doživljanjem odnosa kot z dejanskim doživljanjem teh vidikov v preteklosti (Field 1981; McFarland in Ross 1987). Včasih poročila dejanske dogodke prikazujejo izkrivljeno, toda ne brez razloga: razlogi tičijo v čustvenem naboju popačenja, ki ima tesno zvezo s tem, kaj hočejo pari doseči v svojem sedanjem odnosu in kako želijo s poročanjem vplivati na partnerja (Murray in Holmes 1994; Karney in Frye 2002; Halford, Keefer in Osgarby 2002, 770).

Naša raziskava je pokazala, da je bilo poročanje o tem, kako sta se spoznala in zaljubila, pri zakoncih v aktualnih konfliktnih odnosih povsem povzeto v njun sedanji konflikt, kjer ni prostora za pozitivne vidike tega dogodka, ampak le za razočaranje, zagrenjenost, izmikanje ranljivosti in obup. To seveda ne pomeni, da zakonca nekoč nista imela do sebe ali drug do drugega pozitivnih čustev. Kaže le na to, kako težko je razmišljati o skupni zgodovini, če bližina še vedno pomeni razočaranje, izdajstvo in možnost, da se spet odpre stara rana. Vtis, ki nastane ob ogledovanju njihovih pogovorov je da se je ob obujanju spominov na ta izjemni dogodek na skupni poti partnerjema hkrati z vsem lepim, ki ga nosi v sebi ta spomin, prebudilo tudi razočaranje in jeza, s katero želita drug drugemu preprečiti ali vsaj zagroziti, da ne bi še kdaj ravnal tako nesočutno in negativno.

Na podlagi naše raziskave lahko potrdimo, da je eden od temeljnih virov kroničnega konflikta v parih nereguliran sram, ki partnerjema preprečuje, da bi postala drug pred drugim ranljiva. Vpogled v čustveno dinamiko parov, kakor se kaže prek njunega poročanja o enem najbolj ranljivih dogodkov na skupni poti, brez prisotnosti terapevta, naredi ta sram še očitnejši. Terapevt, ki želi parom pomagati, mora biti sposoben prepoznati in z vodenjem terapije regulirati občutje sramu v smeri obojestranskega izražanja ranljivih in šibkih plati doživljanja sebe. Na ta način terapevt odpira prostor, ki je čustveno bolj varen in globlje usidran v vero, da odnosi niso izključno v naših rokah. Za to pa mora imeti terapevt globoko zaupanje v presežnost odnosov in ponižnost do Božje naklonjenosti, ki lahko očisti še tako obtežen in medgeneracijsko ranjen odnos.

Reference

- Sveto pismo.** 1997. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Aron, Arthur, Meg Paris in Elaine Aron.** 1995. Falling in love: Prospective studies of self-concept change. *Journal of Personality and Social Psychology* 69, št. 6:1102–1112.
- Balcom, Dennis, Robert G. Lee in Jocelyn Tager.** 1995. Systemic treatment of shame in couples. *Journal of Marriage and Family Therapy* 21, št. 1:55–65.
- Bradshaw, John.** 1988. *Healing the shame that binds you*. Deerfield Beach, Florida: Health Communications, Inc.
- Coan, James A., in John Mordechai Gottman.** 2007. The specific affect coding system (SPAFF). V: James Coan in John B. Allen, ur. *Handbook of emotion elicitation and assessment*, 267–285. New York, New Jersey: Oxford University Press.
- Collins, Nancy L., in Brooke C. Freeney.** 2004. An attachment theory perspective on closeness and intimacy. V: Debrah J. Mashek in Arthur Aron, ur. *Handbook of closeness and intimacy*, 163–188. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- Crawley, Jim, in Jan Grant.** 2005. Emotionally focused therapy for couples and attachment theory. *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy* 26, št. 2:82–89.
- Dankoski, Mary E.** 2001. Pulling on the heart strings: An emotionally focused approach to family life cycle transitions. *Journal of Marital and Family Therapy* 27, št. 2:177–189.
- Erzar, Tomaž, in Katarina Kompan Erzar.** 2008. »If I commit to you, I betray my parents«: some negative consequences of the intergenerational cycle of insecure attachment for young adult romantic relationships. *Sexual and Relationship Therapy* 23: 25–35.
- Field, Dorothy.** 1981. Retrospective reports by healthy intelligent elderly people of personal events of their adult lives. *International Journal of Behavioral Development* 4, št. 1:77–97.
- Frei, Jennifer R., in Phillip R. Shaver.** 2002. Respect in close relationships: Prototype definition, self-report assessment, and initial correlates. *Personal Relationships* 9, št. 2:121–139.
- Frye, Nancy E., in Benjamin Karney.** 2004. Revision in memories of relationship development: Do biases persist over time? *Personal Relationships* 11:79–98.
- Gilbert, Paul, Steven Allan in Kenneth Goss.** 1996. Parental representations, shame, interpersonal problems, and vulnerability to psychopathology. *Clinical Psychology and Psychotherapy* 3, št. 1:23–34.
- Gottman, John Mordechai.** 1994. *What predicts divorce?* Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gottman, John Mordechai, James Coan, Sybil Carrère in Catherine Swanson.** 1998. Predicting marital happiness and stability from newlywed interactions. *Journal of Marriage and the Family* 60, št. 1:5–22.
- Green, Jeffrey D., W. Keith Campbell in Jody L. Davis.** 2007. Ghosts from the past: An examination of romantic relationships and self-discrepancy. *Journal of Social Psychology* 147, št. 3:243–264.
- Halford, Kim, Emma Keefer in Susan Osgarby.** 2002. »How has the week been for you two?« Relationship satisfaction and hindsight memory biases in couples' reports of relationship events. *Cognitive Therapy and Research* 26, št. 6:759–773.
- Hennighausen, Kate, in Karlen Lyons–Ruth.** 2005. Disorganization of behavioral and attentional strategies toward primary attachment figures: From biologic to dialogic processes. V: C. Sue Carter, Lieselotte Ahnert, Klaus E. Grossmann, Sarah B. Hrdy, Michael E. Lamb, Stephen W. Porges in Norbert Sacher, ur. *Attachment and bonding: A new synthesis*, 269–301. Cambridge, London: M.I.T. Press.
- Murray, Sandra L., in John G. Holmes.** 1994. Storytelling in close relationships: The construction of confidence. *Personality and Social Psychology Bulletin* 20, št. 6:650–663.
- Johnson, Susan M. in Leslie S. Greenberg.** 1995. The emotionally focused approach to problems in adult attachment. V: Neil S. Jacobson in Alan S. Gutman, ur. *A clinical handbook of couple therapy*, 121–141. New York: Guilford Press.
- Johnson, Susan M., Judy A. Makinen in John W. Millikin.** 2001. Attachment injuries in couple relationships: A new perspective on impasses in couples therapy. *Journal of Marital and Family Therapy* 27, št. 2:145–155.
- Johnson, Susan M. in Marlene Best.** 2003. A Systemic Approach to Restructuring Adult Attachment: The EFT Model of Couples Therapy. V: Phyllis Erdman in Tom Caffery, ur. *Attachment and Family Systems: Conceptual, Empirical, and Therapeutic Relatedness*, 165–192. New York: Brunner-Routledge.
- Johnson, Susan M.** 2004. *The practice of emotionally focused couple therapy. Creating connection*. 2. izd. New York and Hove: Brunner-Routledge.
- Karney, Benjamin R., in Nancy E. Frye.** 2002. »But we've been getting better lately«: Com-

- paring prospective and retrospective views of relationship development. *Journal of Personality and Social Psychology* 82:222–238.
- McFarland, Cathy, in Michael Ross.** 1987. The relation between current impressions and memories of self and dating partners. *Personality and Social Psychology Bulletin* 13, št. 2:228–238.
- Middleberg, Carol V.** 2001. Projective identification in common couple dances. *Journal of Marital and Family Therapy* 27: 341–352.
- Rhodewalt, Frederick in Stacy K. Eddings.** 2002. Narcissus reflects: Memory distortion in response to ego-relevant feedback among high- and low-narcissistic men. *Journal of Research in Personality* 36, št. 2:97–116.
- Kaufman, Gershen.** 1989. *The psychology of shame*. New York: Springer Publishing Company.
- . 1985. *Shame: The power of caring*. Cambridge, MA: Schenkman Publishing Company.
- Kobak, Roger, Katy Ruckdeschel in Cindy Hazan.** 1991. From symptom to signal: An attachment view of emotion in marital therapy. V: Susan M. Johnson in Leslie S. Greenberg, ur. *The heart of the matter: Perspectives on emotion in marital therapy*, 46–74. New York: Brunner/Mazel Publishers.
- Laurenceau, Jean-Philippe, Lisa F. Barrett in Paula R. Pietromonaco.** 1998. Intimacy as a process: The importance of self-disclosure and responsiveness in interpersonal exchanges. *Journal of Personality and Social Psychology* 74, št. 5:1238–1251.
- Mills, Rosemary S. L.** 2005. *Taking stock of the developmental literature on shame*. *Developmental Review* 25, št. 1:26–63.
- Nathanson, Donald L.** 1987. Shaming systems in couples, families, and institutions. V: Donald L. Nathanson, ur. *The many faces of shame*, 246–270. New York, London: The Guilford Press.
- . 1992. *Shame and pride: Affect, sex, and the birth of the self*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Pietromonaco, Paula R., Dara Greenwood in Lisa Feldman Barrett.** 2004. Conflict in adult close relationships: An attachment perspective. In W. Steven Rholes in Jeffrey A. Simpson, ur. *Adult attachment: Theory, research and clinical implications*, 267–299. New York, London: Guilford Press.
- Pinsof, William M.** 1995. *Integrative problem centered therapy. A synthesis of family, individual and biological therapies*. New York: Basic Books.
- Retzinger, Suzanne M.** 1991. *Violent Emotions: Shame and rage in marital quarrels*. Newbury Park, London, New Delhi: Sage Publications.
- Robins, Richard W., Jessica L. Tracy in Phillip R. Shaver.** 2001. Shamed into self-love: Dynamics, roots, and functions of narcissism. *Psychological Inquiry* 12, št. 4:230–236.
- Schore, Allan N.** 1994. *Affect regulation and the origin of the self: The neurobiology of emotional development*. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- . 1998. Early shame experiences and infant brain development. V: Paul Gilbert in Bernice Andrews, ur. *Shame: Interpersonal Behaviour, Psychopathology and Culture*, 57–77. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Sprecher, Susan.** 1999. »I love you more today than yesterday«: romantic partners' perceptions of changes in love and related affect over time. *Journal of Personality and Social Psychology* 76, št. 1: 46–53.

Monografije FDI - 11

Christian Gostečnik OFM

sistemska teorija kibernetiki model regulacija afekta
prenos čustvenih in organskih vsebin integracijski modeli



cena
18.00€

Sistemske teorije in praksa



Christian Gostečnik OFM
Sistemske teorije in praksa

Različni družinski terapevtski modeli prikažejo družino v njeni funkcionalnosti, nefunkcionalnosti pa tudi patologiji, predvsem pa orišejo načine, kako terapevtsko pristopiti k določenemu simptomatičnemu družinskemu sistemu. Vsak izmed teh modelov pristopa k družini s svojskega vidika in zato lahko rečemo, da ti modeli sestavljajo sistemsko celoto, ki je vredna sistematičnega študija. (368 str.)

Knjigo lahko naročite na naslovu **ZBF; Prešernov trg 4; 1000 Ljubljana;**
ali e-naslovu: **zbf@rkc.si**

Poročili

Mednarodna konferenca *Miroljubni in trajnostni dialog po sebičnem Prometeju* Celje, 4.–7. november 2010

V organizaciji Teološke fakultete je od 4. do 7. novembra 2010 potekala mednarodna konferenca z naslovom *Miroljubni in trajnostni dialog po sebičnem Prometeju* (*Peaceful and Sustainable Dialogue after Selfish Prometheus*). Večina predavanj je bila v Celju, v Domu sv. Jožefa, v petek, 5. 11., pa v Ljubljani, v prostorih Teološke fakultete.

Da je konferenca doživela takšno obliko in zasedbo, kakor jo je, da se je vse dogajalo tekoče in v sproščenem vzdušju, sta v največji meri zaslužna predsednik programskega odbora, dr. Janez Juhant, in predsednik organizacijskega odbora, dr. Bojan Žalec. Projekt je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in s tem omogočila njegovo organizacijo. Člani organizacijskega odbora konference so bili: dr. Tomaž Erzar, dr. Branko Klun, dr. Stanislav Slatinek in Jožef Leskovec; člani programskega odbora pa: dr. Roman Siebenrock, dr. Seppo Sajama, dr. Drago Karl Ocvirk in dr. Dietmar Mieth.

Letošnja – resda že tradicionalna – novembrska konferenca je bila zelo raznolika, tako po narodni pripadnosti udeležencev kakor po raznovrstnosti obravnavanih problemov. Sodelovali so udeleženci (38 referatov) iz Romunije, Bolgarije, Rusije, Hrvaške, Madžarske, Poljske, Finske, Avstrije in iz Slovenije. Navzoči so bili strokovnjaki s področij ekologije, filozofije, teologije, religiologije, zgodovine, psihologije, pedagogike in s področja prava; vsak je s svojega vidika obravnaval probleme, ki se kažejo v sodobni tehnicistični civilizaciji in zavirajo konstruktivni dialog. Izpostavljena so bila številna pereča vprašanja, ki sodobno civilizacijo vodijo na rob eksistence, od uničevanja okolja, naraščanja svetovne populacije, revščine, bolezni, nasilja in vojn prek ohranjanja identitete, medkulturnih trkov, razširjenosti duševnih težav, družbene atomiziranosti, napačnega pojmovanja svobode in zanemarjanja odgovornosti, ekonomske krize, naraščajočih družbenih razlik, položaja žensk in izobraževanja do položaja in problemov religij in duhovnosti.

Ker je nemogoče, da bi v kratkem poročilu zajeli vse prispevke, ki so bili vsekar v celoti zanimivi in so obenem pomembno prispevali k razumevanju obravnavane teme, bomo na kratko povzeli le nekatere od njih, druge pa zgolj našteli.

Konferenca se je začela v popoldanskih urah v četrtek, 4. novembra, s pozdravnim nagovorom predsednika programskega odbora, dr. Janeza Juhanta, sledil mu je pozdravni nagovor dekana Teološke fakultete, dr. Stanka Gerjolja, ki je imel takoj zatem tudi predavanje z naslovom *Izzivi in meje vključevalne pedagogike v pluralnem okolju*. Sledila so predavanja: dr. Corneliu Constantineanu (Bukarešta, Romunija), *Srečevanje drugega: drugačnost, istovetnost in sprava z bibličnega*

vidika; dr. Tadej Strehovec (Ljubljana, Slovenija), *Miroljuben odnos med nerojenim človeškim življenjem in tehnodružbo*; dr. Urszula Idziak (Varšava, Poljska), *Tukaj sem – vprašanje subjekta v postmoderni dobi*, in dr. Erika Prijatelj (Ljubljana, Slovenija), *Ne-dialoške metode (prakse) pedagogike: je sodobna pedagogika res bolj dialoška kot nekoč*. Zatem je potekala diskusija o vseh prispevkih, s tem pa je bil uradni del četrtkovega dela konference končan.

Uvod v petkov program je z glasbo popestril zbor ljubljanskih bogoslovcev. Sledila sta pozdravna nagovora dekana Teološke fakultete, dr. Stanka Gerjolja, in predsednika programskega odbora, dr. Janeza Juhanta. Prvi petkov predavatelj je bil dr. Seppo Sajama (Joensuu, Finska), ki je že večkrat obiskal Slovenijo in je dober poznavalec izjemnega slovenskega filozofa Franceta Vebera. V prispevku z naslovom *Strpnost in zmernost* je oba v naslovu omenjena pojma razjasnil, ju navezal na sodobnost in dokazoval, da je liberalna ideja samo aristotelska ideja racionalnega načrta življenja, prenesena na družbeno raven. Sledilo je predavanje dr. Janeza Juhanta, *Telesnost: kako omejiti samega sebe*, v katerem je izpostavil telesnost kot izvor ranljivosti in konfliktov med ljudmi, za to pa sta kriva predvsem človeška poželjivost in neustrezno usmerjena mimetična želja. Sledila je razprava. Zatem je z ekološko problematiko nastopila dr. Lučka Kajfež - Bogataj, predavateljica na Biotehniški fakulteti, dobitnica kolektivne Nobelove nagrade in mednarodno priznana slovenska ekologinja. S prispevkom *Planet, ki ne raste: ovira za rast, izziv za razvoj* je opozorila na to, da se civilizacija z veliko hitrostjo približuje skrajnim biofizikalnim točkam zmogljivosti našega planeta in da je skrajni čas za preobrazbo naše spoznavnosti, gospodarstva, politike in norm in za prenovo civilizacije in naše kulture. Za njo sta predavala še dr. Marcel Măcelaru (Osijek, Hrvaška), *Vloga Svetega pisma pri oblikovanju kulturnih identitet*, in dr. Drago Karel Ocvirk, *Mohamed: vzor kakšnega obnašanja?* Vsem omenjenim prispevkom je sledila sklepna razprava, ki je obenem pomenila konec petkovega uradnega programa.

Pestro sobotno dogajanje je odprl dr. Christian Feichtinger (Gradec, Avstrija) s prispevkom *Utelešenje zla. Idealna telesa kot posrednik drugačenja*. Sledila sta mu dr. Mari Jože Osredkar s predavanjem *Prišel je, da vrže ogenj na zemljo* in dr. Stanislav Slatinek s prispevkom *Verska svoboda zagotavlja dialog v človeški družbi*. Kmalu po diskusiji je sledilo predavanje dr. Antona Jamnika, *Liberalizem in vprašanje imanentizma ter etičnega relativizma*, nato je nastopila dr. Maria Dimitrova (Sofija, Bolgarija) s prispevkom *Osebna identiteta: od pripadanja do odgovornosti*, sledil ji je njen mož dr. Alexander Gungov (Sofija, Bolgarija) s predavanjem *Manipulacija medijev kot nepristen dialog*. Po razpravi in kosilu so imeli udeleženci možnost obiska spominskega parka Teharje. Po odmoru so se v popoldnevu zvrstila precej zgoščena predavanja. Dr. Gabor Kovács (Budimpešta, Madžarska) je v prispevku *Kratka zgodovina moderne zgodbe o čebelah do Krasnega novega sveta – Lewis Mumford in njegova kritika moderne* poudaril, da je glavni neuspeh moderne zamenjava ideje dobrega življenja z idejo koristi življenja in da potrebujemo vrednostni sistem, ki bi temeljil na novi vrsti povezave med naravo in človeštvom, in nov pristop glede odnosov posameznika pozne moderne ter njegovega družbenega in naravnega okolja. S predavanji so nastopili še: dr. Béla Mester (Bu-

dimpešta, Madžarska), *Prometej – naš junak in sramota. Zgodovina samorefleksije moderne*; dr. Mark Kleyman (Ivanovo, Rusija), *Iskanje alternativnih načinov življenja: mestne skupnosti v času ekonomskega upadanja*; Šimo Šokčević (Osijek, Hrvaška), *Pravičnost onkraj meja: zmožnostni pristop Amartya Sena*, in dr. Rafal Smoczyński (Varšava, Poljska), *Strategija poljske krščanske desnice. Identifikacija, posnemanje, konflikt*. Po tem intenzivnem delu je bil kratek odmor, nato je imel predavanje dr. Vojko Strahovnik, *Nestrinjanje, dialog in etika v svetu tujcev*. Sledili so prispevki študentske sekcije, v okviru katere so sodelovali Ana Martinjak, Mateja Repanšek Tkalec, Mik Šetina, Sebastjan Kristovič in Jožef Leskovec. Z diskusijo se je končal sobotni del.

Zadnji dan konference se je začel s predavanjem dr. Branka Kluna, *Dialog in odgovornost. Nekaj opazk k Levinasu*. Nadaljeval je dr. Bojan Žalec s prispevkom *Potrebnost poduhovljenosti (za gojenje človeškosti): za solidarni personalizem, proti instrumentalističnemu opustošenju*. Sledila sta še dr. Robert Petkovšek s prispevkom *Žrtvovanjsko in nežrtvovanjsko razumevanje bivanja* in dr. Mateja Pevec Rozman, ki je imela predavanje z naslovom *Postmoderni subjekt v iskanju svoje identitete*. Po razpravi in odmoru je bila na vrsti še zadnja skupina predavanj: Jernej Pisk, *Šport: neodkrit zaklad zmernosti*; dr. Barbara Simonič, *Znanost empatije: Pomen empatije v sodobnem svetu*; Tina Rahne Mandelj, *Etika participacije in perspektiva moči ter ranljivost v terapevtskem odnosu*; dr. Marjana Harcet, *Izključitev drugega*, in dr. Tomaž Erzar, *Ovire, ki postanejo izzivi*. Tudi po tem sklopu predavanj se je razvila razprava. Konferenco je s sklepno besedo končal predsednik organizacijskega odbora, dr. Bojan Žalec.

Vsekakor je bil letošnji simpozij uspešen; poleg tega da so bili izpostavljeni in obravnavani pomembni problemi sodobnega časa in dane smernice za rešitev nekaterih problemov, so se med udeleženci konference spletle vezi kot posledica miroljubnega in vzajemnega dialoga, ki tokrat ni bil le predmet teoretiziranja, ampak tudi udejanjen v praksi.

Ana Martinjak

Pravniški simpozij na temo država in Cerkev *Različnost religij v svetovnonazorsko nevtralni pravni državi* Seggau, 8.–9. aprila 2010

Vizobraževalnem središču graške škofije na gradu Seggau je od četrтка, 8. aprila, do petka, 9. aprila letos, potekal pravniški simpozij z naslovom *Različnost religij v svetovnonazorsko nevtralni pravni državi*. Simpozij, ki se ga je udeležilo šestinšestdeset pravnikov in drugih strokovnjakov, večinoma iz Avstrije in Nemčije, so pripravile dunajska Ekonomska fakulteta, Teološka fakulteta graške univerze in domača škofija. Na simpoziju so med drugim predavali dr. Gritt Klinkhammer z univerze v Bremnu v Nemčiji, dr. Christian Hillgruber, predstojnik Inštituta za javno pravo univerze v Bonnu, dr. Willibald Posch z Inštituta za civilno pravo graške univerze, med pomembnejšimi udeleženci pa je bil tudi dr. Richard Potz, predstojnik Inštituta za filozofijo, religijo in kulturo prava dunajske univerze. Na simpoziju sem sodeloval tudi podpisani.

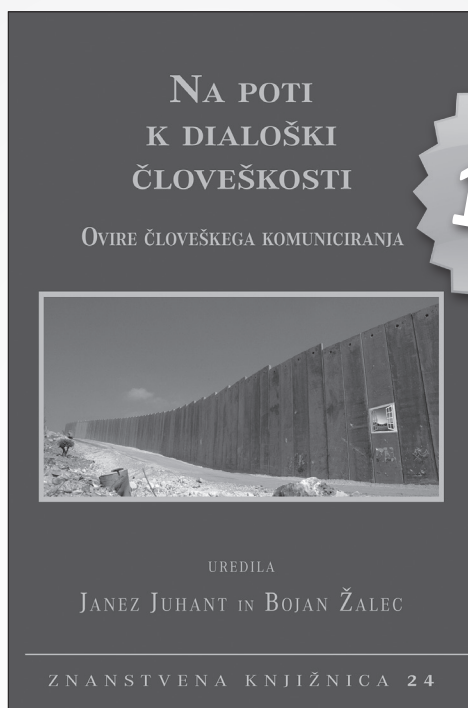
Problematika odnosov med Cerkvijo in državo je bila v različnih zgodovinskih obdobjih različna. Škof Kapellari je v uvodnem govoru poudaril, da sta temelj razmerij med državo in Cerkvijo v sodobni Evropi spoštovanje verske svobode in ločitev države in Cerkve. Ta ločitev pomeni predvsem razmejitev njunih pristojnosti in spoštovanje avtonomije. Evropsko uveljavljeni model kooperativnosti obeh pravnih subjektov na mešanih področjih daje podlago za bolj učinkovito reševanje odprtih vprašanj v skrbi za skupno dobro. Verska svoboda, ki je ena od temeljnih človekovih pravic, vodi k spoštovanju drugače mislečih in k miroljubnemu sožitju različnih ver in kultur v moderni Evropi, ki se sooča z vprašanjem ekspanzije islama. Krščanstvo ni nekaj preživetega, Cerkev je umeščena v konkretno družbeno dogajanje, zato je in mora biti sogovornica in partnerica državi in sooblikovalka sodobne kulture.

Rdeča nit predavanj se je sukala okoli polja sodelovanja med Cerkvijo in državo, s posebnim ozirom na meje njunih pristojnosti, za Avstrijo, za Nemčijo in za še nekatere druge razvite zahodne države pa pomeni poseben izziv vse večje število pripadnikov islamske skupnosti. Načelo o nevtralnosti države do Cerkva in do verskih skupnosti se v praksi interpretira zelo različno. Nekatere države se od verskih skupnosti distancirajo, druge pa jih obravnavajo kot pozitivne sestavne dele civilne družbe in jim zato prihajajo naproti. Na nemškem govornem področju in v večini evropskih držav je vera vsaj teoretično obravnavana kot vrednota, ki pozitivno vpliva na družbeno življenje. Država to dejstvo upošteva in zato delovanje Cerkva in verskih skupnosti dovoljuje in podpira ter ustvarja možnosti za zadovoljitev religioznih potreb. Odnosi med Cerkvijo in državo v evropskih državah so večinoma pravno urejeni in imajo neko zgodovinsko tradicijo; v pozitivni naravnosti države do verskih skupnosti se ti odnosi krepijo prek dialoga. Različnost razmerij med

državo in Cerkvijo oziroma verskimi skupnostmi izhaja iz različnosti družbenih, zgodovinskih in kulturnih omejenosti. V sedanji situaciji v Evropi ni več ekstremnih primerov, to je verske ali ateistične države, za izhodišče medsebojnih odnosov pa velja *Evropska konvencija o človekovih pravicah*, ki določa obseg pravice do svobode veroizpovedi in njene omejitve (drugi odstavek 9. člena).

Slovenska zakonodaja je usklajena s pravno zavezujočimi načeli o verski svobodi v Evropi, to pa je v praksi najbolj razvidno iz *Zakona o verski svobodi* iz leta 2007. Kljub vsemu imamo zaradi zgodovinskih predsodkov na tem področju še vedno odprto polje nerešenih vprašanj, še posebno na ravni definicije pojma *nevtiralnost* in obsega vsebin, ki jih mora država poznati o Cerkvah in verskih skupnostih. Naša država, ki je sprejela evropski model pojmovanja verske svobode, po katerem Cerkve in verske skupnosti obravnava kot pozitivne dele civilne družbe, se ne sme vtikati v strogo verske zadeve, mora pa jih vsaj delno poznati, da lahko ustvarja možnosti, v katerih bodo mogli državljani udeležati svojo pravico do verske svobode v njenih štirih razsežnostih: v individualni in v kolektivni, v zasebni in v javni.

Andrej Saje



cena
14.00€

Janez Juhant in Bojan Žalec, ur.
**Na poti k dialoški človeškosti:
ovire človeškega komuniciranja**

Delo je delni rezultat raziskovalne programske skupine pod vodstvom prof. dr. Janeza Juhanta o Etično-religioznem temelju in perspektivah družbe ter religiologiji v kontekstu sodobne edukacije. Govori o ovirah v dialogu. Juhant izpostavlja antropološko razsežnosti problema. Žalec govori o instrumentalizaciji človeka, Erzar o notranjih delovnih modelih, tj. usedlinah v otroški psihi, po katerih otrok oblikuje medosebne odnose, Jamnik o postmodernem subjektu. Klun odpira pogosto prezrte probleme zaprtosti znanstvenih pogledov. Petkovšek razčlenjuje svetovnonazorske zamejitve. Strehovec opozarja na epohalni pomen bioetičnih znanosti. Slatinek razčlenjuje možnosti verske svobode. Ocvirk opozarja na pomen skupnosti za verovanje. Osredkar pokaže, kako družbene spremembe silijo tudi Cerkev k večji pripravljenosti za dialog znotraj nje same. Gerjolj razčlenjuje pomen in vlogo vključevalne vzgoje. Prijateljeva govori o vlogi vizualne in nevidne pedagogike in Pevce-Rozmanova o družini kot prostoru dialoga.

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

Charles Taylor. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 874 str. ISBN: 978-0-674-02676-6.

Charles Taylor, zaslužni profesor na McGill University v Montrealu, Quebec, Kanada, redni sodelavec pri Institute for Human Sciences (IWM) na Dunaju, avtor dveh v angleško govorečem okolju znanih filozofskih del, *Hegel* (1975) in *Sources of the Self* (1989), je leta 2007 pri založbi Harvard University Press izdal knjigo z naslovom *A Secular Age*. Zanjeta knjiga na 874 straneh združuje razmišljanja in že objavljene članke o sekularizmu. V tem trenutku po mnenju mnogih največji filozof, ki piše v angleškem jeziku, rojen leta 1931 v Montrealu v Quebecu, je odraščal v družini, polni pestrosti kultur in verovanj. Mati je bila katoličanka, oče anglikanec, stari oče pa volterjanski antiklerikalni ateist, drugače zaljubljen v Pariz. Taylor je začel redno praktimirati v katoliški Cerkvi iz navdušenja nad francoskimi teološkimi spisi, ki so v 50. letih prejšnjega stoletja nekako navdihovali snovalce drugega vatikanskega koncila. Kot teist je Taylor praktično osamljen glas v moderni filozofiji, toda njegovo razmišljanje v *Dobi sekularizma* je postalo temelj vsakršnega resnega razpravljanja o sekularizmu. Ta prodorni mislec ni neznan slovenskemu kulturnemu prostoru; kot »gostujoče pero« ga lahko najdemo tudi v slovenskem dnevniku Delo. Dne 13. oktobra 2010 je v članku *Solidarnost v pluralističnih časih* razmišljal o potrebi preoblikovanja politične etike in o opredelitvi identitete za ohranitev soli-

darnosti. Za svoje delo je leta 2007 dobil prestižno nagrado Templeton Prize.

Izhodišče razmišljanja v knjigi *A Secular Age* je Taylorjevo vprašanje: »Zakaj je bilo v zahodni družbi praktično nemogoče ne verovati v Boga, recimo v letu 1500; medtem ko je v letu 2000 za mnoge med nami to čisto enostavno ali pa celo neizogibno?« (25) Kanadski filozof razvija trditev, da se je v zadnjih nekaj stoletjih vloga religije v zahodni družbi popolnoma spremenila. In spremenila se je tudi družba. Iz družbe, v kateri je bilo praktično nemogoče ne verovati v Boga, je danes nastala družba, v kateri je verovanje samo ena od možnosti človekovega udejstvovanja v njej. Avtor nasprotuje mnenju, da je treba vzrok za sekularizem iskati v napredku znanosti in v svobodi razuma. To bi bil preveč »poceni« odgovor na zastavljeno vprašanje, ki nikakor ne more razložiti, zakaj ljudje opuščajo vero in versko prakso.

Kaj pomeni trditev, da živimo v dobi sekularizma? Že v uvodu knjige Taylor predstavi tri različne pomene izraza »sekularizem« (15):

Najprej je to pragmatični premik v kulturi religije, ki se izraža z izrivanjem iz javnega prostora vsega, kar zadeva Boga ali presežno (192). Skratka: javni prostor brez Boga.

Izraz nastopa tudi v pomenu, ki ga pogosto uporabljajo izobraženci materialističnega prepričanja, ko želijo povedati, da izginja religijsko verovanje in da se manjša verska praksa: upad vere in verske prakse.

Končno: izraz označuje spremembe,

o katerih govorimo zgoraj, predvsem spremembe možnosti za verovanje, torej premik iz družbe, v kateri je bilo verovanje samoumevno za vse njene člane, v družbo, v kateri je verovanje samo ena od opcij. Lahko bi dejali: to je prepričanje, da absolutne resnice ni.

Taylor obravnava družbo kot sekularno s treh vidikov pomena izraza »sekularizem«, poseben poudarek pa daje tretji opredelitvi, ki želi povedati, da vera v Boga ni več splošno sprejeto načelo v družbi. Obstajajo alternative. Hkrati pa želi povedati, da sekularizem v nekaterih okoljih pomeni veliko težavo za ohranitev posameznikove vere. Toda vsi trije modeli razumevanja sekularizma veljajo za religijo. Jasno je, da sekularizem ni le preprosta odsotnost religije, temveč je tudi intelektualna in politična kategorija, ki je ne moremo razumeti zunaj zgodovinskega konteksta.

Svoj zgodovinski pregled začenja Taylor z opisovanjem srednjega veka. Takrat so ljudje verovali v Boga, angele, zle duhove, čarovnice, Cerkevne zakramente, relikvije, svete kraje ... Verovanje je bilo skrivnostno in je resnično vplivalo na posameznika in na družbo (64–89, 108–119, 143, 336). Razvoj zahodne družbe obravnava z vidika modernosti, ki jo imenuje sekularna. To, kar opisuje, pa dejansko ni le proces transformacije družbe, ampak neki nov začetek, v katerem so prejšnje oblike religioznega življenja omajane, rojevajo pa se nove oblike religioznega življenja. Današnji sekularizirani svet ni opredeljen z odsotnostjo religije, čeprav v nekaterih družbah opazamo zmanjševanje vere in verske prakse, temveč bolj z množico novih religioznih in duhovnih možnosti, katerih se posamezniki in skupine oprijemljejo, da bi osmislili svoje življenje (144; 244).

Taylor je prepričan, da je zahodna liberalna miselnost, ki se je začela s Hobbesom, Lockom, Humom in z Adamom Smithom, na »napačnem vlaklu«. Sekularizem ni zgolj ločitev Cerkev od države, odtujitev resnice od moči in rast skepticizma. Zadrži se tudi pri Nietzschejevi ideji »smrti Boga« (373, 726). Po njegovem mnenju argumenti eksaktnih znanosti, ki nasprotujejo božjemu bivanju, niso prepričljivi (567). Podobno odgovarja Freudu; Freud namreč religijo razglaša za »iluzijo«, ki naj bi jo človek ustvaril, da bi zanikal smrt. Prav tako nima potrpljenja z ateistom Richardom Dawkinsom, ki je prepričan, da je znanost, posebno evolucijska teorija, religijo potisnila na »smetišče zgodovine«. Drugače od Dawkinsa vidi Taylor znanost kot tisto, ki krepi religijo. Za Taylorja verovanje ni to, kar znanost najde, temveč to, kar religija upa. Knjiga *A Secular age* je neke vrste odgovor na knjigo *The God delusion*, ki jo je leta 2006 napisal Richard Dawkins in jo je leto pozneje založba Modrijan izdala v slovenščini z naslovom *Bog kot zablada*. Zato bi *A Secular age* lahko naslovili: *The Godless delusion*. Torej: *Zablada misli, da Boga ni*. Knjiga se loti obravnavanja vseh področij védenja, razen področja spoznanja Boga. Tega področja ni na kazalu. Taylor pa je prepričan, da je Bog kljub vsemu zelo navzoč v naši družbi, če le odpremo oči in religijo iščemo – bolj kakor s tradicionalno teologijo – z občutljivostjo za moralne vrednote in za lepoto.

Zdi se, da se v svojih razmišljanjih Taylor ne zanima za božja dejanja. Prepričan je namreč, da religija ne potrebuje opravičenja z božjimi dobrimi deli in da je sekularizem nevaren za religijske vrednote, ki nas lahko rešijo skušnjave samozadostnosti. Nasprotuje pa ideji, da je sekularizem potreben za strpnost v družbi.

Taylor omenja tudi Karla Jaspersa, ki je leta 1949 uvedel izraz »axial age«, da bi opisal stoletja sredi prvega tisočletja pred Kristusom, ko so veliki duhovni učitelji zasejali seme velikih svetovnih religij. V svet plemenskih bogov, primitivnih mitov in naravnih obredov so Konfucij, Lao-tse, Siddhartha Gautama, hebrejski preroki in grški misleci od predsokratikov do Platona prinesli nov pogled na univerzalno etiko, na posameznikovo odrešenje in na osebno iskanje višjih smislov življenja (151). Od takrat dalje religija ni več to, kar je bila.

Gerhard Marschütz. *Theologisch ethisch nachdenken. Zv. 1, Grundlagen.* Würzburg: Echter, 2009. 268 str. ISBN: 978-3-429-03049-0.

Dunajski moralni teolog Gerhard Marschütz je izdal prvi del svoje teološke etike z naslovom *Teološko etično razmišljati*. Kakor ponavadi ima prvi zvezek naslov *Temelji* in je posvečen vprašanju osnovne moralne teologije. Delo je pisano v zelo sistematičnem in razumljivem slogu, odlikuje ga tudi pregledna postavitev besedila, ki bralcu ob strani razloži temeljne vsebinske pojme. Glavno izhodišče avtorjeve teološke etike je spodbuda drugega vatikanskega cerkvenega zbora, predvsem pastoralne konstitucije *Gaudium et Spes*. V odprtem dialogu se sooča z dognanji različnih znanstvenih ved in pokaže na specifično vlogo teološke etike v sodobnem družbenem diskurzu. Delo odlikuje dobra integracija bogate katoliške tradicije in sodobnih izzivov. Temeljno etično načelo vidi avtor v spoštovanju dostojanstva človeške osebe, ki je utemeljeno v svetopisemskem sporočilu o tem, da

Naša doba sekularizma – po mišljenju Charlesa Taylorja – ni nič manj pomembna kakor omenjena stoletja. Med letom 1500 in danes so se zgodile velike spremembe in vrnitve nazaj ni. Religija ne bo izginila, toda – ponovno povedano – ne bo več to, kar je bila.

Taylorjevo delo *A Secular Age* je tančnočutno, temeljito in jasno razumljivo razmišljanje o procesu in pomenu sekularizma v današnji »sekularni dobi«.

Mari Jože Osredkar

je človek ustvarjen po božji podobi. To isto načelo pa je tudi temelj človekovih pravic, ki veljajo za univerzalno etično vsebino.

Delo je razdeljeno v sedem poglavij.

Prvo poglavje nosi naslov *O čem razmišlja etika?* in je namenjeno predvsem razjasnjevanju osnovnih pojmov s področja etike. Avtor definira etiko kot »razmišljanje o morali« (7). Moralo razume – na družbeni ravni – kot skupek pravil, ki določajo, katera človeška dejanja so pravilna in katera napačna, in – na osebni ravni – kot način življenja, ki si ga posameznik izbere. Etično razmišljanje o morali je zato vedno potekalo na dva načina: kot etika norm, ki konkretna dejanja presoja z vidika pravilno – napačno, in kot etika kreposti, ki vrednoti človekov značaj oziroma držo kot dobro ali slabo. Moralno vrednotenje v pravem pomenu besede pojmuje »dobro« ne samo kot dobro za nekaj oziroma dobro za nekoga, ampak kot »dobro samo v sebi«. Vsekakor moralnega dobrega ni mogoče skrciti na subjektivno občutje ali naravnost posa-

meznika, drugače ne bi moglo imeti narave brezpogojnosti in objektivnosti.

Drugo poglavje nosi naslov *Razmišlja teološka etika drugače?* Ukvarja se z vprašanjem posebnosti teološke etike. Avtor se najprej kritično sooči z neosholastično moralno teologijo, nato pa izpostavi impulze drugega vatikanskega koncila za prenovno moralne teologije: novo razumevanje razodetja, novo pojmovanje Cerkve kot božjega ljudstva, novo držo Cerkve v odnosu do sveta, prenovljeno razumevanje liturgije, novo pojmovanje spolnosti in odprtost za ekumenski in medverski dialog. V središču prenovljenega razumevanja je človeška oseba, bolj so poudarjeni biblični temelji, govori se o krščanski poklicanosti sredi sveta. Marschütz se kritično sooči z Auerjevim konceptom avtonomne morale, ki ga – po njegovem mnenju – zaznamujeta preoptimistično pojmovanje razuma in neupoštevanje dejstva, da je vsako razumsko dojemanje odvisno od antropoloških predpostavk. Avtor razvije svoj koncept teološke avtonomne etike. Za izhodišče vzame pojmovanje razodetja kot samosporočanje (Selbstmitteilung) Boga. Božje samosporočanje obljublja počlovečenje človeka in »človek je zato toliko bolj človek, kolikor bliže je Bogu« (51). Védenje o brezpogojni ljubezni Boga ni zgolj informativno, temveč performativno, to pomeni, da ustvarja novo resničnost, ki človeka spreminja in ga spodbuja, da iz te resnice živi in deluje. Vera daje razumu misliti in odpira človeku obzorje smisla, znotraj katerega razmišlja. Moralne norme so rezultat procesa razmišljanja, ki ga spodbuja vera, zato morajo biti tudi trditve teološke etike prevedene v jezik filozofske etike. Po eni strani je torej teološka etika drugačna od filozofskih etik, saj ima svoje temelje v razodetju, ki daje specifične antropolo-

ške implikacije, na podlagi katerih teološka etika presoja. Po drugi strani pa – kar zadeva razumsko presojanje – ne obstaja razlika med teološko in filozofsko etiko, saj je tudi teološka etika zavezana, da svoja stališča utemeljuje argumentirano, z razumom. Ob koncu tega poglavja je predstavljena definicija teološke etike s tremi glavnimi poudarki: znanstvenost, cerkvenost in družbena relevantnost.

Tretje poglavje je posvečeno *vesti*. Avtor ugotavlja, da se danes beseda *vest* veliko uporablja in tudi velikokrat zlorablja. Postaja celo sinonim za poljubno delovanje v svojo lastno korist. Izkušnja *vesti* nujno implicira zavest transcendentnosti, ki edina daje veljavo brezpogojnosti zahteve *vesti*. Zagotovo so psihološki in sociološki dejavniki pomembni za ustrezno razumevanje *vesti*, vendar *vesti* ni mogoče skrčiti samo na psihološko ali družbeno raven. Potem ko avtor povzame Avguštinovo in Tomažovo pojmovanje *vesti*, navede tri nepogrešljive elemente za ustrezno razlago *vesti*. 1. *Vest je središče osebne eksistence*. *Vest* je glas našega resničnega jaza in klic k temu, da postajamo, kar smo. Za kristjane je *vest* hermenevitično mesto, kjer se samozavedanje in zavedanje Boga nepomešano in neločljivo srečujeta. 2. *Vest je simbol*. V tem simbolu se združujeta dve ravni, ki ju ni mogoče skrčiti eno na drugo: samozavedanje in zavedanje transcendence. 3. *Oblikovanje vesti*. *Vest* ni avtomatičen kompas, ki bi nam kazal, kaj je dobro, zato je človek odgovoren tudi za svojo *vest*. Pomembno je ustvariti tudi prostore za oblikovanje *vesti*, kakor so na primer družina, zakon, cerkveno občestvo, ki spodbujajo celostno oblikovanje osebe.

Avtor sledi nauku Tomaža Akvinskega, da je *vest* zadnja zavezujoča instanca moralne sodbe. Moralna norma ni

nad vestjo, ampak v službi vesti, saj pomeni nepogrešljivo in zanesljivo usmeritev pri oblikovanju vesti. Vest je vedno napotena na normo, vendar pa norma ne zavezuje *onkraj* vesti, ampak *v* vesti. Možno je torej, da neka objektivna norma ne more povsem zavezati vesti. V vesti se izoblikuje sodba, kaj je *zame* tukaj in sedaj moralno dobro in pravilno. Nihče pa nima pravice, osebno sodbo povzdigovati na raven objektivne norme.

Četrto poglavje je posvečeno *dejanju*. Nasproti objektivistični moralni, ki se ustavlja samo pri predmetu delovanja, avtor zagovarja, da je treba vsako dejanje presojati v luči temeljne drže spoštovanja človeške osebe. Pod drobnogled vzame temeljno predpostavko moralnega delovanja: svobodo. Svobodo razume kot zmožnost, da se oseba samodoloča in s tem postaja tvorka svojih dejanj – seveda znotraj različnih zunanjih in notranjih odvisnosti. Na podlagi Svetega pisma izpelje dva temeljna koncepta krščanskega pojmovanja svobode: »teonomno avtonomijo« in »opolnomočeno svobodo za delovanje«. Prvi pojem razjasnjuje, da Bog ni tekmeč človekovi svobodi, ampak omogoča človekovo svobodo in jo usmerja proti njenemu cilju. Drugi pojem pa namesto paradigme izpolnjevanja obveznosti uvaja osebnostno odnosno paradigmo: človekovo delovanje je odgovor na božjo ljubezen. Zadnji del četrtega poglavja je posvečen vprašanju greha. Avtor želi preseči razumevanje greha kot kršitve neke določene zapovedi, problematizira tudi delitev na smrtne in male grehe, saj to daje prevelik poudarek kvantitativno-objektivističnemu razumevanju greha, zanemarja pa osebnostno razsežnost. V skladu s katoliškim izročilom vidi Marschütz bistvo greha v osebni zavrnitvi Boga. »Ker pa je človek ustvarjen

od Boga in naravnano na Boga ter najde samega sebe le, če svobodno sprejme in se samodoloča za ta odnos z Bogom, pomeni greh hkrati tudi samoodtujitev človeka.« (132) Véliki greh, ki vodi v smrt, je torej izrekanje »Ne« Bogu, iz tega pa sledi tudi »Ne« bližnjemu, ker se je posameznik povsem zaprl v svoj egoistični svet. Avtor izpostavi vrednost koncepta o temeljni odločitvi, ki v pozitivni obliki opredeljuje temeljno naravnost človeka k dobremu. Pokaže na vzajemno povezanost med temeljno odločitvijo na eni strani in konkretnimi držami človeka in konkretnimi dejanji na drugi strani. Možna je tudi negativna temeljna odločitev, vendar po avtorjevem mnenju ne moremo nikoli z vso zanesljivostjo reči, da neko konkretno dejanje kaže na temeljno odločitev proti dobremu in kot posledica tega na radikalno odvrnitev od Boga. Greh ima tudi transpersonalno moč, ki se kaže v tako imenovanih »strukturah greha«, v »strukturnem grehu« ali »socialnem grehu«. Ostaja recipročna povezava med osebnim grehom in transpersonalnim grehom. Vsak osebni greh ima tudi transpersonalno razsežnost, vendar transpersonalni greh ni samo seštevek vseh personalnih grehov, ampak ima tudi svojo lastno dinamiko. Posameznik ni slepo podrejen temu strukturnemu grehu, ampak se lahko takšni logiki upre z odgovornostjo v pozitivnem smislu in s tem prispeva k izboljšanju družbenih struktur. Ob koncu poglavja je govor o nujnosti sprave in odpuščanja.

Peto poglavje je posvečeno *etiki kreposti*. Po zgoščeni in zelo jasni predstavitvi pojmovanja kreposti pri Aristotelu in pri Tomažu Akvinskem pokaže avtor na aktualnost etike kreposti in na njene prednosti in slabosti. Najbolj pozitivno se Marschütz opredeli do Höffejevega koncepta, ki z razdelitvijo kreposti na

več ravni omogoča razrešitev napetosti med univerzalnostjo in družbeno odvisnostjo etičnih vsebin. Ob koncu poglavja so predstavljene tri možnosti odnosa med etiko kreposti in normativno etiko. Nekateri dajejo prednost etiki kreposti, drugi normativni etiki, teološka etika pa iz zakladnice svojega izročila utemeljuje nujno medsebojno pripadnost in vzajemno naravnost obeh smeri. Zato na ravni etike kreposti govorimo o moralno dobrih in moralno slabih dejanjih, na ravni normativne etike pa o moralno pravih in moralno napačnih dejanjih. Avtor daje neke vrste primat etiki kreposti, čeprav hkrati poudarja, da se nikakor ne sme zanemarjati normativna etika.

Predzadnje poglavje je posvečeno *normativni etiki*, katere naloga je, da zavzame objektivno in nepristransko stališče glede posameznih etičnih vprašanj, ki bi imelo univerzalno veljavo. Avtor pokaže različne načine etične argumentacije pri oblikovanju moralnih norm. Po njegovem prepričanju ni nobeden od teh načinov argumentiranja vnaprej pravi ali napačen. Opozarja na to, da ne smemo spregledati tudi različnih nazorskih in antropoloških podlag, ki vodijo do različnih etičnih sodb. V prvo skupino uvrsti vse tiste etične teorije, ki svojo argumentacijo utemeljujejo z avtoriteto (osebe, besedila, izročila, znanosti). Kot deficit navede pomanjkljivo razumsko utemeljitev. Dalje se avtor kritično sooči z utemeljitvijo norm na podlagi naravnega moralnega zakona. Naravni moralni zakon daje podlago univerzalnosti moralnih norm in zagotavlja spoštovanje vsakega človeškega bitja in enakopravnost med ljudmi, nerešeno pa pušča vprašanje glede bolj natančne opredelitve, katere so obče vsebine naravnega moralnega zakona. Naslednji odsek je posvečen

etiki diskurza, za katero je avtor prepričan, da znotraj demokratične družbe pravzaprav nima prave alternative, nasprotuje pa nujnemu iskanju konsenza oziroma kompromisov in daje veljavo tudi »utemeljenemu disenzu« (223). Kadar so ogrožene temeljne vrednote, mora imeti teološka etika pogum tudi za nestrinjanje. Ob koncu poglavja sta obdelani še najbolj pogosti metodi utemeljevanja etičnih norm, deontološka in teleološka, med katerima je v sedemdesetih in osemdesetih letih prejšnjega stoletja potekal boj znotraj moralne teologije. Avtor je prepričan, da brezkompromisno izpeljana deontološka metoda vodi v neznosni rigorizem. Ugotavlja, da uporablja večina nemško govorečih moralnih teologov teleološke metode. Potem ko navede nekatere pomanjkljivosti te metode (relativizacija dobrega, nepredvidljivost vseh posledic) in zelo jasno distancira teološko razumevanje teleologije od utilitarističnega (različni antropologiji!), predloži ob koncu poglavja svoj pogled, po katerem je treba znotraj teološke etike upoštevati obe metodi. V večini primerov je uporabnejša teleološka pot argumentacije, na področju spoštovanja človekovega dostojanstva pa avtor skupaj z večkrat citiranim moralnim teologom Eberhardom Schockenhoffom zagovarja deontološki pristop.

Zadnje poglavje nosi naslov *Človekovo dostojanstvo*. Avtor prizna, da je to ne popolnoma določljiv pojem, zato samo sklicevanje na človekovo dostojanstvo v spornih vprašanjih ne privede do rešitve (npr. vprašanje dostojanstva človeškega zarodka). Brezpogojno spoštovanje človekovega dostojanstva ima lahko različne temelje. Tako ga krščanstvo utemeljuje v bogopodobnosti, Kant pa v razumski in moralni sposobnosti človeka. V sodobni pluralistični družbi po-

staja vprašljiv sam pojem človeške osebe, ki daje človeku kot duhovnemu bitju poseben status znotraj živih bitij. Danes se širijo prizadevanja, da bi dostojanstvo pripisovali samo tistim ljudem, ki bi jih družba spoznala za vredne življenja. Avtor konča knjigo s mislijo, da človek šele iz živega odnosa do drugega spozna, kdo je: podlaga takšnemu odnosu je ljubezen. »Ljubezen poraja brezpogojno sprejetost.« (252) Človek v vsej svoji odvisnosti izkuša, da potrebuje brezpogojno ljubezen, ki lahko utemelji njegovo do-

stojanstvo. »S teološkega vidika temelji to dostojanstvo v ljubečem odnosu Boga do človeka v Kristusu.« (253)

Vsekakor je knjigo vredno vzeti v roke predvsem zaradi avtorjeve sposobnosti, da na razumljiv način predstavi osnovne teme teološke etike. Po branju knjige dobi bralec občutek, da ima v današnji pluralni družbi teologija na etičnem področju nepogrešljivo vlogo.

Roman Globokar

Dr. Janez Jenko, prvi škof obnovljene koprške škofije. Zbornik ob stoletnici rojstva (1910–2010). Ur. Rafko Valenčič. Koper: Ognjišče, 2010. 136 str. ISBN: 978-961-263-050-8.

Koprška škofija je stoletnico rojstva dr. Janeza Jenka (rojen je bil 5. maja 1910), voditelja ponovno vzpostavljene samostojne in razširjene koprške škofije, proslavila s slavnostnim evharističnim bogoslužjem v koprski stolnici dne 2. oktobra 2010, ko se je ob voditelju škofije, mons. Metodu Pirihu, in ob apostolskem nunciju v Sloveniji, nadškofu Santosu Abrilu y Castelloju, zbral duhovniški zbor, pa tudi s simpozijem v frančiškanskem samostanu sv. Ane v Koprju in z objavo zbornika. Ta zbornik vsebuje poleg prispevkov s simpozija še nekatere razprave, v katerih je deset avtorjev predstavilo tako škofa dr. J. Jenka kakor škofijo in zgodovinski pomen njene ponovne vzpostavitve. Zgodovina škofije v Koprju je bila tesno povezana s širšim družbenim, političnim in v marsičem tudi mednarodnopolitičnim dogajanjem na zahodni slovenski narodnostni meji. V zgodovini je bila večkrat

prepletena s sosednjimi škofijami, predvsem s tržaško; zadnjič se je to zgodilo, ko je dne 30. junija 1828 papež Leon XII. z bulo *Locum beati Petri* preuredil cerkveno upravo v Istri in Dalmaciji in med drugim tudi združil koprsko in tržaško škofijo. Od tedaj se je škofija imenovala tržaško-koprška, vsakokratni škof je moral biti ustoličen na obeh krajih in nositi ime obeh škofijskih sedežev. Škofija Koper ni bila nikoli ukinjena, zato tudi ni bila potrebna njena obnovitev. Z vsemi spremembami, ki so se zgodile na političnem zemljevidu na Primorskem v letih po drugi svetovni vojni, je bila ponovno vzpostavljena kot samostojna koprška škofija.

Orisu življenjske poti in človeške poudobe škofa dr. J. Jenka je namenjen uvodni prispevek, ki ga je pripravil škofov dolgoletni sodelavec in dobri poznavalec zgodovine Slovenskega Primorja, prof. France Kralj. Mag. Renato Podbersič st. je v zborniku prispeval razpravo *Pastoralne vizije, poudarki in prednostne naloge v prizadevanju škofa Janeza Jenka*. Delo je nastalo na temelju uradnih dokumentov škofije in avtorjeve osebne izku-

šnje in poznanstva z rajnim škofom. Razprava dr. Franceta M. Dolinarja z naslovom *Janez Jenko – prvi škof obnovljene koprške škofije* je v prvem delu osredotočena na razvoj cerkvene uprave v Slovenskem Primorju po združitvi apostolskih administratur goriške nadškofije ter tržaške in reške škofije, drugi del pa je posvečen J. Jenku kot prvemu škofu obnovljene in povečane koprške škofije. Širšemu družbenemu kontekstu, v katerem deluje škofija Koper, je namenjena razprava mag. Renata Podbersiča ml. z naslovom *Na pogoriških preteklosti. Koprška škofija v družbenem in narodnem življenju*. Avtor predstavi razvoj škofije Koper v zadnjem stoletju in pomen njene ponovne vzpostavitve za slovensko katoliško skupnost na Primorskem. *Škof Janez Jenko in njegova teološka misel* je naslov prispevka, ki ga je pripravil dr. Ciril Sorč. V njem je predstavil osrednje teološke vsebine, ki so prevladovali v nastopih škofa Jenka. Čeprav naj bi bila s podpisom osimskega sporazuma leta 1975 urejena vsa vprašanja med takratno jugoslovansko in italijansko državo, so vendarle nekatera ostala še dalje odprta. Škof Jenko si je zelo prizadeval, da bi bila vrnjena kulturna dediščina (umetniška dela, arhivsko gradivo), ki je bila iz primorskih cerkvenih ustanov odpeljana v Italijo v času fašizma. Tem Jenkovim prizadevanjem – čeprav njegovo desetletno zavzemanje ni prineslo sadov – je namenjena razprava predstojnika zgodovinskega inštituta za južno Primorsko, Salvatorja Žitka. O delovanju dr. J. Jenka v Beogradu med letoma 1940 in 1964 go-

vori razprava Marka Trošta. Kratko predstavitev pisne zapuščine škofa dr. J. Jenka je pripravil škofijski arhivar v Kopru, mag. Marjan Vogrin. Zadnji prispevek v zborniku je delo ekonomista Milana Gregoriča. V njem je začrtal pogled istrskega človeka na ponovno vzpostavitev samostojne koprške škofije in na prispevke, ki jih je škofija dala k razvoju cerkvenega življenja v širšem slovenskem prostoru.

Razpravam dajeta večjo vrednost še dva dodatka. V prvem je seznam raznih prošenj in vlog, da bi v Kopru ponovno zaživela samostojna škofija, ki so bile na Sveti sedež poslane med letoma 1964 in 1977. Zadnji del zbornika pa je slikovna priloga, v kateri so predstavljeni pomembni trenutki iz življenja škofa dr. Janeza Jenka in škofije Koper. Prispevkom so dodani povzetki in ključne besede v italijanskem jeziku. Pogrešamo pa krajevno in osebno kazalo, saj bi to pomembno prispevalo k večji uporabnosti zbornika.

Vsekakor je mogoče reči, kar je kot željo na pot za simpozij in zbornik zapisal naslednik škofa dr. J. Jenka v vodstvu koprške škofije, mons. M. Pirihi, »da bo osvetlil pomen njegovega življenja in njegovega dela ne le za njegov čas, ampak tudi za današnji čas«. Zbornik (kljub manjšim tehničnim in jezikovnim spodrsrlajem, ki jih gre verjetno pripisati hitrosti priprave) pomeni lep prispevek k boljšemu poznavanju tako osebnosti škofa dr. Janeza Jenka kakor dogajanja v narodni in cerkveni skupnosti na Slovenskem Primorskem.

Bogdan Kolar

Marcel Hofer. *Explicque-moi la mort: guide pour accompagner l'enfant en famille et en catéchèse*. Bruselj: Lumen vitae, 2004. 148 str. ISBN: 2-87324-226-4.

Že v naslovu in v podnaslovu je izražen temeljni namen knjige: pomagati odraslim pri spremljanju otrok, ko se ti tako ali drugače soočajo s smrtjo. Na-

menjena je tako staršem in drugim odraslim družinskim članom kakor učiteljem in katehetom. Skozi celotno knjigo avtor Marcel Hofer, ki je po poklicu psihoterapevt in teolog, odstira za mnoge prepovedano vprašanje: smrt v očeh otrok. Dela v zasebni svetovalnici in hkrati kot bolniški duhovnik na psihiatričnem oddelku. Tako lahko v knjigi najdemo dobre teoretične podlage za razumevanje smrti, kakor jo obravnavajo psihoterapija, teologija in praktično vzgojno delo. Poleg jasnih opisov nekaterih stanj v procesu srečevanja otrok s smrtjo bomo našli skoraj do podrobnosti izdelane postopke, kako naj odrasli v takšnem trenutku ravnamo. Vse to delu daje strokovno težo in ponuja uporabnost in aktualnost za vse, ki si želijo jasnih smernic pri svojem delu z otroki.

Uvodu sledi šest poglavji, v katerih prehaja avtor s splošnega psihološkega uvajanja h konkretnemu delu z otroki. Začne s temeljnimi ugotovitvami glede pojmovanja smrti v sodobnem času in zapiše, da je ta pogosto potisnjena v pozabo ali tabuizirana, to pa se še posebno pri otrocih pogosto vrne staršem in učiteljem z močno neželenimi in neobvladljivimi posledicami. V prvem poglavju sistematično predstavi razvoj pojmovanja smrti pri otrocih. Za strokovno ozadje vzame kognitivne stopnje osebne rasti pri Piagetu. Stopnje razvrsti po kriteriju otrokovega miselnega dojetja smrti, čustvenega odzivanja na smrt, socialne umestitve in duhovne ravni smrti v otroškem življenju. Vse skupaj preplete s procesom žalovanja, primernega razvojnim stopnjam otroka. Pri vsaki stopnji prikaže starost otroka in zunanjo podobo vsakokratnega dojetja. Temeljno izhodišče za soočenje otroka s smrtjo je doživetje ločitve. Prav pri doživljanju odsotnosti ljubljene osebe se otrok pripravlja na zmožnost

vklučitve smrti v svoje življenje. Pri tem se najprej odziva s tako imenovanim magičnim odnosom, ki vključuje prevzemanje krivde za neko odsotnost odraslega, prav tako tudi ob smrti. Nato otrok redno preide v animistični stadij, v katerem težko loči nežive stvari od živih, saj je vse, kar se premika, zanj živo. Pomembno je, da mu počasi omogočimo razumevanje razlike med živim in mrtvim, v tem pa ima pomembno vlogo tudi razumevanje časa s svojim ireverzibilnim procesom. Avtor navede tudi pet psiholoških komponent pri predstavah o smrti in pokaže, pri kateri starosti je otrok sposoben dojeti katero od njih. Pomembno je razumevaje vzroka smrti, univerzalnosti smrti za vse živo, nefunkcionalnosti smrti, ireverzibilnosti umiranja in zavesti o svoji lastni umrljivosti. Pri vseh komponentah opozori na značilnosti in kako lahko starši, vzgojitelji, učitelji in kateheti pozitivno vplivajo na razvoj zdravega vključevanja vseh petih razsežnosti dojetja smrti v vsakdanje življenje. Opozori tudi na vpliv sodobne kulture, medijev in današnjega odnosa do bolezni pri soočenju otroka s smrtjo.

V drugem poglavju pokaže na čustveno reakcijo otrok različnih starosti na smrt. Ob prikazu razvoja čustvenega doživljanja ves čas opozarja na pravilno odzivanje odraslih. Pri tem izpostavi tiste čustvene vidike, ki so specifični ob smrti. Pokaže tudi na napačne reakcije odraslih, ki otroka potisnejo v regresijo. Pri premočnih čustvih, ki jih odrasli ne podprejo, sproži otrok obrambni mehanizem, saj pogosto poskuša zanikati realnost smrti. To ne pomeni samo nezmožnosti soočenja s konkretnim pojavom, ampak tudi močno ovira splošni razvoj otroka.

V tretjem poglavju predstavi načine, kako naj z otrokom govorimo, ko se ta

sreča s smrtjo. Izpostavi težavnost takšnega procesa, saj govoriti o smrti ni in ne sme biti lahko že za samega odraslega, kaj šele za otroka. Če želimo spremljati otroka v procesu žalovanja, ga je treba sprejemati brezpogojno, z vsemi vprašanji in čustvi, to je treba delati empatično in avtentično, nenarejeno. Pri tem moramo imeti pred očmi vseh pet področij človeške osebe: telesnost, duševnost, družbenost, duhovnost in religioznost. Za vsako področje navede posamezne točke, ki jih otroci odpirajo, kadar se soočajo s smrtjo. Svetuje, da v pogovoru ne podcenjujemo otroka in ne zavračamo nobenega pogovora s tega področja, naj bo še tako čudno v očeh odraslega. Ne smemo zakrivati resničnosti s trditvami, ki olepšujejo smrt, ampak jo prikazati otroku v vsej realnosti na ravni, ki jo more razumeti. Najbolje je, da začnemo s tem, kar ga čustveno manj obremenjuje. Avtor predlaga uvenelo in posušeno rožo, truplo poginule živali in podobno. Ob analizi tipičnih otroških vprašanj na temo smrti opozori na posledice psihičnega razvoja takšnih ali drugačnih pogostih odgovorov na to temo, ki jih iz svojega lastnega nelagodja dajemo odrasli.

Četrto poglavje je v celoti namenjeno religijskemu razumevanju smrti. Najprej predstavi splošno razumevaje smrti v večini religij, v katerih najde prepričanje, da je smrt vedno del življenja. Nato obdela svetopisemsko razumevanje smrti, vse od vprašanja sodbe do razmerja duše in telesa. Hkrati pokaže na otrokovo zmožnost dojemanja duše in duha. Jezusov odnos do smrti mu je za izhodišče pri iskanju vsaj delnega smisla smrti. »Dobra novica« je Kristusovo vstajenje, ki otroku lahko pomaga razumeti smrt kot prehod v drugačno stanje. Prikaže tudi konkretno religijsko prakso pri soočenju s smrtjo: obredje,

molitve, predstave. Na koncu nas uvede še v pojmovanje smrti pri nekrščanskih verstvih in ne pozabi niti na izkustva ljudi, ki so bili klinično mrtvi, pa so jih obudili nazaj v življenje. Otroka ni treba obremenjevati z vsem, kar najdemo o smrti, dovolj je, če ga vzamemo resno v mejah njegovega razmišljanja in mu ne prikrivamo resnice. Ta temeljni realistični princip najdemo v večini religijskih razumevanj smrti.

V petem poglavju se spoprime s konkretnimi vzgojnimi postopki pri soočanju otroka s smrtjo. Najbolje je začeti vzgojo za smrt pri vsakdanjem izkustvu izgube. Za majhnega otroka, ki še nima izoblikovanega občutka za čas, je odsotnost ljubljene osebe priložnost za pripravo na spopad z vsem, kar prinaša smrt. Če se je otrok ustrezno srečal in predelal začasno odsotnost matere ali očeta, bo lažje sprejel tudi stalno odsotnost, ki jo smrt tudi prinaša. Za razumevanje stvarnosti smrti je dobro, da otroku ne prepovedujemo raziskovanja razpadanja rastlin ali živali. Tako nam bo lažje predstaviti tudi dejstvo mrtvega telesa, njegovo drugačnost od speče ali odsotne osebe. Narava je primerna za učenje, ker ponudi tudi odgovor, da smrt ni zgolj odstranitev neuporabnega, nekoristnega, ampak da iz tega lahko zraste novo življenje. V tem procesu je dobro, da se otrok sreča s samim fenomenom smrti, s krsto, truplom, pogrebom, še posebno če to ni bližnja oseba. K temu otroka ne smemo siliti, ampak mu moramo dati svobodo, saj nas bo prav v takšni čustveno ne preveč obremenjeni situaciji s svojim vprašanji sam vodil.

Zadnje poglavje prinaša konkretne napotke za spremljanje otroka v procesu žalovanja. Spet začne s poginulo priljubljeno živaljo. Otroku se pri tem lahko nauči, kako pravilno žalovati in se tako

rešiti obremenjujočih čustev. Odrasli imamo takrat najboljšo priložnost, da prisluhnemo otroku in mu olajšamo razumevanje umiranja in smrti. Samo iskreni odgovori, ki ne prikrivajo nobenih dejstev umiranja, lahko otroku pomagajo pri zdravem odraščanju. Opozarja, da je pri soočenju s smrtjo za otroka zelo pomembno, če lahko spremlja proces umiranja in poslavljanja od umrlega od blizu, kadar to želi. Prikrivanje bolezni in starosti otroku ne omogoči soočenja, ampak smrt naredi še za bolj nesprejemljivo in zastrašujočo. V njem lahko prebudi še močnejši odpor in občutek krivde. Le poštena in iskrena čustva odraslih, v katerih ne bo prikritega obsojanja, pomilovanja ali olepševanja, mu lahko pomagajo, da se ustrezno spoprime z vsem, kar prinaša smrt. Opiše tudi otrokove faze žalovanja: šok in zanikanje, idealizacijo, čustvene razvnetosti, ki se kažejo v obliki jeze, krivde, žalosti in strahu, tako imenovano fazo pogajanja, ko otrok poskuša zanikati stvarnost posledic smrti, in končno: fazo sprejemanja in novega odnosa do sebe in do sveta, ki iz tega izhaja. Pri opisu vsake faze navede tudi najbolj priporočene odzive odraslih na otrokovo reakcijo. Ponudi navodila, kako otroka pripraviti na soočenje s pokojnikovim truplom in pogrebom. Nakaže tudi nekaj možnosti, kako sporočiti smrt starša, brata ali sestre, kako se odzvati v trenutku smrti kot posledice nesreče ali samomora. Konča z vlogo vere v procesu žalovanja. Vera ne sme zanikati ču-

stev, ki se ob smrti otroku porajajo, in ne preskakovati faz žalovanja. Če hočemo, da bo vera otroku pomagala pri vključevanju smrti v življenje, moramo biti predvsem avtentični, nenarejeni. Ne smemo se bati svojih čustev in dvomov, pokazati pa moramo na trud, ki ga vlagamo v osebno rast v veri. Že sama molitev – tudi če ni najbolj globoka – pomaga k psihološki stabilnosti soočenja s smrtjo. Če otrok začuti pričevanje odraslih, da je molitev dialog z Bogom, v katerem sem lahko takšen, kakor sem, žalosten, jezen, preplašen, mu bo to pomagalo tako pri rasti v veri kakor v procesu žalovanja. Vera ne bo »delovala«, poudarja avtor, če jo bomo uporabili samo v trenutku srečanja s smrtjo, vera mora biti steber življenja tako v družini kakor v skupnosti, da jo bo lahko otrok integralno vključil v svojo lastno osebnost.

V sklepu predstavi temeljne zahteve za odrasle, če želimo biti otroku ustrezni spremljevalci v procesu žalovanja. Ponudi kopico vprašanj, ki bi si jih vsak odrasli moral redno postavljati, da bi najprej sebi zrelo odgovoril na izziv smrti in potem lahko pomagal tudi otrokom. Tudi pri tem – nam svetuje – bi morali slediti Jezusovim besedam: če ne postanemo kakor otroci, ne bomo deležni božjega kraljestva. Prav otroška neposrednost in iskrenost pri soočenju s smrtjo lahko pomaga sodobnemu človeku, da bo zavzel bolj zdravo držo do tega vprašanja.

Janez Vodičar



Brigita Perše

Slovenska katoliška župnija na prehodu iz 2. v 3. tisočletje. Doktorska disertacija, mentor Peter Kvaternik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2009. XII, 272 str., CXXIII priloge, 4 zemljevidi.

Avtorica je podrobno preštudirala in na začetku svojega dela tudi nazorno predstavila zgodovino nastajanja župnij na splošno v Cerkvi, posebej z ozirom na naš srednjeevropski prostor in še podrobneje v zvezi z nastajanjem župnij na slovenskem ozemlju. Za objektivno poznavanje problemov in težav sodobne župnije je namreč nujno poznati razloge in okoliščine, v katerih se je v Cerkvi rodila potreba po oblikovanju župnij, kakor jih poznamo danes. Pojem in oblika župnije sta se namreč skozi zgodovino spreminjala in dopolnjevala ter dobivala nove poudarke.

V tem pogledu je posebno pomemben prehod iz časa preganjanj v pokonstantinsko obdobje in v množično Cerkev. Ne povsem nepomemben pa je vsaj za nekatere kraje tudi nastanek meništva. Župnija je dosegla polni razcvet in postala središče kristjanovega življenja v srednjem veku, z nastankom in razvojem mest pa je dobila specifično vlogo v odnosu do meščanstva.

Tridentinski koncil je bil zaradi obnove verskega življenja močno zaposlen z določbami o župnijskem življenju, zlasti z dolžnostmi in pravicami klera. Na mrežo župnij na Slovenskem je zagotovo najbolj radikalno vplivala terezijanska in jožefinska prenova škofijskih in župnijskih meja ob koncu 18. stoletja. Poseben izziv za pastoralno prenovu župnijskega življenja sta pomenila nastanek delavstva in nagla industrializacija v 19. in v 20. stoletju. Za konstantinskim in jožefinskim prelomom je bil tretji največji zasak v župnijski pastoralni drugi vatikanski koncil s poudarkom na Cerkvi kot božjem ljudstvu in na vlogi laikov v Cerkvi, pa tudi z liturgično prenovno in s pozitivnim odnosom do sveta.

Avtorica se v zgodovinskem pregledu župnijske pastorale kritično sooči s poskusi oživljanja župnijskega življenja v slovenskih župnijah po zadnjem koncilu. Na kratko predstavi in oceni škofijske zборе v ljubljanski, v mariborski in v koprski škofiji in plenarni zbor Cerkve na Slovenskem skupaj z njegovimi sklepi in priporočili o župniji.

V drugem delu disertacije se avtorica spoprime z zahtevnim vprašanjem pastoralne analize župnij ljubljanske nadškofije, saj so ji pastoralni podatki – že več let je stalno zaposlena pri pastoralni službi te nadškofije – dobro poznani iz vsakodnevnega dela in zato tudi neposredno dostopni: vé, da že dolgo kar kličejo po temeljiti obdelavi. Ne nazadnje je pastoralna služba prav v času nastajanja tega doktorskega dela na podlagi poprejšnjega trdega dela s pripravo ustreznih podlag pridobila za področje svoje nadškofije relevantne statistične civilne podatke na Uradu za statistiko Republike Slovenije. Tako so po župnijah zbrani podatki dobili tudi pravo utemeljitev in primerjalno vrednost.

Da bi se lotila analize župnij, si je morala avtorica najprej postaviti merila za kriterije ali indikatorje, po katerih bi lahko župnije med seboj primerjala. Najprej jih je razvrstila v skupine glede časa nastanka in glede na geografsko lego, saj to nekoliko posredno vpliva na način župnijskega dela. Sledila je razvrstitev župnij glede na stopnjo urbanizacije, kateri avtorica daje še posebno težo in pomen v svojem delu. Glede na dostopne demografske podatke je nato klasificirala župnije z ozirom na strukturo prebivalstva (število prebivalcev, starost prebivalstva, spol, število gospodinjstev ...). Verska statistika, ki se po župnijah zbira vsako leto, ji je ponudila možnost, da se spoprime s klasificiranjem župnij glede na verske pokazatelje: delež katoličanov, nedeljnikov, struktura nedeljnikov, veroučenci ... Z izrazom pastoralni dejavniki so poimenovani pastoralni delavci (kleriki, redovniki, redovnice, laiki), razne župnijske službe in skupine.

Na podlagi vse te množice podatkov skuša avtorica kolikor toliko pravično izmeriti »živost« župnij, se pravi pastoralno raznovrstnost delovanja in oblik verskega življenja. Glede na število služb, skupin in pobožnosti tako pride do nekaterih tipov župnij in jih ustrezno razvrsti. Ta poskus dejansko pokaže, kako težko je natančneje tipizirati slovenske župnije, vse z namenom, da bi jim lahko dali čim koristnejše napotke in usmeritve. Vsaka župnija kljub vsemu ostaja nekaj posebnega in edinstvenega.

Na koncu tega poglavja avtorica postreže še z drugimi podatki iz pastoralne statistike, ki dopolnijo sliko verskega življenja po župnijah z vidika števila katoličanov po župnijah in glede na število krstov, porok in pogrebov, nedeljnikov in članov ŽPS.

Tretje poglavje je posvečeno prihodnosti župnije. Avtorica opozori na trende glede demografske slike prihodnjih župnij, ki bodo nujno zaznamovali prihodnje versko življenje. Ta vidik je povezan z napredujočo urbanizacijo in z rastjo glavnega mesta države in drugih pokrajinskih središč. Župnija prihodnosti bo morala čimbolj vključiti v župnijsko pastoralo laike in jim dati čimveč možnosti za povezovanje v generacijske in interesne skupine.

Med smernicami, ki jih naniza veliko, naj omenimo le nekatere. Pomembno bo dovolj zgodnje reagiranje vodstva škofij na manjšanje števila duhovnikov in redovnic. Dalje bo nujno najti pravo sorazmerje med skrbjo za delovno jedro župnijskih sodelavcev in skrbjo, da Cerkev tudi v prihodnje zajame čimveč tako imenovanih obrobni ali oddaljeni in ostane kar najbolj in kljub vsemu še vedno tudi množična Cerkev. Pravočasno je treba razmišljati in iskati nove oblike potrebnih struktur in skrbeti za sorazmernost v prizadevanju na vseh treh oziroma štirih temeljnih pastoralnih področjih: oznanjevanje, bogoslužje, diakonija in koinonija.

Prav na koncu posveti avtorica Brigita Perše nekaj več pozornosti umeščanju župnije v širše cerkvene strukture, zlasti v dekanijo, pri tem pa pričakuje več kooperativnosti med župnijami v dekaniji in s tem večji pastoralni izkoristek razpoložljivih oseb in struktur. Zlasti mestnim župnijam svetuje večjo pozornost na čimbolj neposredno komunikacijo z vsemi ljudmi. Cerkvi kot celoti ponuja v razmislek umestitev novih pastoralnih pristopov v mestno pastoralo, ki bodo gradili predvsem na osebnem stiku med ljudmi.

Disertacija ima posebno uporabno vrednost v tabelah, ki so priložene v obširnem dodatku, saj tam najdemo mnogo podatkov o posameznih župnijah, tudi z vidika raznih tipov župnij na podlagi socioloških, verskih in pastoralnih indikatorjev.

V delo je nedvomno vložena mnogo časa, truda in študija, ki ga bo mogoče koristno uporabiti samo ob pozornem in temeljitem branju in študiju. Vsi objavljeni podatki skupaj predstavijo nekatere vidike življenja v ljubljanski nadškofiji, ki pa so v marsičem signifikantni tudi za druge slovenske škofije. Delo jasno pokaže smotrnost in mnogovrstno koristnost zbiranja verskih statističnih podatkov in njihovo uporabno vrednost.

Sam vidim trajno vrednost disertacije Brigite Perše v treh smereh. Najprej je disertacija primeren priročnik o kratki zgodovini razvoja župnije od njenih nastankov skozi vso cerkveno zgodovino do danes in s tem o njenem umeščanju v vsakokratno družbeno okolje. Drugič je to zakladnica podatkov o verskem življenju župnij ljubljanske nadškofije, iz katere bodo verjetno v prihodnosti črpali še mnogi, ki bodo raziskovali na pastoralnih področjih. Tretjič pa je to delo lahko koristna iztočnica za razmišljanje o slovenskih župnijah v prihodnosti; v mnogočem bodo postale to, kar se bo vanje investiralo v sedanjosti. Delo bi moral skrbno prebrati vsak pastoralni delavec v Cerkvi na Slovenskem, še posebno župniki iz ljubljanske nadškofije.

Peter Kvaternik

Franc Zorec

Petdeset let župnijske kateheze na Slovenskem (1953–2003), njena srednjeevropska primerljivost in smernice za njen nadaljnji razvoj. Doktorska disertacija, mentor Ivan Rojnik. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2009. XI, 308 str.

Doktorsko delo Franca Zorca ima tri dele. Prvi del vsebuje analizo petdesetletnega razvoja župnijske kateheze na podlagi dokumentov in smernic, ki so vplivali na njen razvoj. V nadaljevanju primerja slovensko izkušnjo z modeli kateheze v nekaterih sosednjih državah, predvsem z vidika razmejitve med župnijsko katehezo in šolskim verskim poukom. V tretjem delu pa nakaže smernice za nadaljnji razvoj župnijske kateheze.

Franc Zorec je v disertaciji najprej prikazal in ovrednotil katehezo v Sloveniji v drugi polovici 20. stoletja. To je bilo specifično obdobje za Cerkev na Slovenskem. Komunistična oblast je leta 1952 izključila verouk iz državnih šol; vse od uvedbe obvezne osnovne šole dalje (*Splošna šolska naredba Marije Terezije 1774*) je bil namreč verouk sestavni del šolskega pouka. Odločitev takratne oblasti je bila izključno politične in ideološke narave, saj je oblast želela Cerkev in njeno dejavnost izriniti iz javnosti. V zelo težkih razmerah je kateheza zaživela, se razvijala in se vedno bolj organizirala, tako na ravni posameznih škofij z ustanavljanjem škofijskih katehetskih uradov kakor na medškofijski ravni z Medškofijskim katehetskim uradom.

Disertacija v prvem delu prikaže polstoletno župnijsko katehezo na podlagi štirih dejavnikov kateheze: z vidika katehetske vsebine, z metodološkega vidika, z vidika naslovnikov in z vidika odgovornih.

Z vsebinskega vidika želi naloga osvetliti njene začetke z *Malim katekizmom* na nekaj straneh in pokaže, kako se po petdesetih letih slovenski veroučni načrti in veroučne knjige lahko primerjajo z evropskimi, razlika je samo v tem, da imajo evropski vso družbeno in finančno podporo.

Tudi metodološko je kateheza sledila trendom, ki so bili navzoči v evropskem prostoru. Odgovorni v katehezi in mnogi veroučitelji so se izobraževali v sosednjih deželah, v Italiji, v Avstriji in v Nemčiji, in sodelovali ter v nekdanji Jugoslaviji načrtovali skupaj s Hrvaško. »Tako se je župnijska kateheza na Slovenskem, kljub zapostavljanju s strani družbe, vedno razvijala sočasno s katehetskim razvojem na evropski ravni.« (267)

Drugi vatikanski cerkveni zbor je imel poseben vpliv na slovensko katehezo, ki je ohranjala zvestobo izročilu in bila hkrati pozorna do človeka in do sodobnega sveta. To se je kazalo predvsem ob snovanju katehetskih učnih načrtov in v pripravi katekizmov, ki jih disertacija natančno in celovito predstavi.

Sčasoma se je izoblikoval model slovenske župnijske kateheze, ki je vsekakor primerljiv s preostalimi evropskimi modeli.

Danes je župnijska kateheza pred novimi zahtevami in izzivi, zato potrebuje korenito prenovu. F. Zorec se je z metodološkega vidika odločil za smiselno potezo.

V drugem delu je opisal in primerjal modele župnijske kateheze v nekaterih sosednjih deželah. Domala vse evropske dežele imajo šolski religijski pouk, zato je moral pri predstavitvi upoštevati vsebinsko in metodološko razmejitve med veroukom v šoli in katehezo v župniji. Z vidika zgodovinskega razvoja je bila v ospredju zdaj ena, zdaj druga dejavnost. V Nemčiji so najbolj natančno določili na eni strani vlogo šolskega religijskega pouka, ki v učencih prebuja vprašanja o Bogu, svetu, smislu in o vrednosti življenja in spodbuja odgovorno delovanje v Cerkv in v družbi, in na drugi strani vlogo župnijske kateheze, samostojno organizirane oblike verske vzgoje, ki ob liturgiji, koinoniji in diakoniji pomaga pri oblikovanju zrele verske osebnosti in življenja po veri. Obe dejavnosti sodelujeta in se dopolnjujeta, hkrati pa ostajata popolnoma avtonomni.

Na Hrvaškem je leta 1952 doletela verouk v šoli ista usoda kakor v Sloveniji. Z osamosvojitvijo leta 1991 je hrvaškimi škofom uspelo uzakoniti uvedbo verskega pouka kot rednega in obveznega izbirnega predmeta v mali, v osnovni in v srednji šoli. Župnijska kateheza je ohranila vlogo globljega uvajanja v osebno izkušnjo vere, ki se obhaja in živi v konkretni verski skupnosti.

Posebnost italijanske župnijske kateheze je velik poudarek na katehumenatu in na misijonski katehezi v spremenjenem svetu. Pri tem je posebej izpostavljena vloga župnije pri oznanjevanju evangelija. Pastoralni dokumenti postavljajo pričevanje župnijske skupnosti in vsakega kristjana v središče »prvega oznanila«. Z župnijsko katehezo v Italiji se ukvarja veliko dobrih katehetov, ki delujejo kot prostovoljci. Zavedajo se, da je osebno pričevanje z življenjem po veri za katehezo bistvenega pomena.

F. Zorec ugotavlja, da je versko stanje v sosednjih deželah podobno kakor pri nas, in navaja uveljavljeno splošno prepričanje, da je poleg dobrega verskega pouka v šoli nujno potrebna tudi župnijska kateheza, ki prek različnih dejavnosti dejavno vključuje družine in celotno župnijsko skupnost.

Avtor v tretjem delu naloge predstavi perspektivo za župnijsko katehezo v Cerkv in na Slovenskem kot katehezo uvajanja v vero, ki se konkretizira v verski socializaciji in inkulturaciji, v verskem izobraževanju in vzgoji, v verskem slavlju, služenju in skupnosti. Nakazane so zelo jasne smernice za župnijsko katehezo v Sloveniji. V prvem poglavju tretjega dela je zapisal ključni stavek: To pa pomeni, da je treba upoštevati pedagogiko sprejemanja (socializacije) in pedagogiko ustvarjalnosti (inkulturacije), da je treba upoštevati versko edukacijo (vzgojo) in instrukcijo (izobraževanje), da brez mistagogije ni kateheze o zakramentih: uvajanje v vero zahteva služenje in čutenje s skupnostjo.

Disertacija je dragocena pridobitev za katehezo z zgodovinskega vidika, s tem ko prikaže celovit in zaokrožen pregled dogajanja na področju kateheze v drugi polovici 20. stoletja. Koristno bi bilo, ko bi avtor v nalogi še bolj poudaril, koliko iznajdljivosti in koliko poguma so morali vložiti naši katehisti, ki so bili takrat večinom duhovniki, da so rešili katehetsko oznanjevanje v tako težkih časih, saj se je verouk prva leta po izključitvi iz državnih šol poučeval po raznih podstrešnih, negrevanih prostorih ali v cerkvi. To, da so kateheti v tistih časih iz nič postavili na noge župnijsko katehezo, ki je odgovorila na potrebe takratnega obdobja, je največje dejanje Cerkve na Slovenskem v 20. stoletju.

Doktorsko delo ima pomembno vrednost za katehezo prihodnosti v Cerкви na Slovenskem zaradi iskanja poti za naprej v luči nekaterih evropskih izkušenj župnijske kateheze.

Če povzamemo, doktorsko delo ima dve pomembni težišči: najprej je avtor predstavil in ovrednotil župnijsko katehezo v drugi polovici 20. stoletja in nato nakazal smernice za njen nadaljnji razvoj, ki je utemeljen na programski zamisli: *od kateheze poučevanja h katehezi uvajanja v vero*. Poudariti je treba, da pri tej zahtevi nikakor ne govorimo o katehezi uvajanja brez poučevanja, temveč je to kateheza uvajanja kot večplasten proces, ki med drugim vključuje tudi poučevanje oziroma versko izobraževanje.

Ivan Rojnik

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnicca k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.