

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 72
Leto 2012**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2012

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertonce**, Nedolžna žrtev

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 zardnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska oekonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarčni duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TOMAŽEVA PROSLAVA 2012 / ST. THOMAS FESTIVITY 2012

- 7 Stanislav Slatinek, Karikature o Cerkvu v časniku *Večer* (2001–2011)
in pravica do dobrega imena**
Cartoons about the Church in the Newspaper Večer (2001-2011) and the Right to One's Good Name

RAZPRAVE / ARTICLES

- 21 Anton Štrukelj, Christliches Menschenbild bei Papst Benedikt XVI.**
Kršćanska podoba človeka pri papežu Benediktu XVI.
Christian Concept of Man with Pope Benedict XVI
- 33 Drago K. Ocvirk, Islam in sekularizmu v arabski pomladi**
Islam and Secularism in the Arab Spring
- 45 Marjana Harcet, Nezaposlovanje žensk v islamskem svetu**
Women Unemployment in the Islamic World
- 55 Ivan J. Štuhec, Sekularizacija kot priložnost za novo evangelizacijo**
Secularisation as a Chance for New Evangelisation
- 71 Matjaž Ambrožič, Patronatno pravo in jožefinski patronati kranjskega verskega sklada**
Jus Patronatus and Josephinian Patronages of the Carniolan Religious Fund
- 89 Stanislav Južnič, Ljubljana gostijo Boškovića: Ob 300. obletnici rojstva slovitega jezuitskega znanstvenika**
Ljubljana Regales Bošković: 300th Anniversary of Birth of the Famous Jesuit Scientist
- 101 Iztok Mozetič, Kongresi Osvobodilne fronte in katoliška Cerkev**
Congresses of the Liberation Front and the Catholic Church
- 113 Andreja Poljanec in Barbara Simonič, Starševstvo kot prostor razvoja empatije pri otroku**
Parenthood as the Place for Developing the Empathy of a Child
- 123 Zvonko Zinrajh, Pravni položaj begunskih romskih otrok in vloga Cerkev v Črni gori**
Legal Situation of Refugee Roma Children and the Role of Churches in Montenegro
- 135 Marijan Smolik, Škof Andrej Kranjski in koncil v Baslu**
Bishop Andreas von Krain and the Council of Basel

OCENE / REVIEWS

- 139 Bürkle, Horst. Erkennen und Bekennen: Schriften zum missionarischen Dialog (Anton Štrukelj)**
- 141 Larentzakakis, Grigorios. Pravoslavna Cerkev: Njeno življenje in njena vera (Anton Štrukelj)**
- 143 Bose, Mishtooni C., in J. Patrick Hornbeck II, ur. Wycliffite Controversies (Bogdan Kolar)**
- 145 James F. Keenan. A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: from Confessing Sins to Liberating Consciences (Roman Globokar)**

POROČILI / REPORTS

- 151** Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije: Poročilo o dejavnosti v raziskovalnem programu P6–0269 v letu 2011 (**Janez Juhant**)
- 155** Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji: Poročilo o dejavnosti v raziskovalnem programu P6–0262 v letu 2011 (**Jože Krašovec**)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 159** Navodila sodelavcem

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Matjaž AMBROŽIČ

doc. dr., za zgodovino Cerkev PhD, Assist. Prof., Church History
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si

Roman GLOBOKAR

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
roman.globokar@guest.arnes.si

Marjana HARCET

asist. dr., za osnovno bogoslovje in dialog PhD, Assist., Fundamental Theology and Dialogue
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
marjana.harcet@teof.uni-lj.si

Janez JUHANT

prof. dr., za filozofijo PhD, Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.juhant@teof.uni-lj.si

Stanislav JUŽNIČ

prof. dr., za zgodovino znanosti PhD, Prof., History of Science
Oddelek za zgodovino znanosti, Univerza v Oklahomi History of Science Department, University of Oklahoma
601 Elm, 625 Norman OK 73019-3106, ZDA
stanislav.juznic@kostel.si; stanislav.juznic-1@ou.edu

Bogdan KOLAR

prof. dr., za zgodovino Cerkev PhD, Prof., Church History
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.kolar@guest.arnes.si

Jože KRAŠOVEC

akad. prof. dr., za biblični študij Stare zaveze Acad., PhD, Prof., Biblical Studies – Old Testament
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
joze.krasovec@guest.arnes.si

Iztok MOZETIČ

univ. dipl. teolog BA in Theology
Rodik 46, SI – 6240 Kozina
iztok.mozetic@rkc.si

Drago K. OCVRK

prof. dr., za osnovno bogoslovje, živa verstva in misiologijo PhD, Prof., Fundamental Theology, Religious Studies and Missiology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
drago.ocvirk@guest.arnes.si

Andreja POLJANEC

specialist zakonske in družinske terapije, doktorand UL Specialist in Marital and Family Therapy Doctoral Student
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
poljanec.andreja@gmail.com

Barbara SIMONIČ

doc. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assist. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
barbara.simonc1@guest.arnes.si

Stanislav SLATINEK

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slomškovo trg 20, SI – 2000 Maribor
stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Marijan SMOLIK

prof. emer. dr., za liturgiko PhD, Prof. Emer., Liturgics
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana

Anton ŠTRUKELJ

prof. dr., za sistematično teologijo PhD, Prof., Dogmatic Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
anton.strukelj@guest.arnes.si

Ivan Janez ŠTUHEC

izr. prof. dr., za moralno teologijo PhD, Assoc. Prof., Moral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ivan.stuhec@rkc.si

Zvonko ZINRAJH

magister znanosti, doktorand UL Master of Science, Doctoral Student
Nasipna ul. 67/a, SI – 2000 Maribor
zzinrajh@yahoo.com

Tomaževa proslava
Pregledni znanstveni članek (1.02)
BV 72 (2012) 1, 7–19
UDK: 342.7:7.049.2
348:272-74
Besedilo prejeto: 03/2012; sprejeto: 03/2012

Stanislav Slatinek

Karikature o Cerkvi v časniku *Večer* (2001–2011) in pravica do dobrega imena

Povzetek: Karikatura je po obliki groteska, po vsebini pa satira. V ekspresivni oziroma deformirani obliki se s karikaturo izpostavijo posamezne slabosti ali napake ljudi ali pa se smešijo zgodovinski dogodki. Skozi vso zgodovino so znane karikature na račun rimske Cerkve, od papeža, škofov in duhovnikov do menihov, predvsem zaradi diskreditacije in kritike. Pravo eksplozijo doživijo karikature v 19. stoletju z razmahom časopisov. Razprava raziskuje predvsem karikature, ki so bile v zadnjih desetih letih objavljene v časniku *Večer*. Pri tem želi odgovoriti na dve temeljni vprašanji: kakšno podobo Cerkve so v slovenski medijski prostor odtisnile karikature, objavljene v časniku *Večer* v obdobju od leta 2001 do leta 2011, in ali so bile karikature o Cerkvi v tem obdobju dostojne ali pa so bile le polne kritike in posmeha in so s tem kršile temeljno človekovo pravico do dobrega imena. Razprava prinaša tri temeljne ugotovitve: večina karikatur smeši klerike; dobra tretjina karikatur opisuje cerkvene in državne praznike in nekaj karikatur kritično upodablja politično angažiranje Cerkve.

Ključne besede: karikatura, škof, duhovnik, laik, pravica do dobrega imena, pravica do zasebnosti

Abstract: **Cartoons about the Church in the Newspaper *Večer* (2001-2011) and the Right to One's Good Name**

A cartoon (caricature) is grotesque by its form and satirical by its contents. In an expressive or deformed form it exposes certain weaknesses or defects of people or ridicules historical events. Throughout the history there have been cartoons (caricatures) at the expense of the Catholic Church – the pope, bishops, priests, and monks – with the intention of discreditation and criticism. The number of cartoons (caricatures) really exploded in the 19th century with the development of modern print media. The present paper mainly deals with the cartoons published in the newspaper *Večer* during the last ten years. It wants to answer two basic questions: What image of the Church was brought into the Slovenian media landscape by these cartoons (caricatures)? Were they decent or just full of criticism and ridicule, thereby violating the basic human right to reputation? The paper brings three fundamental findings: 1. Most car-

toons (caricatures) ridicule clerics. 2. More than one third of the cartoons describe church and state holidays. 3. Some cartoons critically depict the political engagement of the Church.

Key words: cartoon, bishop, priest, layman, right to reputation, right to privacy

1. Uvod

Najbolj živahna medijska debata o karikaturah (Schnakenberg 2010, 35) se je vnela leta 2005 ob objavi danskih karikatur muslimanskega preroka Mohameda. Danska časopisna hiša Jyllands-Posten je bila sprva v veliki skušnjavi, da karikatur Mohameda, ki so zmagale na natečaju, sploh ne bi objavili. Vroča debata ni tekla o tem, ali so karikature dobre ali pa zanič. Vprašanje, ki so si ga postavljali, je bilo, kaj bi želeli z njihovo objavo bralcem sporočiti. V tem je bila ključna dilema. Zato je nastopila izjemno kompleksna debata (53). Vlada je sugerirala (76–79), naj se karikature ne objavijo. Kocka je kljub temu padla in karikature so šle v svet.

Posledice so bile katastrofalne. Evropa je odreagirala popolnoma drugače kakor islamske države. Za Evropo je bilo vseh dvanajst objavljenih karikatur Mohameda spodobnih. Njihov namen ni bil, da bi žalile muslimane, tudi niso bile v nasprotju z danskimi zakoni. Za radikalne islamske vernike pa so bile objavljene karikature blasfemične in danskemu dnevniku so očitali sovražni govor. Nerazumevanje medijske govornice (Makarovič 2005, 53) je privedlo do bojkota danskih proizvodov v muslimanskih deželah.

Podobna medijska afera te vrste se je v Sloveniji zgodila že leta 1998. Na naslovnici zgoščenke Strelnikoff je bila natisnjena brezjanska Marija s podgano v naročju, kot medijski odmev na vročo debato o splavu, v katero je bila vpletena tudi katoliška Cerkev. Za katoličane je objavljena sporna fotografija pomenila žalitev. Nadškof Franc Rode je zato v verskem tedniku *Družina* zapisal: »Brezmejna žalost me je prevzela, ko sem zagledal ta umotvor. Ostal sem brez besed. Nem v svojem sramovanju. Tu ni več besed. Tu je samo žalost.« (1998, 1)

Področje časopisnega informiranja je danes izredno široko in raznoliko. Posebno pozornost si zaslužijo novinarski prispevki v obliki karikature. Njihov namen je predvsem, posredovati informacije in zbuditi zanimanje in odziv (Recek 2009, 26). To pomeni, da ima informacija v obliki karikature v časopisu predvsem dva temeljna cilja: informirati (to pomeni obveščati) in spoštovati (to pa pomeni varovati posameznikovo pravico do dobrega imena) (Korade 2009, 1). Demokratična družba ima namreč pravico do obveščeniosti, hkrati pa ima tudi vsak posameznik, o katerem se piše, pravico, da se spoštujeta njegova zasebnost in dobro ime (Papež 1999, 62–63).

V tej perspektivi je napisana tudi razprava, v kateri želimo odgovoriti na dve temeljni vprašanji:

- kakšno podobo Cerkve so v slovenski medijski prostor odtisnile karikature, objavljene v časniku *Večer* v obdobju od leta 2001 do leta 2011;

- ali so bile karikature o Cerkvu v tem obdobju dostojne ali pa so bile le simbolna govorica in so kot posledica tega tudi kršile pravico posameznika do dobrega imena.

1.1 Karikature o Cerkvu in pravica do dobrega imena

Skozi oči karikaturistov spoznavamo ne samo oddaljene resničnosti, ampak tudi sebe in probleme, s katerimi se ubadamo vsi skupaj. Karikature hočejo obuditi vero v zdravilno moč smeha. Vendar smeh ni edino, na kar stavijo. Karikature izvajajo iz ljudi tudi upanje, da bi se med nami okrepila zavest o problemih, s katerimi se sooča človeštvo. Posebnost dobre karikature je namreč v tem, da opozarja in ne žali (Jaušovec 2006, 38; Recek 2009, 26).

Pogosto se ob karikaturi kdo čuti užaljenega. Dokler karikatura osebno ne žali, jo ščiti zakon. Karikatura mora bičati napake, ne pa osebno žaliti. Pomembna je podoba, s katero se karikatura predstavi, in besedilo, ki jo spremlja. Dobre karikature pomagajo zaznavati svet. Danes svet veliko bolj temelji na podobah kakor na besedah. Zato je risanje karikatur zelo pomembno (Korade 2009, 1).

Najbolj prikupne podobe za karikature se iščejo iz sveta politike in religije. Že samo zato, ker so politiki ali cerkveni predstavniki (škofje, duhovniki, redovniki) postavljeni na visoke družbene funkcije, morajo računati s tem, da si jih bodo mediji s karikaturami privoščili, jih smešili in tudi žalili.

V zadnjih letih je bilo opravljenih veliko zanimivih analiz in raziskav (Arnold 2012, 203). Ena od njih ugotavlja: »Slovenske karikature so bolj surove in brez dlake na jeziku, kot druge po svetu. Zbadajo in prebadajo vsakršno oblast, pa naj bo civilna ali cerkvena. Smejati se vsakemu, ki je na oblasti, je glavno orožje karikaturistov.« (Krečič 2012, 17) Če ta opažanja povežemo še z drugimi trditvami o etičnem in profesionalnem deficitu slovenskih medijev (Makarovič 2005, 52), lahko temu dodamo še tezo, da so karikature pogosto le trobilo trenutne uredniške politike (53) kakega časnika in ne toliko odsev resničnega družbenega stanja.

Ob karikaturi se lahko človek prepusti dvema občutjema: ali se zjoče ali pa se smeji (Jaušovec 2006, 38). Vsekakor je bolje izbrati smeh. Smeh razorožuje racionalno mišljenje in nas skozi svet nereda vodi v svet domišljije. Smeh je pravzaprav nadomestilo za nasilje. Skozi roganje tistim, ki so na oblasti, se ljudje počutijo bolj svobodne. Zato postavljamo že na začetku hipotetični sklep, da so karikature o Cerkvu za Cerkev vedno dobre, pa čeprav kdaj niso umetniške, ker zdravijo, učijo in vzgajajo.

Ena od pogostih tarč karikatur so kleriki (papež, škofje, duhovniki, redovniki) in verniki laiki. Ko se sprašujemo, ali smešenje cerkvenih voditeljev lahko podira Cerkev in posameznikom jemlje dobro ime (Papež 1999, 64), je treba vedeti, da je na dolgi rok lahko tudi smešenje rja, ki nagriže vse. Zato ni mogoče vsakega smešenja opravičiti s tako imenovano medijsko svobodo in z novinarsko pravico do informiranja. Zagovorniki medijske svobode (Rupel 2005, 56) namreč trdijo, da »karikature nikoli ne žalijo, da nikoli ne jemljejo dobrega imena, ampak samo smešijo obnašanja ali ravnanja posameznih predstavnikov vlad ali religij« (Krečič 2012, 17).

1.2 Problem raziskave

Navedeni razlogi so spodbudili raziskavo karikatur o Cerkv, ki jih je objavil časnik *Večer* v obdobju od leta 2001 do leta 2011. V preučevanem obdobju (2001–2011) je bilo v časniku *Večer* objavljenih 1583 različnih karikatur. Od tega je bilo 157 karikatur (9,9 %) z versko vsebino. Na temelju tega raziskovanega vzorca smo ugotavljali, kako je bila v preučevanem obdobju predstavljena podoba katoliške Cerkv in kako je bila spoštovana pravica do dobrega imena.

Raziskava je potekala v dveh smereh. Najprej je bilo treba ugotoviti, kakšna je bila v tem obdobju likovna podoba Cerkv. Pri analiziranju karikatur z likovnega zornega kota smo ugotovili, da karikature ponazarjajo osebe in dogodke, ki se vsebinsko med seboj prepletajo. Zato je bila potrebna najprej natančna analiza oseb, ki nastopajo v karikaturah, in potem še analiza dogodkov, ki jih karikature nakazujejo. Ugotovili smo, da se osebe in dogodki mrežno med seboj povezujejo in da skupaj sestavljajo osnovno podobo o Cerkv. To je podoba, ki jo zazna oko in je lahko nekemu všeč, drugemu pa ni. Vzporedno pa je potekala še analiza besedil, ki spremljajo karikature in poleg slike ponujajo celostno podobo o Cerkv. Ugotovili smo, da ima večina karikatur (85,4 %) v tem obdobju spremno besedilo. Nekatere karikature so opremljene z dvogovori, druge pa spremlja le stavek ali beseda. Le redke (14,6 %) so bile karikature brez spremnega besedila.

1.3 Raziskava

Pri pregledu raziskovanega vzorca – 157 karikatur – smo ugotovili, da likovno podobo Cerkv največkrat prikazuje osebe (preglednica 1): kleriki in verniki laiki, ki so hkrati tudi akterji nekega dogodka iz cerkvenega ali civilnega življenja. Med kleriki (43,9 %) se v karikaturah najpogosteje najdejo duhovniki, škofje, papež in redovniki. Kot verniki laiki (30,6 %) pa so v karikaturah največkrat upodobljeni preprosti ljudje, kakor so na primer mati z otrokom, delavec, obrtnik, vojak, upokojenec, kmet.

Oseba			Dogodek		
	Število	%		Število	%
Vse	157	100 %	Vsi	157	100 %
Papež	9	5,7 %	Prazniki	56	35,7 %
Škof	22	14,0 %	Cerkveno premoženje	15	9,6 %
Duhovnik	32	20,4 %	Ljudske pobožnosti	27	17,2 %
Redovnik	6	3,8 %	Mošeja	4	2,5 %
Sv. Anton	3	1,9 %	Referendumi	10	6,4 %
Sv. Martin	3	1,9 %	Spolne afere	16	10,2 %
Sv. Miklavž	13	8,3 %	Vatikanski sporazum	6	3,8 %
Laiki v svetu	48	30,6 %	Volitve	13	8,3 %
Laiki v politiki	21	13,4 %	Drugo	10	6,4 %

Preglednica 1. Osebe in dogodki v karikaturah

Medijsko pozornost si v preučevanem obdobju med kleriki delita duhovnik in škof (preglednica 2). V karikaturah nikoli ne nastopata sama. Vedno sta v kaki družbi. Škof je skupaj z drugimi škofi, z verniki laiki ali politiki. Tudi duhovnik je v družbi z drugimi duhovniki ali redovniki. Zanimivo je, da sta duhovnik in škof redko upodobljena v vlogi voditelja kakega liturgičnega obreda, pogosto pa figurirata sredi političnega dogodka, kakor so na primer predsedniške volitve (2002, 2007), državnozborske volitve (2004, 2008) ali referendumi. Kleriki, ki jih v karikaturah prepoznamo, so papež Janez Pavel II., nadškof Franc Rode, nadškof Alojzij Uran, škof Gregorij Rožman in kardinal Alojzij Stepinac. Drugih duhovnikov in vernikov laikov v karikaturah ni mogoče prepoznati. Narisani so tako, da nimajo vodilne vloge, ampak so le karikature neznane osebe.

Škof + laik v politiki

	Šte- vilo	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	%
Vsi	43												100 %
Franc Rode	11	2	1	1	2	1	3			1			26 %
Alojzij Uran	4				2			2					9 %
Gregorij Rožman	3						1	1				1	7 %
Alojzij Stepinac	2						2						5 %
Janez Janša	8				1	1	2	1			2	1	19 %
Janez Drnovšek	6	3	2				1						14 %
Lojze Peterle	2							2					5 %
Milan Kučan	1		1										2 %
Dimitrij Rupel	1						1						2 %
Zoran Jankovič	1											1	2 %
Neznani politik	2					1	1						5 %
Neznani škof	2						2						5 %

Preglednica 2. Kleriki in laiki v karikaturah

Vsi kleriki so oblečeni v duhovniško obleko, v črn talar. Nekateri nosijo nad talarjem tudi albo, koretelj ali štolo in na glavi črn biret. Škofe pa krasijo tudi naprsni križ, mitra in solideja. V karikaturah je mogoče prepoznati tudi nekatere politike (13,4 %), kakor so na primer Janez Drnovšek, Janez Janša, Lojze Peterle, Milan Kučan, Dimitrij Rupel in Zoran Jankovič. Imenujmo jih zato, ker se v karikaturah vedno kažejo v družbi s papežem, s škofi ali duhovniki ali pa so slikani kot ljudje, ki molijo ali izgovarjajo božja imena. Takoj za kleriki so v karikaturah največkrat upodobljeni svetniki (12,1 %), tako sv. Miklavž, sv. Martin in sv. Anton. Bolj redko so v karikaturah navzoči Bog Oče, Kristus, Devica Marija in angeli (preglednica 3).

Pri raziskavi cerkvenih dogodkov gre največji delež pozornosti karikaturam, ki uprizarjajo cerkvene praznike (35,7 %). Po medijski pomembnosti jim takoj sledijo karikature, ki opozarjajo na spolne afere v Cerkvi (10,2 %), in karikature v zvezi

s cerkvenim premoženjem (9,6 %). Sledijo še karikature nekaterih političnih dogodkov, kakor so predsedniške in državnozbornske volitve in referendumi (14,7 %).

Prazniki

	Število	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	%
Vsi	56												100 %
Godovi svetnikov	19	1	2	1	2	2	3	2	1	1	2	2	34 %
Božič	12	1		2	2	2	1	1		1	1	1	21 %
Velika noč	9	1	2			2	1		1		1	1	16 %
Sv. Trije kralji	9		1	1	1	1	2		1	1	1		16 %
Državni prazniki	7		2	1	2			1	1				13 %

Preglednica 3. Prazniki v karikaturah

Med cerkvenimi prazniki je bil največkrat upodobljen božič, potem velika noč in Trije kralji.

Spolne afere

	Število	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	%
Vsi	16												100 %
Pedofilija	6	1	1	1				3					38 %
Homoseksualnost	4			1	1	1	1						25 %
Celibat	3		1					1		1			19 %
Erotika	3				1		1		1				19 %

Preglednica 4. Spolne afere v karikaturah

Od spolnih afer (preglednica 4) so se v karikaturah največkrat omenjali pedofilija, homoseksualnost (Senica 2004a, 3), celibat in erotika.

Cerkveno premoženje

	Število	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	%
Vsi	15												100 %
Blejski otok	5	1	1					2	1				33 %
Cerkveni gozdovi	4								1	1	1	1	27 %
T-2	3				1						1	1	20 %
Zvon ena – Zvon dva	3	1	1		1	1							20 %

Preglednica 5. Cerkveno premoženje v karikaturah

Glede cerkvenega premoženja (preglednica 5) si po številu objav sledijo karikature Blejskega otoka (Peternelj 2007, 34), cerkvenih gozdov, T-2 in mariborske

delniške družbe Zvon ena in Zvon dva Holding. Bolj redke so bile v preučevanem obdobju risbe, ki so karikirale sklepanje vatikanskega sporazuma (3,8 %), gradnjo mošeje v Ljubljani (2,5 %) ali vpetost Slovenije v Evropsko unijo. V časniku *Večer* najdemo v preučevanem obdobju še nekaj posameznih karikatur, ki kažejo na ljudske pobožnosti (17,2 %), kakor so križev pot, procesija vélikega petka, večerna molitev, barvanje velikonočnih pirhov in podobno. Nekaj posameznih karikatur ima še družbeno tematiko (6,4 %) z verskim predznakom, kakor je na primer pogreb slovenske pravne države ali pa blagoslov vladnega letala Falcon.

2. Ugotovitve

Analiza raziskovanega vzorca karikatur v časniku *Večer* ponuja tri temeljne ugotovitve:

Dobra polovica, to je 51,6 % karikatur, smeši katoliške škofe in duhovnike in jih postavlja v družbo slovenskih politikov ali pa nastopajo v scenah, ki namigujejo na njihovo vpetost v najrazličnejše spolne in gospodarske afere v katoliški Cerkvi.

Dobra tretjina, to je 37,7 % karikatur, upodablja cerkvene in državne praznike in družbeno vpetost vernih laikov v svetu.

14,7 % karikatur izrisuje scene, ki nakazujejo povezanost katoliške Cerkve s političnimi dogodki v državi. To so upodobitve, ki katoliški Cerkvi očitajo politično angažiranje ob predsedniških volitvah leta 2002 in leta 2007, njeno naklonjenost novemu zakonu o RTV Slovenija leta 2005 in kadriranje njenih lastnih predstavnikov pri državnozborskih volitvah leta 2008.

Poglejmo si sedaj posamezne ugotovitve bolj podrobno.

Zelo pomembna tarča karikaturistov so bili katoliški škofje. Do leta 2006 je podobo Cerkve kvantitativno najbolj izrisoval nadškof Franc Rode (26 %). Pogosto je bil predstavljen sam, včasih pa tudi v družbi slovenskih politikov in drugih cerkvenih predstavnikov. Z Janezom Drnovškom si na primer prizadeva za ratifikacijo vatikanskega sporazuma (Senica 2001a, 3), z evangeličanskim škofom Gezom Ernišem vabi na praznovanje dneva reformacije (Senica 2001b, 40), z Milanom Kučanom nagovarja k državnozborskim volitvam (Senica 2002, 3) in podobno. Največjo gostoto dosežejo njegove upodobitve leta 2006, ko Slovenijo prvič obiše kot kardinal in prefekt kongregacije za redovnike (Senica 2006a, 3). Podobo katoliške Cerkve so v tem obdobju kreirali tudi drugi škofje. Zanimive so na primer scene, v katere je bil postavljen nadškof Alojzij Uran. Tudi njegovi nastopi so bili vezani na cerkvene ali politične dogodke v državi. Najbolj likovno zašiljene so uprizoritve notranjih premikov v katoliški Cerkvi. Potem ko je nadškof Rode postal prefekt kongregacije za redovnike v Rimu, so *Večerove* karikature že mahale z zastavo veselja. Nič manj ostrine pa nimajo tiste, ki so oktobra 2004 pospremile Uranovo imenovanje za nadškofa in metropolita v Ljubljani. Časnik *Večer* se je brž odzval in v številnih komičnih skicah upodobil zamenjavo v ljubljanski nadškofiji. Nadškofa Urana so karikature postavile v vlogo »kočijaža«, kako skupaj z Janezom

Janšo vozi slovenski voz (Senica 2004b, 3) ali pa se veseli Janševe poroke z Urško Bačovnik (Senica 2008c, 3). Plaz karikatur se je usul tudi z nastopom Aleša Guliča, poslanca LDS, ko je julija 2006 na redni seji Državnega zbora Republike Slovenije kardinala Alojzija Stepinca zaznamoval kot »sporno osebnost«, ki je med drugo svetovno vojno aktivno sodelovala z okupatorjem in podpirala ustaški režim. Komisija Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci je njegov nastop v posebni izjavi (dne 18. 7. 2006) ostro obsodila kot skrajno neprimerne, sramotne in škandalozne, češ da je poslanec s tem žalil spomin na blaženega kardinala Stepinca in čustva hrvaškega naroda. Komisija je zato podprla prizadevanja, da se blaženemu kardinalu Stepincu postavi spominska plošča na kapeli Marije Snežne na Kredarici. Na ta predlog so deževale številne karikature. Nekatere so prikazovale kardinala Stepinca in Rožmana v nebesih (Senica 2006b, 34), druge pa so ponudile serijo komičnih domislic, šal, aforizmov in dialogiziranih skečev, ki so na ta račun skušali zabavati bralce (Peternelj 2006, 36).

Raziskava je potrdila, da so takoj za škofi najštevilnejše upodobljeni duhovniki. Likovne upodobitve duhovnikov imajo pridih tradicionalnosti in konservativnosti. Figure duhovnikov v karikaturah so oblečene v dolgo črno suknjo, v talar in pogosto prepasane z rdečim pasom. Redkeje so duhovniki oblečeni v koretelj s štolo ali z biretom na glavi. Nikoli pa niso prikazani v kravati, ker jih potem bralci ne bi prepoznali kot duhovnikov. S škofi, redovniki ali verniki laiki so postavljeni v komične scene: pogosto molijo, vodijo procesije ali pridigajo. Le redko je kak duhovnik postavljen v spovednico ali nastopa v vlogi eksorcista. Noben duhovnik pa nikoli ne mašuje, kvečjemu krščuje (Senica 2011b, 3) ali pa vodi pogreb (Senica 2003, 3).

Najbolj ključne so tiste scene, ki v tem obdobju smešijo duhovnikovo podobo, ker ga postavijo v vlogo prodajalca erotične literature (Senica 2008a, 3) ali ga etiketirajo kot pohotnega človeka. Največ duhovniških prizorov je namreč vpetih v spolne afere (16) ali pa v pridobivanje cerkvenega premoženja (15). Pogosti so prizori, ki predstavljajo duhovnika kot zapeljivca otrok, kot pedofila (38 %) ali pa ga s soigralci prikazujejo kot čustveno nestabilnega, otožnega celibaterja, istospolno usmerjenega ali bralca erotične literature. Nič manj ostre pa niso tiste scene, ki duhovnika potapljaajo v kontekst fevdalnega gospoda, ki brezsrčno kopiči svoje premoženje (33 %).

Najmanj pikre so karikature, ki slikajo podobo vernika laika v svetu. Izsledki raziskave so pokazali, da dobro tretjino karikatur (37,7 %) sestavljajo godovi svetnikov (19), upodobitve cerkvenih (30) in državnih (7) praznikov in vsakdanje življenje vernih ljudi. Svetniki (kakor so sv. Miklavž, sv. Martin in sv. Anton) in cerkveni prazniki (božič, velika noč in Trije kralji) so skozi celotno raziskovano obdobje politično usidrani. Povprečno sta bili objavljeni vsaj po dve karikaturi na leto, ki sta s svetniško ali praznično masko zbadali družbenopolitične dogodke v državi. Miklavž je na primer leta 2006 odnesel ministra za delo, družino in socialne zadeve Janeza Drobničiča (Peternelj 2006, 3) in v volilno vročico leta 2011 prinesel Zorana Jankovića (Senica 2011c, 3). Tudi upodobitve vernih laikov niso bile v prvi vrsti znanilke verskega življenja, ampak so bolj opozarjale na napetosti v državi, na revščino, na brezposelnost, na smrt pravne države, na neučinkovitost sodstva in podobno.

Posebno pozornost si v raziskovanem obdobju zaslužijo karikature, ki izrisujejo fenomen prepletenosti cerkvene hierarhije s političnimi odločitvami, kakor so bile predsedniške in državnozbornske volitve ter referendum. Pred predsedniškimi volitvami leta 2002 je časnik *Večer* julija (3. 7. in 13. 7.) in novembra (13. 11.) objavljajl karikature, s katerimi je očital katoliški Cerkvi politično kadrovanje. Najbolj satirična od vseh je bila karikatura Milana Kučana in nadškofa Franca Rodeta, kako s transparentom vabita volivce h glasovanju. Eden je podžigal za Janeza Drnovška, drugi pa za Franceta Arharja (Senica 2002, 3).

Popolnoma drugačne so bile karikature pred predsedniškimi volitvami leta 2007. Zanimivo je, da je *Večer* že pred prvim krogom volitev objavljajl karikature na temo »Cerkev in spolnost«. Zelo izzivalna iz tega obdobja je bila na primer karikatura škofov, ki med seboj hudomušno razpravljajo o celibatu (Koren 2007, 34). Čeprav je (v drugem krogu) na martinovo leta 2007 zmagal kandidat levice Danilo Türk, je *Večer* »post factum« objavil več karikatur Lojzeta Peterleta, kako opravlja spokorne molitve (Senica 2007b, 34), in podobe otožnega martinovanja premagane desnice.

Še neki družbenopolitični dogodek je v tem obdobju razvnel karikaturiste. To je bil novi zakon o RTV Slovenija, ki ga je na pobudo stranke SDS sprejel državni zbor oktobra 2005. Zakonu je odkrito nasprotovala opozicija, predvsem stranki LDS in Zares, in sprožila referendum. Zato, da bi RTV Slovenija kot najvplivnejše glasilo v državi ostala sodobna, neodvisna in pluralna in bi tako lahko služila kar najširšemu krogu državljanov vseh političnih prepričanj in svetovnih nazorov, je svojo podporo novemu zakonu odkrito pokazala tudi Komisija Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci. Komisija je za slovensko javnost (dne 13. 9. 2005) pripravila posebno izjavo in državljanje javno pozvala, naj dajo RTV priložnost za nadaljnji razvoj in naj zato referendum podprejo. Na podporo, ki ga je katoliška Cerkev namenila referendumu, se je odzval tudi *Večer* s svojimi karikaturami. Zanimiva je na primer karikatura duhovnika na prižnici, kako agitira za referendum (Peternelj 2005, 42), ali pa objava karikature duhovnikov, kako se po neuspelem referendumu jezijo nad neposlušnimi volivci (Senica 2005b, 34).

Tudi pri državnozbornskih volitvah leta 2008 naj bi katoliška Cerkev aktivno sodelovala. Tako so namigovala *Večerove* karikature. Ko se je država spomladi šele pripravljala na volitve, je *Večer* že ponudil karikaturu Lojzeta Peterleta, kako s transparentom in s pobožnimi vzdihli nagovarja volivce, naj glasujejo zanj (34). Nič manj satirične niso bile karikature po volitvah. Nekaj dni po volitvah je *Večer* objavil karikaturu spovednika, kako pri spovedi kara spovedanca, da je volil napačno stranko (Koren 2008, 35), in potem so sledile še karikature duhovnikov, kako tožijo nad nesrečnim izidom volitev (Senica 2008d, 3).

3. Sklepna ocena raziskovanega vzorca

Potem ko smo analizirali karikature, ki so bile objavljene v *Večeru*, ugotavljamo, da so bile v celoti usmerjene k bralcem in v iskanje stika z njimi. Njihovo sred-

stvo je bil praviloma humor, oblikovan kot risba, večinoma s komičnim besedilom, na primer »Slovenija, moja dežela« (Senica 2006a, 3); »Golgota po naše« (Senica 2005a, 3); »Kdo se boji črnega moža« (Senica 2007a, 3); »Miklavž je prišel« (Senica 2011c, 3) in podobno. Pri besedilih opazimo, da niso kaka urejena literarna zvrst, ampak lahko pri njih govorimo bolj o kratkih domislicah, ki so zelo komercialno premišljene, da bi se časnik seveda bolje prodajal in da bi zabavali bralce.

Ker so karikature o Cerkvii pogosto spremljale tudi politične šale, na primer »Če imate vi na svojem kovancu komandirja Rozmana, bomo pa mi imeli škofa Rožmana« (Senica 2011a, 3) ali »Dragi Božiček, prinesi mi, prosim, vsaj eno državno odlikovanje« (Senica 2009, 3) in podobno, sklepamo, da zabavati bralce vsekakor ni bil izključni namen karikatur o Cerkvii. Veliko bolj jih lahko imenujemo »humorni politični obvodi« (Krečič 2012, 17), ki so v obliki satiričnega humorja in subverzivno na plečih katoliške Cerkve bičali napake v družbi.

Ko ocenjujemo karikature o Cerkvii, jih lahko razvrstimo v dva tipa:

Prvi tip sestavljajo karikature, ki reproducirajo klasične teme, kakor so spolne afere, duhovniške razvade, pehanje za denarjem, skrb za cerkveno premoženje in podobno. To so skrajno reakcionarne skice, ki prikazujejo serijo konservativnih modelov Cerkve. Besedila, ki jih spremljajo, so pogosto polna agresivnosti, primitivnih dialogov, praznih vulgarizmov in političnih šal, ki takojšen smeh razumejo kot edino vredno plačilo. Govorimo o poceni karikaturah, ki iščejo smeh in se brez smeha sploh ne priznavajo. V ta tip sodijo karikature brez posebne umetniške vrednosti, polne primitivnih sintagem. Takšne karikature so v bistvu naslovljene na nezahtevne bralce.

Drugi tip obsegajo karikature, ki vsakdanjo podobo Cerkve problematizirajo in kritizirajo in so zato agresivne v drugačnem smislu: napadajo namreč predsodke in pričakovanja bralcev in ne strežejo njihovim primarnim potrebam po zabavi in ugodju. Ugotovili smo, da so takšne karikature v raziskovanem obdobju izjemno redke. Upodabljajo prizore iz vsakdanjega življenja in skušajo predstaviti splošne poteze o Cerkvii. Smeh je v tem primeru zgolj eno od orodij, potešenost po ogledu takšne karikature pa tisto, kar ostaja. Ta zvrst karikatur temelji na vzgojnem karakterju. Humor je povsem normalen. In ta normalnost je komična in prav tako intelektualna. Ob takšni karikaturi se lahko nasmeješ in mirno rečeš: dobra je!

Iz tega lahko sklepamo, da so karikature o Cerkvii v raziskovanem obdobju veliki meri njeno lastno ogledalo. Obdelava raziskovanega vzorca to potrjuje, saj so v tem obdobju karikature o Cerkvii orisale skoraj vsa področja njenega delovanja. To je poseben način izražanja, ki je v svetu poznan že vrsto let in v principu deluje podobno kakor »živa slika«, ki zagotavlja zabavo, smeh in aktualnost v povezavi z družbenopolitičnim dogajanjem. Kljub temu pa je res, da redkokatera karikatura o Cerkvii tudi Cerkev prepriča, ker je po svoji naravi »smešnica« in skriva rdečo nit in svoje temeljno sporočilo. Zato ugotavljamo, da so bile pravzaprav šale ali karikature o Cerkvii v prvi vrsti namenjene Cerkvii: sprejela naj bi jih kot resno opozorilo in premislila kriterije svojega ravnanja, opustila naj bi neposrečne načine nastopanja (pretirano ukvarjanje s posvetnim, z denarjem in s politiko)

in se resneje lotila svojega primarnega poslanstva, to je oznanjevanja evangelija (Kruip 2010, 175–179). Zato ocenjujemo, da so omenjene karikature lahko najbolj všeč prav Cerkvii, ker niso samo spontane šale, ki se težko razumejo, ampak nosijo v sebi modrost, kaj je treba pri temeljnem poslanstvu Cerkve opustiti in kaj ohraniti.

Mislimo, da smo s to ugotovitvijo potrdili našo prvo tezo: da so namreč karikature o Cerkvii v raziskovanem obdobju in na sploh nekaj dobrega in ne za staro šaro. Tudi takrat, ko nas umetniško ne prevzamejo, prinašajo ideje, na katere je treba odgovoriti. Če Cerkve v Sloveniji doslej v karikaturah ni prepoznala svojega resnega sogovornika, je zdaj čas, da naredi korak naprej in v »stalnem dialogu« (Juhant 2005, 64) s karikaturami razvija svoj primarni duhovni potencial.

Odgovorimo še na drugo zastavljeno vprašanje: ali so bile karikature o Cerkvii v raziskovanem obdobju dostojne ali pa so kršile temeljno pravico posameznika do dobrega imena?

Preden navedemo nekaj sklepov, je dobro, da spomnimo na temeljne pravne norme glede varovanja človekove pravice do dobrega imena. Pravica do dobrega imena (Papež 1999, 65) sodi med temeljne osebnostne človekove pravice (Lampe 2010, 215–216). Jemati dobro ime je grob poseg v osebnostno dobrino, v človekov duševni mir, v njegovo čast in dostojanstvo. S tem se krši človekova pravica do časti in do dobrega imena in pravica do zasebnosti (Papež 1999, 65). Sodna praksa načeloma dopušča, da se v medijih objavljajo tudi ostre izjave, kritike in obsodbe. Kljub temu pa ne smejo biti zaničevalne in poniževalne. Mejo dopustnega prestopijo takrat, ko kažejo objektivne znake razžalitve. To pomeni, da so brutalne, poniževalne, posameznika podcenjujejo, sramotijo ali prezirajo (Lampe 2010, 227–230). O tem odloča pristojno sodišče, ki ugotavlja, ali je bila s karikaturami predstavljena negativna vrednostna sodba o posamezniku. In kadar govorimo o varstvu splošnega interesa, potem je vedno izključen očitek protipravnosti. Zato ima v medijih pravica javnosti do obveščeniosti načeloma vedno prednost pred pravico posameznika do zasebnosti.

Če lahko te norme uporabimo kot orodje, s katerim ocenimo karikature o Cerkvii v raziskovanem obdobju, potem velja ugotovitev, da je bilo poročanje s karikaturami v raziskovanem obdobju omejeno in enostransko. Premalo so bili zastopani pogledi, ki resnično ustrezajo celostni podobi Cerkve. Dejstva, da je katoliški duhovnik predvsem mašnik in da je škof predvsem pastir, karikature niso zadosti objektivno predstavile (Greshake 2000, 101). Pri karikaturah o klerikih govorimo večinoma o ignoranci temeljne človeške etike (Rupel 2005, 57).

Če upoštevamo dejstvo, da so pritožbe zoper jemanje dobrega imena s karikaturami zelo redke in da jih Novinarsko časno razsodišče (v Sloveniji) večinoma rešuje v prid novinarja, potem zagotovo nobeni od karikatur iz raziskovanega obdobja ne bi uspelo s tožbo (Peršolja 2010, 152–153). Zato ocenjujemo: treba bo kar vzeti v zakup dejstvo, da mora vsaka javna oseba (duhovnik, škof, papež) na račun svoje profesionalne vloge, ki jo ima v družbi, trpeti več kritik, roganja in posmeha kakor drugi ljudje.

Raziskave (Fischer idr. 2012, 134; Rutz 2008, 51) potrjujejo, da karikature v tiskanih medijih nikoli niso samo plod osebne odgovornosti posameznega novinarja, ampak so v veliki meri tudi sad agresivne uredniške politike, ki velikokrat na račun človekovih pravic prednostno zagovarja svobodo izražanja in tiska. Zaradi takšnih stališč pogosto trpijo posameznikove pravice do dobrega imena (Vardijan 2010, 251). Zato ocenjujemo, da so karikature o Cerkvi, ki smešijo škofe in duhovnike, prav s tega vidika moralno in pravno sporne (Demel 2009, 20) in subjektivno žaljive.

Kot sklep navajamo še neko ugotovitev. Ko omenjamo vmešavanja uredniške politike v novinarske prispevke, ne ocenjujemo toliko novinarske etike, temveč je očitek namenjen predvsem državi, da stori premalo za zaščito dobrega imena vsakega posameznika. Dolžnost države je, da ustvari pravne okvire (Šinkovec 1996, 90), v katerih bo posameznik užival pravico do dobrega imena in bo hkrati zagotovljena potrebna medijska svoboda. V ta namen so ključni kazensko-, civilno- in upravnopravni instrumenti, zagotovitev ustreznega sodnega in upravnega sistema in – tisto bistveno – sprejetje ustrezne medijske zakonodaje (Lampe 2010, 217) kot podlage za svobodo izražanja in udejanjanja pravice do resničnih informacij in do odkritih mnenj.

Reference

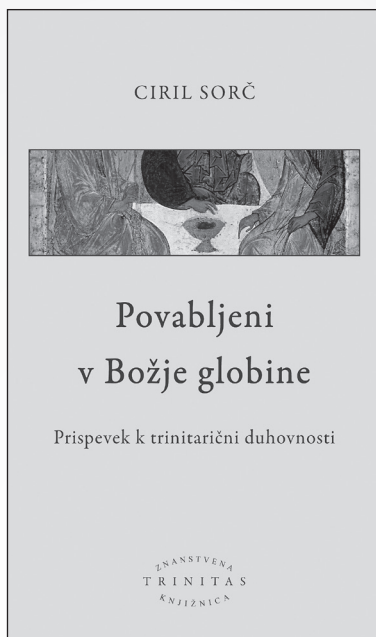
Viri

- Koren, Erih.** 2007. Karikatura. *Večer*, 4. oktober.
 ---. 2008. Karikatura. *Večer*, 9. oktober.
- Peternelj, Jelko.** 2005. Karikatura. *Večer*, 22. september.
 ---. 2006. Karikatura. *Večer*, 10. avgust.
 ---. 2007. Karikatura. *Večer*, 12. julij.
- Senica, Drago.** 2001a. Karikatura. *Večer*, 24. marec.
 ---. 2001b. Karikatura. *Večer*, 20. oktober.
 ---. 2002. Karikatura. *Večer*, 3. julij.
 ---. 2003. Karikatura. *Večer*, 10. marec.
 ---. 2004a. Karikatura. *Večer*, 17. julij.
 ---. 2004b. Karikatura. *Večer*, 7. december.
 ---. 2005a. Karikatura. *Večer*, 7. marec.
 ---. 2005b. Karikatura. *Večer*, 1. oktober.
 ---. 2006a. Karikatura. *Večer*, 27. maj.
 ---. 2006b. Karikatura. *Večer*, 22. julij.
 ---. 2007a. Karikatura. *Večer*, 2. junij.
 ---. 2007b. Karikatura. *Večer*, 5. november.
 ---. 2008a. Karikatura. *Večer*, 9. januar.
 ---. 2008b. Karikatura. *Večer*, 27. marec.
 ---. 2008c. Karikatura. *Večer*, 12. avgust.
 ---. 2008d. Karikatura. *Večer*, 6. november.
 ---. 2009. Karikatura. *Večer*, 11. december.
 ---. 2011a. Karikatura. *Večer*, 9. april.
 ---. 2011b. Karikatura. *Večer*, 11. oktober.
 ---. 2011c. Karikatura. *Večer*, 6. december.

Literatura

- Arnold, Rainer.** 2012. *Are Human Rights Universal and Binding? National Reports: XVIIIth World Congress of the International Academy of Comparative Law.* Regensburg: Universitätsverlag.
- Demel, Sabine.** 2009. *Spiritualität des Kirchenrechts.* Münsterschwarzach: Vier Türme Verlag.
- Fischer, Hans Georg, Matthias Keller, Michael Ott in Matthias Quarch.** 2012. *EU-Recht in der Praxis.* Köln: Carl Heymanns Verlag.
- Greshake, Gisbert.** 2000. *Priester sein in dieser Zeit.* Herder Verlag: Freiburg.
- Jaušovec, Boris.** 2006. Satira, ki prezira oblast. *Večer*, 4. november.

- Juhant, Janez.** 2005. *Občutek pripadnosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Korade, Dragica.** 2009. Spopad civilizacij je popolna goljufija. *Večer*, 31. december.
- Krečič, Jela.** 2012. Kaj je šala? Pot od A do B po drugi poti. *Delo*, 10. februar.
- Kruip, Gerhard.** 2010. Die Kirche in der Krise. Sozialethische Überlegungen zu einer politischen Diakonie der Kirche in Kontext einer doppelten Krise. *ET-Studies*, št. 1–2:167–192.
- Lampe, Rok.** 2010. Ustavnopravna narava človekovih pravic. *Dignitas*, 45–46:214–242.
- Makarovič, Matej.** 2005. Objektivnost in pluralnost slovenskih medijev. *Dignitas*, št. 25:51–54.
- Papež, Viktor.** 1999. *Kristjan in njegove temeljne pravice v Cerkvi*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Peršolja, Saša.** 2010. Ničnostna tožba posameznikov v okviru sodnega varstva EU. *Dignitas*, št. 47–48:147–182.
- Recek, Tina.** 2009. Zaradi karikature ob dobro ime in čast? *Večer*, 22. oktober.
- Rode, Franc.** 1998. Merili so v srce. *Družina*, 17. februar.
- Rupel, Dimitrij.** 2005. Medijska svoboda in demokracija. *Dignitas*, št. 25:55–62.
- Rutz, Charlie.** 2008. *Gibt es ein grundsätzlich richtiges moralisches Handeln?* München: Grin Verlag.
- Schnakenberg, Ulrich.** 2011. *Die Karikatur im Geschichtsunterricht*. Schwalbach: Wochenschau Verlag.
- Šinkovec, Janez.** 1996. *Evropsko pravo*. Ljubljana: Uradni list Republike Slovenije.
- Verdijan, Ennie.** 2010. Človekovo dostojanstvo in etična drža novinarjev. *Dignitas*, 45–46:243–253.



Ciril Sorč

Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta doživetja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenjskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

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

Razprave

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 1, 21–31

UDK: 27-18-1Benedikt XVI.

Besedilo prejeto: 01/2012; sprejeto: 02/2012

*Anton Štrukelj***Christliches Menschenbild bei Papst Benedikt XVI.**

Zusammenfassung: Was ist der Mensch? Dies erklärte bereits Kant zu einer der Grundfragen der Philosophie. Darüberhinaus ist das die Frage, die dem Menschen durch seine Existenz selbst gestellt wird. Nach christlicher Offenbarung ist der Mensch als Abbild Gottes geschaffen und kann seine letzte Erfüllung nur in Gott finden. Die Erkenntnis, dass der Mensch nicht irgendein Zufallsprodukt der Schöpfung ist, sondern jeder Einzelne ein Projekt Gottes und direkt auf Gott hin gerichtet ist, ist schließlich der allein tragende Grund für die Unverletzlichkeit der Menschenrechte. Darauf beruht letztlich jede Zivilisation. Kardinal Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI. vertritt unbeirrbar das christliche Menschenbild, was seine grundlegende Sorge um das Erbe der Zivilisation zum Ausdruck bringt. In dieser Stunde braucht man vor allem Menschen, die mit einem erleuchtenden und gelebten Glauben Zeugnis für Gott in dieser Welt abgeben, indem sie sich für Menschenrechte und Menschenwürde in der Ehe und der Familie, in der Schule und in der Gesellschaft einsetzen.

Schlüsselwörter: Gott, Mensch, Menschenwürde, Menschenrechte, Ehe, Familie, Schule, Erziehung, Europa

Povzetek: **Krščanska podoba človeka pri papežu Benediktu XVI.**

Kaj je človek? To je eno temeljnih vprašanj filozofije, kakor jih je postavil že Kant. Vrh tega pa bivanje samo zastavlja to vprašanje prav vsakemu človeku. Po krščanskem razodetju je človek ustvarjen po božji podobi in doseže svojo končno izpolnitev v Bogu. Spoznanje, da človek ni naključni proizvod stvarstva, ampak je vsakdo božji projekt, naravnano neposredno nanj, je končno edini nosilni temelj za nedotakljivost človekovih pravic. Na tem navsezadnje sloni vsaka civilizacija. Kardinal Joseph Ratzinger – papež Benedikt XVI. – neomajno zastopa krščansko podobo človeka; to izraža njegovo temeljno skrb za dediščino civilizacije. Ta trenutek najbolj potrebujemo ljudi, ki z razsvetljujočo in živeto vero pričujejo za Boga v tem svetu, ko se zavzemajo za človekovo dostojanstvo in pravice v zakonu in v družini, v šoli in v družbi.

Ključne besede: Bog, človek, človekovo dostojanstvo, človekove pravice, zakon, družina, vzgoja, Evropa

Abstract: **Christian Concept of Man with Pope Benedict XVI**

What is man? Already Kant considered this one of the basic questions of philosophy. Besides, this is the question that the existence itself poses to man.

According to Christian revelation, man is created in the image of God and he can only find his final fulfilment in God. The realization that man is not some chance product of creation but that each individual is a project of God and directly orientated towards God, is finally the only firm basis of the inviolability of human rights. In the end, each civilisation is founded thereon. Cardinal Joseph Ratzinger – pope Benedict XVI unswervingly supports the Christian concept of man, which expresses his basic concern for the heritage of civilisation. At this time we need, above all, people who by their illuminating and practical faith will bear witness to God by taking stand for human dignity and human rights in the matrimony, at school and in the society.

Key words: God, man, human dignity, human rights, matrimony, family, education, Europe

Der Mensch ist nach christlicher Überzeugung von Gott und auf Gott hin erschaffen. Nur in Gott wird der Mensch die Wahrheit und das Glück finden, wonach er unablässig sucht: »Ein besonderer Grund für die menschliche Würde liegt in der Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott. Zum Dialog mit Gott wird der Mensch schon von seinem Ursprung her eingeladen.« (GS 19,1; Benedikt XVI. 1967,33–65; 1968; Gerwing 2009) Diese »innigste und lebenskräftige Verbindung mit Gott« (ebd.) wird wunderbar vom heiligen Augustinus gepriesen: »Groß bist du, Herr, und überaus lobwürdig; groß ist deine Stärke und unermesslich deine Weisheit. Und loben will dich der Mensch, der selbst ein Teilchen deiner Schöpfung ist, der Mensch, der seine Sterblichkeit mit sich herumträgt und in ihr das Zeugnis seiner Sündhaftigkeit und das Zeugnis, daß du den Stolz widerstehst. Und dennoch will dich loben, der Mensch, der selbst ein Teilchen deiner Schöpfung ist. Du treibst uns an, so daß wir mit Freuden dich loben, denn du hast uns auf dich hin geschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es ruht in dir.« (Augustinus, *Conf.* 1,1,1; Benedikt XVI. 1951; 2009)

1. Was ist der Mensch?

Prof. Dr. Joseph Ratzinger, der selbst ein hervorragender Kenner und Ausleger des hl. Augustinus ist, beginnt einen frühen Vortrag in Tübingen mit den grundlegenden Erwägungen: »Was ist der Mensch? Dies ist von Kant als eine der Grundfragen der Philosophie deklariert worden. Und darüber hinaus ist sie einfach die Frage, die dem Menschen durch seine Existenz selber gestellt ist, der er gar nicht ausweichen kann, einfach deswegen, weil er selbst als offene Frage existiert; weil er gar nicht ein geschlossenes rundes Wesen ist, das sozusagen schon getan ist und das sich von selbst beantwortet und vollzieht, sondern weil er die Entscheidung, was Mensch ist, in seinem Dasein selbst neu fällen muss, sein Dasein als offene Möglichkeit vor sich findet, die er selbst beantworten muss.« (Benedikt XVI. 2008a, 28)

2. Gottebenbildlichkeit des Menschen

Am 22. April 2005 hat der neue Papst Benedikt XVI. in seiner Predigt im feierlichen Pontifikalamt zu Beginn seiner Regierung gesagt: »Wir Menschen leben entfremdet, in Leiden und Tod. Aber wir sind nicht das zufällige und sinnlose Produkt der Evolution. Jeder von uns ist Frucht eines Gedanken Gottes. Jeder ist gewollt, jeder ist geliebt, jeder ist gebraucht.« (Benedikt XVI. 2005b)

Die grundlegende Erkenntnis der christlichen Anthropologie lautet: Wir alle sind die eine Menschheit, aus Gottes einer Erde geformt. Das ist der Grundgedanke, das erste Grundmotiv der Bibel. Der Mensch ist nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen. In ihm berühren sich Himmel und Erde, der Mensch ist direkt zu Gott. Er ist angerufen von ihm. Das Gotteswort des Alten Bundes: »Bei deinem Namen rufe ich dich, du bist mein«, gilt für jeden einzelnen Menschen. Jeder Mensch ist von Gott gekannt und geliebt, jeder ist von Gott gewollt, jeder vom Wesen her Bild Gottes.

Der Gedanke der Einheit der Menschheit gewinnt hier erst seine volle Tiefe und Höhe, seinen ganzen Anspruch. »Die Erkenntnis, dass der Mensch nicht irgendein Zufallsprodukt der Erde, sondern jeder ein Projekt Gottes ist, direkt zu Gott hin ist, ist der letztlich allein tragende Grund für die Unverletzlichkeit der Menschenrechte, und dafür steht daher letzten Endes jede Zivilisation. Wo dieser Gedanke entfällt, wo der Mensch nicht mehr als unter dem Schutz Gottes stehend, Gottes Atem in sich tragend gesehen wird, fangen ganz von selbst mit der Zeit die Überlegungen an, die ihn nach seinem Nutzwert, nach irgendwelchen Maßstäben, die sich der betreffenden Gesellschaft anbieten, einzuordnen.« (Benedikt XVI. 2009b, 58)

»Wo also dies geschieht, wo der Mensch nicht mehr in dieser persönlichen Direktheit zu Gott und damit unter dem unmittelbaren, unantastbaren Schutz Gottes betrachtet wird, tritt die Barbarei hervor, die die Würde des Menschen zertritt. Denn genau dies ist die Grenzscheide zwischen Kultur und Barbarei, ob es den unbedingten Respekt vor den Menschen gibt oder nicht gibt.« (Benedikt XVI. 2008a, 58)

Gottebenbildlichkeit bedeutet Beziehungsfähigkeit: »Der biblische Gott ist ein Gott-in-Beziehung.« (Benedikt XVI. 1998, 77–79) Der Mensch ist jenes Wesen, das Gott zu denken vermag, das über alles Innerweltliche hinaus auf den Anderen sich ausspannen kann. Er ist ein Wesen, könnten wir sagen, das beten kann, also Gott nicht nur denken, sondern eine Beziehung zu ihm eröffnen kann.

Der Mensch ist am tiefsten bei sich selbst, wenn er aus sich heraustritt, wenn er die Beziehung zu seinem Schöpfer findet. »Der Mensch muss gestorbenes Weizenkorn werden mit Christus, um wahrhaft aufzustehen, wahrhaft aufgerichtet zu werden, wahrhaft er selber zu sein. Erst dann kommt er in seinen wirklichen Entwurf.« (Benedikt XVI. 2008a, 63)

3. Die christliche Offenbarung von der Berufung des Menschen

Das Zweite Vatikanische Konzil beschäftigte sich mit den brennenden Fragen des heutigen Menschen. Die Pastoralconstitution *Gaudium et Spes* widmet

sich im ersten Hauptteil dem Fragenkomplex »Die Kirche und die Berufung des Menschen«, das von Univ.-Prof. Dr. Joseph Ratzinger im *Lexikon für Theologie und Kirche* (1968) ausführlich und meisterhaft kommentiert wurde. Die Kernaussagen dieses Konzilstextes schildern Christus als den neuen Menschen: »Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.

Der ›das Bild des unsichtbaren Gottes‹ (Kol 1,15) ist, er ist zugleich der vollkommene Mensch, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war. Da in ihm die menschliche Natur angenommen wurde, ohne dabei verschlungen zu werden, ist sie dadurch auch schon in uns zu einer erhabenen Würde erhöht worden. Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt. Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt. Geboren aus Maria, der Jungfrau, ist er in Wahrheit einer aus uns geworden, in allem uns gleich außer der Sünde.« (GS 22).

Von dieser höchsten Berufung des Menschen liest man in derselben Pastoralkonstitution des II. Vatikanums: »Die Kirche glaubt: Christus, der für alle starb und auferstand, schenkt dem Menschen Licht und Kraft durch seinen Geist, damit er seiner höchsten Berufung nachkommen kann; es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, in dem sie gerettet werden sollen. Sie glaubt ferner, daß in ihrem Herrn und Meister der Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte gegeben ist.« (GS 21)

4. »Ecce homo« - Christus der neue und endgültige Mensch

»Die Frage ›Was ist der Mensch?‹ findet ihre Antwort nicht in einer Theorie, sondern in der Nachfolge Jesu Christi, im Leben dieses Projektes mit ihm, der die Antwort ist. In den Schritten dieser Nachfolge - und nur so - können wir Tag um Tag in der Geduld des Lebens und des Leidens mit ihm erlernen, was der Mensch ist, und so Menschen werden.« (Benedikt XVI. 2009b, 72)

»Die Botschaft vom gekreuzigten Christus besagt, dass die Rettung des Menschen erst dann und immer nur da und dann geschieht, wo er bereit ist, zweiter Adam zu werden, d.h. wo er die Selbstbehauptung ersetzt durch die Hingabe, die Selbstherrlichkeit durch den Dienst. Erst wo der Mensch seine Eigenmächtigkeit aufgibt und sich den unterlegenen, den verletzbaren Werten zuwendet, der Wahrheit und der Liebe, erst da kommt er in sein wirkliches Königtum. Erst wo er die erste Einstellung, dieses natürliche Schwergewicht unseres Daseins, die Daseinsrichtung des Egoismus aufgibt und sie durch die Grundrichtung der Hingabe er-

setzt, wird er wahrhaft Mensch, erst die zweite Humanität ist die wahre Humanität, die Menschwerdung des Menschen. Und das heißt, dass erst von Christus her als dem endgültigen Menschen die wirkliche Entdeckung des Menschen erfolgt.« Ratzinger möchte nun »das Ganze noch einmal verdeutlichen mit der großartigen Stelle in Titus 3,4, wo es heißt: ›Erschienen ist uns die Menschlichkeit unseres Gottes.‹ Sie ist die wahre Menschlichkeit, die Antwort auf die offene Frage des Menschseins, die Antwort, die uns herausfordert, selber Menschen zu werden. Der wahre Gegensatz der Bibel ist nicht zwischen Leib und Seele, sondern der zwischen erstem und zweitem Adam, zwischen dem rückwärts und dem vorwärts gewendeten Wesen, zwischen Grundeinstellung des Egoismus und Grundeinstellung der Hingabe. Und die Antwort auf die Frage nach dem Menschen ist der Finger des Pilatus, der auf den dornengekrönten König verweist: ›Das ist der Mensch!‹ (Joh 19,5).« (Benedikt XVI. 2008a, 48f)

5. Die Bedrohung des Menschen im heutigen Europa in der Krise der Kulturen

Die westliche Zivilisation droht im Säurebad des Nihilismus und Materialismus zu verätzen. In dieser Lage darf man einen »neuen Frühling des menschlichen Geistes« erhoffen. Diesen Frühling kann allein die Wahrheit des Evangeliums uns schenken, denn diese Wahrheit hat nichts von ihrer Brisanz und ihrem Glanz verloren. Ja, »im Glauben endet der Egoismus«. Deswegen gibt es neue Hoffnung: »Gott liebt uns nicht, weil *wir* gut sind, sondern weil *er* gut ist. Er liebt uns, obwohl wir ihm nichts zu bieten haben; er liebt uns selbst noch in den Lumpengewändern des verlorenen Sohnes.« Man verkennt, dass die Liebesbotschaft des Evangeliums nicht nur die Horizontale kennt, die »Mitmenschlichkeit«, sondern auch die Vertikale der unmittelbaren Beziehung zu Gott: »Die Zwecklosigkeit der einfachen Anbetung ist die höchste Möglichkeit des Menschseins und erst seine wahre und endgültigste Befreiung.« (Seewald 2005, 203)

Nach Joseph Ratzinger ist »der Mensch in die Brunnenstuben des Seins hinaabgestiegen, hat die Bausteine des Menschseins entziffert und kann sozusagen selbst den Menschen montieren, der dann nicht mehr als ein Geschenk des Schöpfers in die Welt tritt, sondern als Produkt unseres Machens und damit auch nach den selbst gewählten Bedürfnissen selektiert werden kann. Über diesen Menschen leuchtet dann nicht mehr der Glanz der Gottebenbildlichkeit, der ihm seine Würde und seine Unantastbarkeit gibt, sondern nur noch die Macht menschlichen Könnens. Er ist nur noch des Menschen Bild - und welches Menschen?« (Pera und Benedikt XVI. 2005, 62f)

Dem Anwachsen unseres Könnens entspricht kein gleiches Wachstum unserer moralischen Potenz. Die moralische Kraft ist mit dem Fortschritt der Wissenschaft nicht mitgewachsen, eher hat sie abgenommen... Dieses Missverhältnis zwischen technischem Können und moralischer Potenz ist die eigentliche, die tiefere Gefahr unserer Stunde. (63f)

Nun gilt, dass das Können des Menschen zum Maßstab seines Tuns wird. Was man kann, das darf man auch - ein vom Können abgetrenntes Dürfen gibt es nicht mehr... Der Mensch kann Menschen klonen - also tut er es. Der Mensch kann Menschen als Organvorrat für alle andere benützen, also tut er es - das verlangt, so scheint es, seine Freiheit. Der Mensch kann Atombomben bauen, also tut er es... Die radikale Loslösung der Aufklärungsphilosophie von ihren Wurzeln wird letztlich zur Abschaffung des Menschen. »Wenn man Embryonen technisch ›züchtet‹, um ›Forschungsmaterial‹ zu haben und Organvorrat zu gewinnen, die dann anderen Menschen nützen sollen - da gibt es schon kaum noch mehr einen Aufschrei des Entsetzens. Der Fortschritt verlangt dies alles, und die Ziele sind ja edel: die Lebensqualität der Menschen zu verbessern, jedenfalls derjenigen, die es sich leisten können, nach solchen Leistungen zu greifen. Aber wenn der Mensch in seinem Ursprung und in seinen Wurzeln sich selbst nur Objekt ist, wenn er ›produziert‹ und in der Produktion nach Wünschen der Nützlichkeit selektiert wird, was soll dann überhaupt der Mensch noch vom Menschen denken? Wie sich zu ihm verhalten? Wie wird der Mensch zum Menschen stehen, wenn er nichts mehr vom göttlichen Geheimnis im anderen finden kann, sondern nur noch sein eigenes Machen-Können? Was hier in den ›hohen‹ Zonen der Wissenschaft erscheint, hat sein Spiegelbild überall dort, wo es gelungen ist, auch in der Breite den Menschen Gott aus dem Herzen zu reißen... Und sehen wir nicht überall um uns herum, in scheinbar ganz geordneter Umgebung, das Wachsen der Gewalt, die immer selbstverständlicher und immer hemmungsloser wird?« (Benedikt XVI. 2000, 15f)

Als einen besonders kritischen Punkt nennt Kardinal Ratzinger den religiösen Bereich: es ist die Ehrfurcht vor dem, was dem anderen heilig ist und die Ehrfurcht vor dem Heiligen überhaupt, vor Gott. Wo diese Ehrfurcht zerbrochen wird, geht in einer Gesellschaft Wesentliches zugrunde. In unserer gegenwärtigen Gesellschaft wird jemand bestraft, der den Koran und die Grundüberzeugung des Islam herabsetzt. »Wo es dagegen um Christus und um das Heilige der Christen geht, erscheint die Meinungsfreiheit als das höchste Gut, das einzuschränken die Toleranz und die Freiheit überhaupt gefährden oder gar zerstören würde... Meinungsfreiheit ist nicht Freiheit zur Lüge oder zur Zerstörung von Menschenrechten. Hier gibt es einen merkwürdigen und nur pathologisch zu bezeichnenden Selbsthass des Abendlandes, das sich zwar lobenswerterweise fremden Werten verstehend zu öffnen versucht, aber sich selber nicht mehr mag, von seiner eigenen Geschichte nur noch das Grausame und Zerstörerische sieht, das Große und Reine aber nicht mehr wahrzunehmen vermag.« (Benedikt XVI. 2005, 87)¹

»Der Baum ohne Wurzeln verdorrt... Positiv bedeutet dies, dass wir Wurzeln brauchen, um zu überleben, und dass Gott nicht aus dem Blickwinkel verschwinden darf, wenn die Menschenwürde bleiben soll.« (Pera und Benedikt XVI. 2005, 76; 78; Benedikt XVI. 1991)

¹ Kardinal Joseph Ratzinger behauptet: »Der Relativismus ist in der Tat zum zentralen Problem für den Glauben in unserer Stunde geworden.« (Benedikt XVI. 2004, 69)

Mit aller Entschlossenheit bekämpft Benedikt XVI. alles, was der Institution der Ehe schadet: die »Pseudo-Ehen zwischen Personen des gleichen Geschlechts« sind der »Ausdruck einer anarchischen Freiheit, die sich zu Unrecht als wahre Befreiung des Menschen ausgibt. Eine solche Freiheit beruht auf einer Banalisierung des Körpers, die unvermeidlich die Banalisierung des Menschen einschließt« (Kempis 2007, 62).

»Die monogame Ehe ist als grundlegende Ordnungsgestalt des Verhältnisses von Mann und Frau und zugleich als Zelle staatlicher Gemeinschaftsbildung vom biblischen Glauben her geformt worden. In krassem Gegensatz dazu steht das Verlangen homosexueller Lebensgemeinschaften, die nun paradoxerweise eine Rechtsform verlangen, die mehr oder weniger der Ehe gleichgestellt werden soll. Mit dieser Tendenz tritt man aus der gesamten moralischen Geschichte der Menschheit heraus, die bei aller Verschiedenheit der Rechtsformen der Ehe doch immer wusste, dass diese ihrem Wesen nach das besondere Miteinander von Mann und Frau ist, das sich auf Kinder hin und so auf die Familie hin öffnet. Hier geht es nicht um Diskriminierung, sondern um die Frage, was der Mensch als Mann und Frau ist und wie das Miteinander von Mann und Frau recht geformt werden kann. Wenn einerseits ihr Miteinander sich immer mehr von rechtlichen Formen löst, wenn andererseits homosexuelle Gemeinschaft immer mehr der Ehe gleichrangig angesehen wird, stehen wir vor einer Auflösung, des Menschenbildes, deren Folgen nur äußerst gravierend sein können.« (Benedikt XVI. 2005c, 86f)

6. Die Konsequenzen für die christliche Bildung Europas

Kardinal Ratzinger vertritt unbeirrbar ein christliches Menschenbild, was seine Grundsorge um das Erbe der Zivilisation zum Ausdruck bringt. »Die Festbeschreibung von Wert und Würde des Menschen, von Freiheit, Gleichheit und Solidarität mit den Grundsätzen der Demokratie und Rechtsstaatlichkeit schließt ein Menschenbild, eine moralische Option und eine Idee des Rechts ein, die sich keineswegs von selbst verstehen, aber in der Tat grundlegende Identitätsfaktoren Europas sind, die auch in ihren konkreten Konsequenzen verbürgt werden müssen und freilich verteidigt werden können, wenn sich ein entsprechendes moralisches Bewusstsein immer neue bildet.« (86)

Kardinal Ratzinger ist überzeugt, dass das Schicksal einer Gesellschaft immer wieder von schöpferischen Minderheiten abhängt. »Die gläubigen Christen sollten sich als eine solche schöpferische Minderheit verstehen und dazu beitragen, dass Europa das Beste seines Erbes neu gewinnt und damit der ganzen Menschheit dient.« (88; Benedikt XVI. 1993)

Aufgrund seiner Analysen der gegenwärtigen Situation stellt unser Heiliger Vater auch die Diagnosen und Prognosen auf. Im Zusammenhang mit dem Thema des Symposiums² »Die Bildung Europas. Eine Topographie des Möglichen im Ho-

² Technische Universität Dresden, Institut für Philosophie, Lehrstuhl für Religionsphilosophie und

Horizont der Freiheit« kann man folgende Bereiche nennen: a. Menschenrechte; b. Erziehung; c. Ehe und Familie.

a. *Menschenrechte* stehen im engsten Zusammenhang mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Wenn hinter den Menschenrechten nur »ein schwaches Menschenbild steht, wie sollten dann nicht auch sie selber schwach sein«? Der Papst lässt keinen Zweifel daran, dass er mit dem schwachen Menschenbild die verbreitete »relativistische Auffassung vom Menschen« meint. Der Widerspruch sei doch »offenkundig«: »Die Rechte werden als absolut hingestellt, aber das Fundament, das man für sie anführt, ist absolut relativ.«

»Das erste und grundlegende aller Menschenrechte ist das Recht auf Gott... Ohne dieses Grundrecht, das zugleich das Recht auf Wahrheit ist, sind die anderen Menschenrechte ungenügend. Ohne dieses Grundrecht auf Wahrheit und auf Gott wird der Mensch zum bloßen Bedürfniswesen degradiert.« (Benedikt XVI. 2007, 104) Religionsfreiheit wird dementsprechend zu einem der wichtigsten Menschenrechte, weil es bei ihr um die »wichtigste menschliche Beziehung« geht, nämlich »die um Gott« (Habermas und Benedikt XVI. 2005, 39–60).

b. *Erziehung*. Daraus folgt, dass die Eltern das Recht haben, »ihren Kindern eine Erziehung zukommen zu lassen, die mit ihren eigenen Werten und Überzeugungen in Übereinstimmung steht«. Das bedeutet auch ein Recht auf Religionsunterricht an Schulen. Es ist aber klar, »dass für eine glaubwürdige Erziehungsarbeit die Vermittlung einer richtigen Theorie oder einer Lehre nicht genügt«. Es braucht glaubwürdige Vorbilder in »täglich gelebter Nähe« – in der Familie natürlich, »aber dann auch in einer Pfarrei oder kirchlichen Bewegung oder Vereinigung«.

Papst Benedikt XVI. hat in München anlässlich seiner Pastoralreise im September 2006 die »Familie, Schule und Pfarrgemeinde« als drei wesentliche »Lernorte« genannt. Eltern empfiehlt der Papst, ihren Sprösslingen »glauben zu helfen«, und ganz konkret am Sonntag mit ihnen in die Messe zu gehen. »Ihr werdet sehen: Das ist keine verlorene Zeit, das hält die Familie richtig zusammen und gibt ihr ihren Mittelpunkt. Der Sonntag wird schöner, die ganze Woche wird schöner, wenn ihr gemeinsam den Gottesdienst besucht.« Auch das gemeinsame Beten zuhause wird den Zusammenhalt in der Familie stärken. (Benedikt XVI. 2006)

c. *Ehe und Familie*. In einem frühen Hirtenbrief des Münchner Erzbischofs und Kardinals findet sich in einer Fußnote das Schönste, was der jetzige Papst jemals zu Ehe und Familie gesagt oder geschrieben hat: »In den hebräischen Worten für Mann und Frau stecken jeweils die beiden Buchstaben, die zusammen das Wort Feuer ergeben. Jedes dieser beiden Worten hat aber auch einen Buchstaben, den

das andere nicht hat«. Kombiniert man nun aber diese beiden Buchstaben, dann »ergibt sich die Abkürzung des Gottesnamens (JH)«. Für den Theologen Ratzinger bedeutet das: »Wo Mann und Frau sich einander geben, ist Gegenwart Gottes; wo sie in sich bleiben, ist Feuer.« (Benedikt XVI. 1980b)

Das Zitat macht deutlich, dass Ehe und Familie für den jetzigen Papst alles andere sind als eine »soziologische Zufallskonstruktion« oder als »das Ergebnis besonderer historischer und wirtschaftlicher Situationen«. Vielmehr handelt es sich hier um eine Grundkonstellation des Menschseins, die tief in der »Wahrheit vom Menschen« wurzelt. »Gott ist Liebe« – das schrieb der jetzige Papst Benedikt XVI. schon über 25 Jahre vor seiner gleichnamigen Enzyklika – »Die Bestimmung zur Liebe ist der eigentliche Kern der Gottebenbildlichkeit des Menschen.«

Schon auf den ersten Seiten der Bibel entdecken wir eine »Definition der Liebe und der Ehe«: Mann und Frau »werden ein Fleisch, eine Existenz«. Die Ehe, also der auf Dauer geschlossene, für Kinder offene Bund von Mann und Frau, ist nach Überzeugung Benedikts XVI. die Keimzelle der Gesellschaft und auch der Kirche. Hier handelt es sich nicht etwa um »die Auferlegung einer Lebensform von außen im privatesten Bereich des Lebens, sondern um die Form, die dem Ernst und Anspruch einer solchen Verbindung einzig angemessen ist.« Das Ja der Eheleute zueinander zeugt von der Reife, »sich für eine endgültige Hingabe zu entscheiden«, und schafft einen »Raum der Treue«; es gehört »zu den Aufstiegen der Liebe«, dass sie »Endgültigkeit« und »Ewigkeit« will. (Benedikt XVI. 1980b; 2000b, 365–372)

7. Schluss: Die Suche nach Gott als Ursprung wahrer Menschlichkeit

»Was wir in dieser Stunde vor allem brauchen, sind Menschen, die durch einen erleuchtenden und gelebten Glauben Gott glaubwürdig machen in dieser Welt. Das negative Zeugnis von Christen, die von Gott redeten und gegen ihn lebten, hat das Bild Gottes verdunkelt und dem Unglauben die Tür geöffnet. Wir brauchen Menschen, die ihren Blick auf Gott gerichtet halten und von daher die wahre Menschlichkeit erlernen. Wir brauchen Menschen, deren Verstand vom Licht Gottes erleuchtet und deren Herz von Gott geöffnet ist, so dass ihr Verstand zum Verstand der anderen sprechen, ihr Herz das Herz der anderen auf tun kann. Nur über Menschen, die von Gott berührt sind, kann Gott wieder zu den Menschen kommen. Wir brauchen Menschen wie Benedikt von Nursia.« (Pera und Benedikt XVI. 2005, 82)³

Das Weltbild des hl. Benedikts, des Vaters des Abendlandes und des Schutzpatrons Europas, steht dabei diametral entgegengesetzt zum heutigen Bild der Welt, wie wir es pflegen. Nicht durch Hochmut wird nach seiner Regel der Mensch erhöht, sondern durch Demut. »Durch Selbsterhebung steigen wir hinab - und

³ Zum Thema Ehe und Familie siehe auch Benedikt XVI. 1969, 1980 und 1982.

durch Demut hinauf,« sagt der Vater der Mönche. Genau dann, wenn wir meinten unten zu sein, seien wir im Sinne der christlichen Weltanschauung eigentlich oben. Wer kleinlaut wird, nach einer bitteren Niederlage, nach einem Sturz von allzu hohem Ross, hat nichts verloren, sondern ein Maß an Menschlichkeit hinzuge wonnen. Es geht um eine Gesamtschau der eigenen Person, des eigenen Lebens, eingebettet in den ganzen Kosmos der Gesetze, wo Körper, Geist und Seele möglichst harmonisch sich zum Urgrund allen Daseins verhalten. (Seewald 2006, 295)

In den Heiligen erblicken wir das Licht einer neuen Menschlichkeit (Benedikt XVI. 2005a, 22–24). Papst Benedikt XVI. würdigte die Rolle des abendländischen Mönchtums im Werden Europas in seiner Ansprache in Paris, im Collège des Bernardins, am 12. September 2008. Er unterstrich das eigentliche Ziel der Mönche: *quaerere Deum*. »Sie waren auf der Suche nach Gott. Sie wollten aus dem Unwesentlichen zum Wesentlichen, zum allein wirklich Wichtigen und Verlässlichen kommen. Sie suchten das Endgültige hinter dem Vorläufigen. Das Verlangen nach Gott, der *désir de Dieu*, schliesst den *amour des lettres*, die Liebe zum Wort mit ein, das Eindringen in alle seine Dimensionen. Benedikt nennt das Kloster eine *dominici servitii schola*. Das Kloster dient der *eruditio*, der Formung und Bildung des Menschen – Formung letztlich darauf hin, dass der Mensch Gott zu dienen lerne. Aber dies schließt gerade auch die Formung des Verstandes, die Bildung ein, durch die der Mensch in den Wörtern das eigentliche Wort wahrzunehmen lernt. ... Das, was die Kultur Europas gegründet hat, die Suche nach Gott und die Bereitschaft, ihm zuzuhören, bleibt auch heute Grundlage wahrer Kultur.« (Benedikt XVI. 2008b)

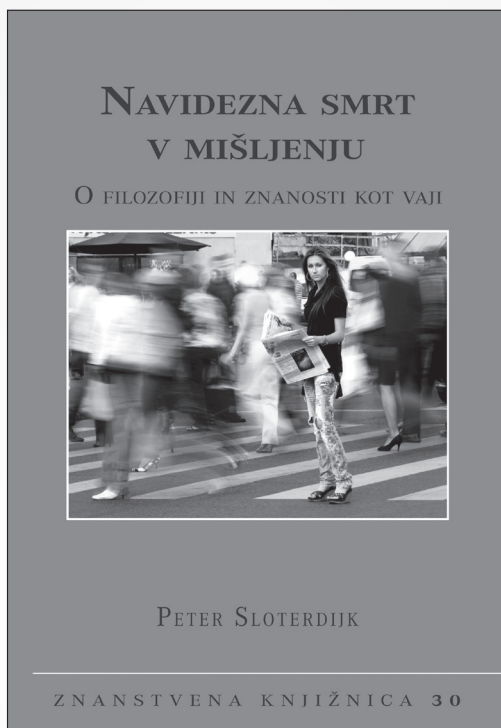
Abkürzung

GS – Zweites Vatikanisches Konzil. 1965. *Gaudium et Spes. Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute*.

Referenzen

- Benedikt XVI.** [Joseph Ratzinger]. 1951. Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Dissertation, Univ. München). Neuausgabe, *Gesammelte Schriften*. Bd. 1:41–418. Freiburg: Herder, 2011.
- . 1967. Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung. Referat vor der Plenarkonferenz des Kulturbeirates beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 23. April 1966 in Bad Honnef. In: Wolfgang Seibel, Hrsg. *Christliche Erziehung nach dem Konzil*. Bd. 4:33–65. Köln: Bachem.
- . 1968. Kommentar zu Kap. 1 des ersten Teils (Die Würde der menschlichen Person) – Art. 11–22 der Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute – *Gaudium et spes*. In: *LThK*. 2. Auflage. Ergänzungsband 3:313–354.
- . 1969. Zur Theologie der Ehe. In: *Theologische Quartalschrift* 149:53–74.
- . 1980a. Compiti della famiglia cristiana nel mondo contemporaneo / Die Sendung der christlichen Familie in der Welt von heute. *L'Osservatore Romano* 120, Nr. 225 (28.9.), 1; *L'Osservatore Romano* (D), Nr. 40 (30.10.), 4.
- . 1980b. Wer in der Liebe bleibt. Ein Wort über die Ehe. Fastenhirtenbrief. München: Pressereferat der Erzdiözese München und Freising.
- . 1982. Laßt das Netz nicht zerreißen – Ein Wort an die Familien. Die Familie schützt menschliche Würde. Silvesterpredigt im

- Münchener Dom am 31.12.1980. Ehe und Familie im Plan Gottes. Zum Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio*. *L'Osservatore Romano* (D) 12, Nr. 25.
- . 1991. *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*. Ein-siedeln: Johannes Verlag.
- . 1993. *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg: Herder.
- . 1998. *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. Hagen: Verlag Urfeld. Neuausgabe, *Gesammelte Schriften*. Bd. 8/2:1078-1140. Freiburg: Herder, 2010.
- . 2000a. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbe-kennntnis*. Mit einem neuen einleitendem Essay. München: Kösel.
- . 2000b. *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit*. Ein Gespräch mit Peter Seewald. München: DVA.
- . 2004. *Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. 3. Auflage. Freiburg: Herder,
- . 2005a. *Gottes Glanz in unserer Zeit. Medita-tionen zum Kirchenjahr*. Freiburg: Herder.
- . 2005b. Homilie zum feierlichen Beginn des Papstamtes. Vatikan, den 24. April.
- . 2005c. *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*. Freiburg: Herder.
- . 2006. Predigt von Benedikt XVI. Kathedrale in München, 10. September. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060910_vespers-munich_ge.html (abgerufen im März 2012).
- . 2007 [1984]. *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu ihrer spirituellen Christologie*. 3. Auflage. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 2008a. Was ist der Mensch? Vortrag in Tübingen Ende 1966/Anfang 1967. Tonband-aufnahme. In: Rudolf Voderholzer, Christian Schaller und Franz-Xaver Heibl, Hrsg. *Mitteilun-gen des Institut-Papst-Benedikt XVI*. Bd. 1:28–32.41–49. Regensburg: Schnell und Steiner.
- . 2008b. Begegnung mit Vertretern aus der Welt der Kultur / Discours du Pape Benoît XVI au monde de la culture, Collège des Bernardins, Paris, 12 septembre. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura_fr.html (abgeru-fen im Januar 2012).
- . 2009a. *Augustinus: Leidenschaft für die Wahrheit*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag.
- . 2009b. *Gottes Projekt. Nachdenken über Schöpfung und Kirche*. Mit einem Geleitwort von Egon Kapellari. Regensburg: Pustet.
- Gerwing, Manfred**. 2009. Zur Würde der mensch-lichen Person im Zeugnis der Pastoralkonstitu-tion *Gaudium et Spes*. In: Erich Naab und Chri-stopf Böttigheimer, Hrsg. *Weltoffen aus Treue. Studenttag zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 51–74. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Habermas, Jürgen, und Benedikt XVI**. 2005. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. 5. Auflage. Freiburg: Herder.
- Kempis, Stefan von**. 2007. *Benedikt XVI. – das Lexikon. Von Ablass bis Zölibat*. Leipzig: Edition Radio Vatikan und Benno Verlag.
- Pera, Marcello, und Benedikt XVI**. 2005. *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*. Augsburg: Sankt-Ulrich-Verlag.
- Seewald, Peter**. 2006. *Benedikt XVI. Ein Porträt aus der Nähe*. 3. Auflage. Berlin: Ullstein.



Peter Sloterdijk

Navidezna smrt v mišljenju: o filozofiji in znanosti kot vaji

Peter Sloterdijk (r. 1947), eden najvplivnejših sodobnih evropskih filozofov, v knjigi trdi, da je filozofija (in s tem tudi znanost) nastala skozi urjenje, v katerem se človek oddaljuje od sveta, umika se v navidezno smrt v mišljenju. Na obzorju svoje bogate erudicije in v svojem enkratnem slogu nam razkriva genealogijo tega pojava, njegove izvore in posledice.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 101 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 13 €.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 72 (2012) 1, 33—44
 UDK: 28:299.5(53)“20“
 Besedilo prejeto: 03/2011; sprejeto: 03/2012

Drago K. Ocvirk

Islam in sekularizem v arabski pomladi

Povzetek: V arabski pomladi so nastopile ne le geopolitične in ekonomske spremembe, marveč tudi verske in ideološke. Razprava odgovarja na dve vprašanji: kaj se v pomladi dogaja z islamom in s sekularizmom in zakaj in kako ju to zaznamuje, preoblikuje in kaj se jima nakazuje za naprej. V prvem delu je govor o vzrokih in sadovih vstaje; iz tega je mogoče razbrati, da se pomlad ni prevesila v islamistično zimo, kakor se mnogi bojijo na Zahodu. Drugi del pokaže, kako usoden je bil za to regijo propad otomanskega cesarstva, ko so večinski suniti izgubili oblast in prišli pod vladavino manjšin. Pokolonialno obdobje je bilo nacionalno in sekularno naravnano, ko so se spet čutili zapostavljene. Tako se je rodil resentment in z njim skrajni islamizem, iz katerega je izšla nova generacija zmernih islamistov, ki so prevzeli oblast. Zgledujejo se po turškem modelu in poskušajo spraviti islam s pluralno demokracijo, ki pa ni in naj ne bi bila ne sekularna ne laična. Nadaljnji razvoj dogodkov je odvisen tako od lokalnih kakor od globalnih dejavnikov.

Ključne besede: Arabska pomlad, islam, islamizem, sekularizem, laicizem, turški model, Magreb, Marakeš

Abstract: **Islam and Secularism in the Arab Spring**

The Arab Spring has not only brought about geopolitical and economical changes but also religious and ideological ones. The paper tries to give answers to two questions: What is happening in this Spring with Islam and secularism? Why and how they are affected and transformed by it and what are the signs of their further development? The first part deals with the causes and results of the uprisings and it can be seen therefrom that the Arab Spring has not turned into an Islamist winter, as it is often feared in the West. The second part shows how the fall of the Ottoman Empire caused serious trouble in this region when the Sunni majority lost its power and came under the rule of minorities. In the postcolonial period, nationalism and secularism prevailed and Sunnis again felt to be put at a disadvantage. All these frustrations bred resentment and extreme Islamism, which is the background of the new generation of moderate Islamists, who have assumed power. They follow the »Turkish model« and try to reconcile Islam with pluralist democracy, which, however, neither is nor is it supposed to be secular. The further development of the situation depends both on local and global factors.

Key words: Arab Spring, Islam, Islamism, secularism, laicism, Turkish model, Maghreb, Marrakesh

»Arabska pomlad« je temeljito premešala karte tako v arabskem svetu kakor tudi drugod. Toda to dogajanje nima le geopolitičnih in ekonomskih razsežnosti, marveč tudi verske in ideološke. V tej pomladi se namreč na novo zastavljajo odnosi med politiko in islamom, med islamom in sekularizmom/laicizmom, med sunitsko večino in verskimi manjšinami. S pogledom v to dogajanje bomo preučili dvoje: kaj se v njem dogaja z islamom in s sekularizmom in zakaj in kako ju to zaznamuje, preoblikuje in kaj se jima nakazuje za naprej. Ker govorimo o tekočem spletu mnogih vzajemno določujočih se dejavnikov, ni mogoče ločiti posameznega dejavnika od celotnega spleta poteka dogajanja, ne da bi mu prilepili od zunaj podobno, vlogo in pomen. Zato sledimo najprej pomladi v njenih vzrokih in sadovih, potem pa jo umestimo v zgodovino, ki je generirala tako islamizem kakor sekularizem/laicizem v arabskem svetu. Za konec jasneje izpostavimo nekaj uvidov, ki zadevajo para islam/islamizem in sekularizem/laicizem. Ne bo odveč, če ju na začetku okvirno opredelimo. *Islam* je simbolni sistem, zmožen zelo veliko interpretacij in izvedb, številne politične ideologije, ki se navdihujejo pri njem, pa se imenujejo *islamizem*. Drugi par -izmov sta politični ideologiji, ki izločata religijo ali iz družbeno-kulturne sfere (*sekularizem*) ali iz državno-javne (*laicizem*) v zasebnost.

1. Islamistična zima?

Upor v Magrebu, to je na arabskem zahodu, se je začel dne 17. 12. 2010 v Tuniziji in se razširil še na Egipt in Libijo, v Maroku je kralj dal sam izpeljati nekaj reform, nemiri pa so obšli Alžirijo. V Mašreku, na arabskem Vzhodu, je skušal sirskega samodržec Bašar al-Asad zatreti vstajo z ognjem in mečem, bila pa je uspešna v Jemnu in v Bahrajnu. Le arabsko-islamske kraljevine so videti stabilne. Med drugim se zastavlja vprašanje: zakaj je nastopila ta pomlad in kakšni so njeni sadovi.

1.1 Vzroki za vstajo

Ljudem ni do sprememb kar tako, iz ljubega miru, v spremembe smo (skoraj) vedno prisiljeni. Tako je na primer gospodarska kriza leta 2008 prisilila zahodne demokracije, da so šle v reforme. Avtoritarni režimi v arabskem svetu, ki niso bili vajeni polagati računov ljudstvu, ob začetku te krize niso reagirali, ko pa je reagiralo ljudstvo, ker so razmere zanj postale neznesne, so se odločili za represijo in za obrambo svojih pozicij, interesov in privilegijev. Vladarji v regiji so pripravljali družinsko nasledstvo po zgledu sirskega samodržca Hafeza al Asada, ki je za naslednika postavil sina Bašarja. Tunizijci so trepetali pred strašno Leilo Trabelsi, soprogo predsednika Alija, Mubarakaja naj bi nasledil sin Gamal, Gadafija sin Saif-el-Islam, alžirski predsednik Buteflika je hotel za naslednika svojega brata ... Kljub cenzuri so ljudje vedeli, da diktatura ni neizogibna. V Turčiji od leta 2002 dalje vlada APK – islamistična *Stranka pravičnosti in razvoja*, v Iraku so po koncu vojne demokratične volitve postavile na oblast šiite, v Palestini je islamistični Hamas porazil »nenadomestljivi« Fatah ... Čeprav je oblast dobivala na volitvah izjemno podporo, se je volitev udeležilo le do 15 % volivcev, to pa ustreza tistim, ki so

se hranili pri režimskem koritu. Državljeni in politika sta bili torej ločeni in samostojni sferi.

Po Al Kaidinem napadu na New York se je razplamtela vojna proti »islamskemu« terorizmu in javnost je pričakovala prav od arabskih islamskih držav, da bodo v prvih bojnih vrstah. To se je tudi zgodilo in že tako odtujene oblasti so še povečale zatiranje v imenu te vojne. Medtem ko jim je to dvigalo veljavo v tujini, ki je v zameno mižala pred njihovim teptanjem človekovih pravic, pa so še bolj odvrnili od sebe svoje lastno ljudstvo, ki je vse bolj simpatiziralo s preganjanimi islamisti. Zahodna podpora diktatorjem je krepila sovraštvo do Zahoda, ki so ga enačili s krščanstvom, temu pa so očitali, da se je spridil zaradi sekularizma in liberalizma, ki sta vir brezverstva in moralnega razvrata. To občutje so potrjevala: smešenje islama, skrunjenje Korana, karikiranje Mohameda ipd.

Poleg dogajanj, v katera je obrnjena medijska pozornost, so tudi manj opazna, a usodna za spremembe. Na prvem mestu je *šolanje*, ki je zagotovo ena od pozitivnih zapuščin kolonialnega obdobja. Še zlasti velja to za Tunizijo. Drugi takšen dejavnik sprememb je *rodnost*, ki se je v islamskem svetu v zadnjih treh desetletjih malodane prepolovila (Pew 2011; Eberstadt in Shah 2011). Iz tega je mogoče sklepati, da izobražene ženske načrtujejo rojstva in se tudi na tem področju izvijajo iz klanskih oziroma kolektivnih (ne)zavednih prisil in pričakovanj. Kot posledica tega se spreminjajo tudi odnosi med spoloma, saj je ženska vse manj pokorna moški avtoriteti, ki očitno slabi. *Nov odnos do avtoritete* se vzpostavlja tudi zato, ker so otroci bolj izobraženi kakor starši in v odnosu do njih nastopajo tudi kot »učitelji«. Spremenjeni odnos do avtoritete se širi iz družine na družbo in na državo. Zato se je začela rušiti še naslednja arabska, tudi islamska posebnost: *poročanje med bratranci* v razširjeni družini. Družba, ki je slonela na zaprti družini, je bila tudi sama zaprta, z razkrojem te strukture – okrog 35 % takšnih zakonov pred dvajsetimi leti, zdaj le še 15 % – pa se odpira tudi družba (Courbage in Todd 2007; Todd 2011).

Ob vseh teh dejavnikih velja opozoriti tudi na ekološkega. Upor, ki se je začel s samožajigom tunizijskega prodajalca sadja, je v Jemnu povzročilo nelegalno kopanje vodnjakov političnih veljakov v svojih hišah, v Siriji pa ne le diktatura, marveč tudi dolgoletna suša. »Vsa ta trenja okrog zemlje, vode in hrane nam povedo, da do arabske pomladi niso privedli le politični in ekonomski stres, marveč – manj opazno – tudi okoljski, populacijski in klimatski dejavniki. Če se osredotočimo le na prve, ne pa tudi druge, ne bomo nikoli zmožni pomagati tem družbam, da bi se stabilizirale... Od petnajstih držav z največjim pomanjkanjem vode jih je dvanajst na Srednjem vzhodu: Alžirija, Libija, Tunizija, Jordanija, Katar, Saudska Arabija, Jemen, Oman, Združeni emirati, Kuvajt, Bahrajn, Izrael in Palestina.« (Friedman 2012)

To so najpomembnejši dejavniki, ki so privedli do arabsko-islamske pomladi; zagotovo obstajajo še drugi, ki se bodo pokazali z večjega časovnega odmika. Vsekakor je zanimivo, da med njimi ni kaj posebno zaznati islama oziroma sklicevanja nanj, pa tudi ne islamistov, ki so bili ali zaprti, ali nadvse previdni, ali pa so se v desetletjih preganjanj že toliko obrusili, da so sprejemali idejno pluralnost vstaje

in je niso poskušali monopolizirati. Na tem ozadju, ki ga bomo pozneje postavili v širši zgodovinski kontekst, si oglejmo najvidnejše sadove pomladi.

1.2 Sadovi pomladi

Najbolj oprijemljiv sad je padec diktatorskih režimov. Seveda se zastavlja vprašanje, zakaj se je pomlad zgodila le v nekaterih arabsko-islamskih državah in ne v vseh, čeprav tudi drugod vidimo (resda v manjšem obsegu) *izobraževanje, padec rodnosti, slabitev tradicionalne (moške) avtoritete in zmanjšanje zakonskih zvez med ožjimi sorodniki*. Zakaj se pomlad, na primer, ne zgodi v monarhijah?

Arabskim islamskim državam je skupna klansko-družinska oblika oblastnih struktur in sistemov odločanja, pa naj so monarhične, vojaške ali islamske. Pomembna razlika pa je v tem, da večina monarhij živi od naftne rente in niso odvisne od prihodkov iz davkov, od davkoplačevalcev, kakor dežele, v katerih se je ljudstvo dvignilo. Z naftnimi dolarji si rentni vladarji privoščijo plačance, podkupujejo plemenske poglavarje in kupujejo socialni mir z delitvijo številnih bonitet, nekateri pa tudi vlagajo v razvoj in se pripravljajo na čase, ko bo naftna mana presahnila. V takšnem položaju je bil, na primer, Gadafi, zato bi ga uporniki težka premagali brez tuje pomoči. V Siriji se Bašar al Asad opira na svojo klansko-alevijsko skupnost, ki pa je manjšinska, in ni verjetno, da mu bo uspelo s pokoli pokoriti večinske sunite (74 %). Ta religijska pripadnost je tudi razlog, da Arabska liga, ki je v sunitskih rokah, zahteva njegov odhod.

Drugi otipljivi sad sprememb so bile svobodne volitve. Toda njihovi rezultati so močno presenetili predvsem zahodne poznavalce. Ti so namreč brez sence dvoma pričakovali zmago protestnikov: niso zasedli le trgov in ulic, marveč tudi svetovni splet, ki je postal pomembno orodje in orožje te vstaje. Ne nazadnje je vse kazalo tako tudi zato, ker so ti protesti presenetili grešnega kozla diktatorskih režimov, to je islamiste. Če je kaka podobnost med osvoboditvijo izpod totalitarnega komunizma in arabsko-islamsko pomladjo, potem je v tem, da so v obeh primerih prišli na oblast tisti, ki so bili dobro organizirani, ne pa tisti, ki so spontano demonstrirali. Spomnimo se: edini, ki so bili organizirani v komunističnem režimu, so bili komunisti sami, zato so v novih demokracijah prevzeli oblast »reformirani« komunisti, ne pa slabo ali nič organizirani demokrati. Podobno velja za nove oblasti v arabsko-islamskem svetu, razlika je le v tem, da je bila tam opozicija dolga leta dobro organizirana v obliki islamskih bratovščin in gibanj, ki so kljub zatiranju delovali na socialnem, na dobrodelnem in na vzgojnem področju. Organiziranost in priljubljenost sta bili ključni za njihov prevzem oblasti. Vendar pa morajo ponekod deliti oblast z nič manj organiziranimi pristaši prejšnjega režima, ki so pravočasno obrnili suktnjo. V glavnem sta to vojska in policija ... Naslednja podobnost torej z demokracijami, ki so izšle iz komunizma!

2. Od islamskega cesarstva do političnega islama

Za boljše razumevanje pomladi je treba pogledati tako nazaj kakor naprej. Zato se bomo najprej obrnili k »učiteljici življenja«. Zgodovina nam bo osvetlila

širše, zakaj so na oblast prišli islamisti, in na tem ozadju bomo pogledali obljube in načrte, zaradi katerih so islamisti ujeli v svoja jadra ljudska pričakovanja, voljo in glasove.

2.1 Sunitski zdrs iz veličine v resentment

Arabci so bili stoletja pod Turki, vendar se je sultanova moč čutila drugače na Arabškem Zahodu kakor na Vzhodu – drugače v Magrebu kakor v Mašreku. V Severni Afriki so Arabci prišli na območja, ki so imela politične okvire od antike dalje. Magrebške province Alžir, Tunis in Tripoli (Maroko ni bil nikoli pod Turki) so bile *de facto* samostojne od 18. stoletja dalje in manj pod turškim kakor francoskim kolonialnim vplivom. Medtem ko so ob propadu otomanskega cesarstva leta 1918 magrebške dežele že imele trdno identiteto in institucionalne okvire, so bile dežele Mašreka samo cesarske arabske province brez identitete. Egipt je prišel pod Angleže konec 19. stoletja in po letu 1920 so dobili mandat nad Palestino, nad Irakom in nad Jordanijo, Francozi pa nad Sirijo in nad Libanonom.

V političnem smislu je Mašrek tako prešel iz multikulturne in večverske imperialne ureditve v nacionalno državo. Sprememba je bila velikanska in njene posledice daljnosežne. V cesarstvu je namreč odnose med večino in narodnimi/verskimi manjšinami urejalo skrbno ravnovesje med državo in manjšinskimi skupnostmi (*milet*). Vsak *milet* – na primer kaldejska Cerkev, maroniti, druzi idr. – je užival precejšnjo samoupravo, njegovi pripadniki pa so bili podrejeni oblastem in zakonom *mileta* (muslimani šariji, kristjani kanonskemu pravu, Judje halaki). Sogovornik države je bila skupnost/*milet* oziroma njene oblasti, ne pa posameznik. To ravnovesje se je s prehodom iz cesarstva v nacionalno državo porušilo. Novi tip politične ureditve, ki postavlja v središče avtonomnega državljanja, se zato ne meni za pomen in vlogo ne islama/ume ne družinskih/klanskih struktur v teh družbah. Na vprašanje: »Ali je bilo mogoče zagotoviti skladen razvoj s takšnim neposrednim preskokom iz političnih sistemov, ki so bili strukturirani vertikalno – z nesporno avtoriteto poglavarja družine, poglavarja skupnosti in poglavarja države – v horizontalne politične sisteme, v katerih je prostor za posameznika, kritičnost in modernost?« odgovarja Gérard D. Khoury negativno. »To so dokazali,« še pravi, »dogodki po vsem arabskem svetu. Kajti če je kaj skupnega Magrebu in Mašreku, potem so to ravno mentalitete in družinske strukture.« (2011, 132–133)

Skladen razvoj novih arabskih držav, še zlasti v Mašreku, so preprečevali odnosi med večino in manjšino na eni strani in teža družinskih in klanskih struktur na drugi. Razmerja med večino in manjšino so bila postavljena na glavo v primerjavi s tistimi v cesarstvu. Medtem ko so po starem ti odnosi potekali od močnejšega k šibkejšemu, to je od sunitske večine k manjšinam, pa so po novem šli v nasprotni smeri. Francija in Anglija, ki sta ustanovili nove države in imeli nad njimi mandat, sta namreč videli v arabskem nacionalizmu, ki se je tedaj začel porajati, največjo nevarnost. Zato sta v Libanonu, v Palestini in v Iraku postavili na oblast manjšine. To seveda ni bilo po godu večinskim sunitom in iz rastočega nezadovoljstva nad »manjšinskim« položajem so med njimi začela nastajati skrajna gibanja, med prvimi Muslimanski bratje leta 1928. To pa tudi ni moglo biti dobro za manjšine.

»Obravnavanje sunitov kot manjšine je dolgoročno vodilo v slabljenje manjšin in krščanskih vzhodnih Cerkva po eni strani in po drugi v povečevanje nevarnosti, da pride do 'maščevanja'. Gotovo ni mogoče reči, kaj bi bila enotna sunitska oblast, in zagotoviti, da bi bila dejavnik stabilnosti v regiji. Kljub temu pa je mogoče predpostaviti, da večina, katere pravice so spoštovane, ne bi hotela, predvsem pa ne bi imela interesa, da ogroža svojo oblast in ravnotežje z dopuščanjem nestrpnosti in skrajnosti.« (Khoury 2011, 135)

Hud udarec večinskim sunitom je zadala ustanovitev Izraela (leta 1948). Z Izraelom ni več neka manjšina, marveč »manjšinska« država, ki postane vsemogočna sredi vse bolj nemočne večine arabskih držav. Predsednik Naser, ki je poskušal združiti Arabce na narodni, to je sekularni podlagi, je naletel na Zahodu na gluha ušesa, zato se je začel obračati k Sovjetski zvezi. Toda zaradi blokovskih in lokalnih spopadov interesov ni Naserjev režim žel uspehov ne doma ne v regiji in je tonil v diktaturo in razpad. Drobitev in cepitev arabsko-islamskega sveta, ki sta se začeli po propadu otomanskega cesarstva, se nadaljujeta vse do danes v Iraku, v Sudanu, v Libiji, verjetno kmalu v Siriji.

Na tem mestu velja opozoriti, da s temi analizami ne tulimo v isti rog z levičarji in z islamskimi skrajneži, ki složno za vse zlo pri Arabcih obtožujejo Zahod, če ne kar krščanstva. Cornelius Castoriadis je takšno početje že pred desetletjema ovrigel. »To skrajno gibanje (fundamentalizem) spodbuja 'antikolonialno' retoriko in se z njo dopolnjuje. A zanjo lahko rečemo, da je v primeru arabskih dežel prazna. Če so Arabci danes v severni Afriki, je zato, ker so jo kolonizirali od 7. stoletja dalje; to velja tudi za dežele Srednjega vzhoda. Poleg tega niso bili Evropejci prvi nearabski 'kolonizatorji' na Srednjem vzhodu (in Severni Afriki), ampak drugi muslimani – najprej seldžški Turki, potem otomanski. Irak je bil pod turško okupacijo pet stoletij, pod britanskim protektoratom pa štirideset let. Ne gre za zmanjševanje zločinov zahodnega imperializma, marveč za razkrinkanje mistifikacije, ki muslimanska ljudstva predstavlja, kot da ne bi bila za nič odgovorna v svoji lastni zgodovini, kot da ne bi nikoli storila nič drugega, kakor vdano prenašala, kar jim počnejo drugi, to se pravi Zahodnjaki.« (1996, 59)

Če ne ponižamo večinskih arabskih sunitov na marionete, potem je težko zankati, da niso sami glavni akterji svojega življenja in zgodovine. To ne nazadnje potrjujejo dogodki arabske pomladi. Od leta 1960 dalje si ljudstva Magreba in Mašreka sama volijo vladarje. Kolikor bolj znajo biti nad njimi navdušena v začetku – vzemimo na primer Naserja, Burgiba, Gadafija idr. –, toliko bolj so pozneje nad njimi razočarana. Z ugašanjem takšnih zvezd na arabskem nebu pa tonejo med arabskimi suniti tudi upi, da bi v svetu kaj pomenili. Z amerikanizacijo sveta jih je dokončno prevzel občutek, da je navaden vrtnar odslovil mogočnega vladarja in da se jim je zgodila krivica, ker kot Alahovi verniki ne gospodujejo (več) nad drugimi. Samozavest in samospoštovanje arabskih sunitov sta se prelevila v svoje nasprotje: v resentment in jezo, ki sta se razlezla na nesunitske in nearabske muslimane in postala bolezen islama, kakor pravi Abdelwahab Meddeb. »Kdo so teroristi, če ne otroci amerikanizacije sveta? Otroci, pri katerih se ni zacelila rana, ki jo čuti muslimanski človek, da se je iz gospodarja spremenil v podložnika. Otroci,

ki odločno zavračajo položaj podložnika, v katerem mislijo, da so, in sanjajo, da bodo znova vzpostavili prevlado svoje skupnosti nad drugimi. Iz petka hočejo narediti dela prost dan po vsem svetu (namesto nedelje) in zamenjati zdaj veljavno štetje časa (za katerega ne pozabijo povedati, da je krščanskega izvora) z islamskim, ki se začne leta 622, ko je prerok Mohamed zapustil Meko. Nikar ne mislite, da karikiram!« (2002, 19) Ali se bo ta bolezen islama oziroma bolezen njegovih pristašev poglobljala ali pa bo ozdravljena, je zdaj v veliki meri odvisno od (islamističnih) oblasti, ki si jih je izvolila sunitaska večina.

2.2 »Zmerni« islamizem: turški model

Pred dvajsetimi leti je Olivier Roy dokazoval v delu *Neuspeh političnega islama* (1992), da model islamske revolucije, ki ima rešitev za vse težave, ne deluje, kakor se je izkazalo z iransko revolucijo, z alžirsko državljansko vojno in z neuspešnostjo saudskega modela. So volilni rezultati v arabskih pomladnih deželah ovrgli Royevo tezo ali pa zmaga islamistov zdaj pomeni nekaj drugega kakor pred desetletjema?

Videti je, da je nastopila pomembna sprememba, ki bi ji lahko rekli kar ločitev politike od islama. Islamisti, ki so bili bolj ko ne preganjani v zadnjih desetletjih, so se v zaporih dokopali do spoznanja, da v imenu islama in z njim ni mogoče zadovoljivo voditi družbe in države, še manj vsega sveta. Za kaj takšnega je treba imeti ustrezne politične mehanizme, organizacije in institucije. Zato so se tokrat konstituirali kot stranka in stopili v volilno tekmo in s tem priznali, da islam in politična dejavnost nista eno in isto. V tem smislu je mogoče videti vzporednico s konstituiranjem krščansko-demokratskih strank pred dobrim stoletjem v Evropi, ki so si zadale za cilj uveljavljanje in izvajanje krščanskih načel v javnem življenju. Podobno kakor se je takrat zgodila individualizacija krščanstva, tako je »zmerni« islamizem prenesel odgovornost za vpliv islama v javnosti z *ume* (islamske skupnosti) in z njenih voditeljev na posameznika državljana.

Takšen prenos pooblastil z *ume* na državljana je podprla – ne povsem nedvoumno – najvišja sunitaska verska avtoriteta Al-Azhar v Kairu (Al-Azhar 2012). V dveh deklaracijah podpre demokracijo in človekove pravice, tudi versko svobodo. »Ta del o verski svobodi je tipično islamski,« pravi Samir K. Samir, »vendar je sprejemljiv za kristjane. V praksi sledi zelo razširjeni misli v Egiptu, da se verskih reči ne smeš dotakniti. Vsem je iz izkušnje znano, da je nevarnost spopada ali smrti, če se to zgodi. Dokument pravi med drugim, da so vse nebeške religije rojene v arabskem svetu (kar seveda pomeni v Palestini in Arabiji). Besedilo je zanimivo, vendar se v resnici izogne osnovnemu problemu, in sicer spreobrnjenju iz ene religije v drugo. Abstraktno je sicer rečeno, da ima sleherni pravico do svojega mnenja v verskih zadevah, a je takoj postavljena omejitev z načelom, da 'se verskih čustev ne sme prizadeti'. Človek tako ne ve, do kod sme.« (2012) Zanimivo, da Al-Azharjeva deklaracija polemizira med vrsticami s salafi, ki zavračajo človekove pravice in demokracijo v imenu čistega islama.

Za marsikoga utegne biti presenetljivo, da na primer v Egiptu (pa tudi drugod) niso največji nasprotniki Muslimanske bratovščine, ki je relativna zmagovalka (47

% sedežev), sekularisti in laicisti, marveč salafi (24 % sedežev), skrajni islamisti. Čeprav imata stranki skoraj dve tretjini sedežev v parlamentu, pa ne bosta vlada-li skupaj, ker se bratovščina noče in ne more ukloniti zahtevam salafov, da bi politiko podredili islamu (Acimandos 2012). Salafi (*salaf* pomeni predniki, predhodniki) se hočejo torej vrniti k tradiciji, k predhodnikom in se glede tega delijo v dve skupini: v konzervativno in v džihadistično. Prva, ki je deležna saudijskih naftnih dolarjev, je socialno in dobrodelno usmerjena, zagovarja podrejanje oblastem, da bi se izognili razdorom (*fitna*) med muslimani. Druga, *salafija džihadija*, ki je »zaslovela« 11. septembra 2001, je nastala v osemdesetih letih prejšnjega stoletja v povezavi z vahabizmom in s poveličevanjem afganistanskega džihada proti brezbožnemu sovjetskemu komunizmu. Ta vrst salafov, ki je pogosto v navezi z Al-Kaido, poskuša nasilno destabilizirati ali prekucniti »neverniške« režime.

Evropski mediji in mnenjski voditelji so arabsko pomlad primerjali z »demokratično«, ki je v devetdesetih letih prejšnjega stoletja zrušila komunizem, zato so pričakovali in napovedovali, da bodo volitve dobili evropsko usmerjeni demokrati, zagovorniki sekularne družbe in laične države. Toda to je v resnici zelo evrocen-tričen pogled; najbolj ga – zanimivo – zagovarjajo tisti, ki resda v vsem vidijo evro-centrizem in evroimperializem, hkrati pa so prepričani, da teče razvoj človeštva k evropski demokraciji ..., levi, »napredni«, se razume. Tzvetan Todorov pravi o tem: »Lastno izkušnjo projiciramo na izkušnjo drugih, a je zaradi tega nič bolje ne razumemo. Nasprotnik ni bil isti – na eni strani so avtokrati, ki so vsili svojo oblast, na drugi strani pa totalitarni ideološki režim; ideal, za katerega je šlo, ni bil isti – tam gre za državo, ki bi bila zvesta lokalnim tradicijam, tu je šlo za demokratični režim po vzoru zahoda in v okviru Evropske unije. Nauk, ki ga lahko potegnemo iz teh gibanj v arabskih deželah, zadeva predvsem podobo, kakršno si ustvarjamo o njih in za katero se je izkazalo, da ni točna. Stereotip o 'arabskem imobilizmu' je bil postavljen pod vprašaj, prav tako pa tudi ideja, da vse dežele na svetu stremijo k istemu idealu in si z enakimi sredstvi prizadevajo zanj.« (Todorov in Komel 2012, 24) Če torej arabske države ne sledijo vzorcem, pričakovanjem in ciljem, ki so domači zahodnjakom, to še ne pomeni, da so prišle z dežja pod kap, iz pomladi v zimo. V zvezi s tem je treba posebej poudariti, da ni nihče oporekal izidom volitev in da jih imajo vsi za legalne in legitimne, drugače kakor na primer izid referendum-a, ki ga je v februarju 2012 organiziral sirski samodržec Bašar al Asad. V teh deželah, ki so bile desetletja vajene volilnih prevar, je to popolna novost. Ne bi bilo ne pošteno ne demokratično, ko bi zato, ker niso izvoljeni »naši« – prozahodni demokrati, sekularisti in laicisti – zanikali veljavnost volitev. Sprijazniti se je treba, da je ljudska volja privedla islamiste na oblast in jih bo od tam tudi odstavila, ko ji ne bodo (več) pogodu.

»Zmerni« islamisti se tega zavedajo in se zato niso odločili za zglede in modele iz preteklosti oziroma za mitske medinske začetke, marveč so izbrali sodoben, in kakor je videti, uspešen model, ki uživa podporo tako Zahoda kakor sunitskih ljudstev. To je turški model, ki ga je spretni predsednik vlade, islamist Recep Tayyip Erdogan, znal s svojo stranko AKP – *Pravičnost in razvoj* islamistično obarvati, čeprav je država po ustavi laična in je do nedavna poskušala družbo sekularizirati.

»Erdogan je za vse 'tranziciologe' in intelektualce vzor za to, kar je treba storiti, da se islamizem spravi z demokracijo, čeprav pri tem pozabljajo ali pa se delajo, da pozabljajo, specifično naravo turškega konteksta in na težave pri prestavljanju 'recepta' AKP drugam. Predvsem v Egiptu, ogromno ljudi, ki so globoko verni, vidi v Erdoganu človeka, ki je islamu vrnil pravico do obstoja v javnosti in je v zadnjem času turško zunanjo politiko preusmeril k islamskemu svetu in zaostрил odnose z Izraelom. Pisma bralcev npr. kažejo, kako vidijo bralci v Erdoganu največjo priložnost za um, ki išče novo veličino.« (Aclimados 2011) Hugh Pope, projektni direktor za Turški urad Mednarodne krizne skupine, pravi: »Turčiji arabski svet zavida. Razvila se je namreč v trdno demokracijo, s pošteno izvoljenim voditeljem, ki zna nagovoriti čutenje ljudi; ima proizvode, ki so popularni od Afganistana do Maroka – vključno z ducatom situacijskih komedij, ki so sinhronizirane arabsko in jih predvajajo povsod –, in ekonomijo, ki je vredna polovico vsega arabskega sveta skupaj.« (Thomas 2011)

Istočasno ko se Erdoganov vzorec daje in jemlje kot model za arabske pomladne oblasti, pa je v Turčiji vse pogostejše slišati glasove, ki opozarjajo na rastoče zatiranje svobode tiska: v začetku leta 2012 je bilo kar sedemindeset novinarjev in urednikov zaprtih. Iz protesta zaradi omejevanje svobode je ameriški pisatelj Paul Auster februarja 2012 odpovedal obisk v Turčiji, kjer je zelo popularen avtor (Fowler 2012). Martine Gozlan, ki izhaja iz človekovih pravic in iz laične države, je do islamistov in posebno do Erdoganove Turčije skrajno kritična. V knjigi *Turška sleparija* pokaže na trojno prevaro: dežela velja za demokratično, pa ni; za laično, pa ni; za politični model v regiji, pa ni, ker ima otomanske apetite in islamistične težnje. V tretjem Erdoganovem mandatu se zdaj obrača proti vzhodu in poskuša Atatürkovo sekularno in laično dediščino preoblikovati z islamističnimi načeli. Glede pojma »zmerni islamizem« zapiše, da »se brezhibno vključuje v mehanizem, v katerem se prepletajo čustvo, psihologija, nezavedno in marketing«. Na koncu še spomni na Erdoganovo izjavo o demokraciji: »Demokracija je avtobus, iz katerega izstopiš, ko si prišel na cilj ...« (2011, 104) Toda kaj je cilj turškega modela, kaj cilj islamistov?

3. Odprta prihodnost

Čas bo pokazal, ali je »zmerni« islamizem, ki je prevzel državne vajeti v svoje roke, kompatibilen z demokracijo ali ne. Govorimo namreč o zapletenem in ne o premočrtnem razvoju v treh etapah: iz protiavtoritarnega gibanja je treba v gibanje demokratizacije običajev, temu pa sledi vzpostavljanje demokratične države. Vprašanje ni: ali je vladajoči islamizem kompatibilen s sekularizmom in z laicizmom, ker ta dva seveda nista pogoj za pluralno demokracijo; še več, pluralno demokracijo sta večkrat ali močno okrnili ali celo uničila, kakor se je to zgodilo v »ljudskih demokracijah« socialističnega in komunističnega tipa. Vprašanje je: ali so »zmerni« islamisti sposobni in voljni prehoditi vse tri faze do konca – zdaj, ko imajo moč in državo v svojih rokah.

Nič manj pomembno pa ni vprašanje: ali je mogoče turški model prestaviti v arabsko-islamski svet ali pa ta za arabske razmere ni ustrezen. »V Turčiji se je namreč za razliko od arabskih dežel zgodila kemalistična revolucija, ki je obglavila kalifat in vzpostavila laičnost (ki je šla skupaj z uničenjem krščanskih Cerkva v deželi. Medtem ko je bila večina prebivalstva otomanskega cesarstva do konca 19. stoletja krščanska, se je delež kristjanov v začetku 21. stoletja skrčil na manj kakor en 1 % turškega prebivalstva). Atatürkova družbena reforma je bila zelo brutalna. Poleg tega je Turčija postala gospodarska sila in njena življenjska raven ni primerljiva s severnoafriško. Druga razlika pa je v tem, da so islamski konservativci v pasti zaradi svetosti arabskega jezika (imenujejo ga 'jezik razodetja'), ki je neverjetna ovira za opismenjevanje (ta namreč predpostavlja sprejem govornih narodnih jezikov), hkrati pa porivajo svoje skrajneže v pravovernost, ki – *in fine* – sanja o šariji in kalifatu.« (Vermeren 2011, 85)

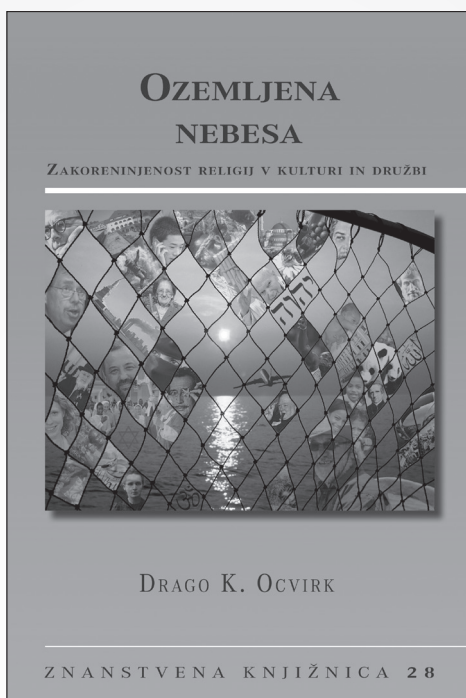
Dejstvo je, da se je s padcem diktatur in z novimi islamističnimi oblastmi položaj manjšin – predvsem vzhodnih kristjanov in njihovih Cerkva – v teh deželah poslabšal in je nevarnost, da jih ulica vzame za grešnega kozla, ko gre kaj narobe. Eden od izgovorov za to je v tem, da je voditeljem manjšinskih verskih skupnosti uspelo vzpostaviti neki *modus vivendi* z avtoritarnim režimom, ki jim je v okviru nekakšnega posodobljenega »*mileta*« omogočal preživetje, kakor to velja še zlasti za Kopte v Egiptu. Zagotovo bodo te verske manjšine nadaljevale podobno politiko vijuganja in obračanja po vetru tudi z islamističnimi oblastmi. A kakor je bilo videti tudi ob smrti koptskega papeža Šenuda III. v marcu 2012, je novim oblastem zelo veliko do tega, da bi desetmilijonsko koptsko skupnost pomirile in ji vrnile občutek varnosti.

Nakazano je že bilo, da se arabska pomlad dogaja na prepihu v globaliziranem svetu in podobno, kakor ona sama vpliva nanj, tako tudi ta svet vpliva nanjo. Geopolitično se tam križajo štiri silnice, ki bodo še dalje sooblikovale družbenopolitični in religijsko-kulturni razvoj tega področja. Kot prvo je v arabsko-islamskem svetu na delu revolucionarno vrenje, ki je že odneslo nekaj diktatur, kako pa zagotovo še bo. Zelo možno je, da se bodo v strahu pred vstajo kaki režimi sami reformirali tako v svojem delovanju kakor v demokratizaciji družbe, v prvi vrsti glede pravic žensk in verskih manjšin. Potem je v regiji hudo rivalstvo med Saudsko Arabijo, Iranom, Izraelom in Turčijo. Po eni strani je mogoče, da se bosta Turčija in Iran tesneje povezala in še bolj pritisnila na Izrael – to utegne resno ogroziti mir na tem območju –, po drugi strani pa se lahko zgodi, da se Turčija zaradi svojega sunizma poveže s sorodno Saudsko Arabijo in zakoplje bojno sekuro proti Izraelu zaradi skupne iranske grožnje. Tretja silnica na tem območju je rivalstvo med ZDA, EU, Rusijo in Kitajsko, kakor se v tem trenutku kaže v ruski in kitajski zaščiti sirskega krvnika Bašarja al Asada. Zadnja, četrta silnica pa je ekonomska, in to dinamika energetske ponudbe in povpraševanja, od katere so odvisne finance arabskih zalivskih držav, Irana in Rusije. Zdi se, da so na tem področju dolgoročno mogoči trije scenariji. Če se uglasijo vse te silnice, se bo vzpostavila politična in ekonomska stabilnost, ki je potrebna za demokracijo, v nasprotnem primeru ni mogoče izključiti črnega scenarija: navznoter socialni nemiri, navzven vojna. Najverjetnejši pa

je tretji scenarij: nekaj vmes, z napetostmi na vseh ravneh, približno tako, kakor je danes. V zadnjih dveh scenarijih bo imel islam v takšni ali drugačni obliki pomembno, če ne odločilno mesto in vlogo, kristjanom in sekularistom pa se bo bolj slabo pisalo.

Reference

- Acilmandos, Tewfik.** 2011. The Idyll between Erdogan and the Arab peoples. [Http://www.oasiscenter.eu/node/7393](http://www.oasiscenter.eu/node/7393) (pridobljeno 15. 10. 2011).
- . 2012. The protagonists on the Egyptian scene. [Http://www.oasiscenter.eu/en/node/7747](http://www.oasiscenter.eu/en/node/7747) (pridobljeno 29. 2. 2012).
- Al-Azhar.** 2012. Declaration on the Legal Ordinances of Fundamental Freedoms. [Http://www.oasiscenter.eu/en/node/7744](http://www.oasiscenter.eu/en/node/7744) (pridobljeno 3. 3. 2012).
- Castoriadis, Cornelius.** 1996. Le délabrement de l'Occident. V: *La montée de l'insignifiance. Les carrés du labyrinthe*. Zv. 4:58–81. Pariz: Seuil.
- Courbage, Youssef, in Todd, Emmanuel.** 2007. *Le rendez-vous des civilisations*. Pariz: Seuil.
- Eberstadt, Nicholas, in Apoorva Shah.** 2011. Fertility Decline in the Muslim World: A Veritable Sea-Change, Still Curiously Unnoticed. The American Enterprise Institute. Working paper series on development policy, št. 7, december. [Http://www.aei.org/files/2011/12/19/fertility-decline-in-the-muslim-world-a-veritable-seachange-still-curiously-unnoticed_103731477628.pdf](http://www.aei.org/files/2011/12/19/fertility-decline-in-the-muslim-world-a-veritable-seachange-still-curiously-unnoticed_103731477628.pdf) (pridobljeno 3. 1. 2012).
- Fowler, Susanne.** 2012. A Brawl Over Turkish Press Freedom. [Http://rendezvous.blogs.nytimes.com/2012/02/04/a-brawl-over-turkish-oppression-of-the-press/?ref=receptayyip Erdogan](http://rendezvous.blogs.nytimes.com/2012/02/04/a-brawl-over-turkish-oppression-of-the-press/?ref=receptayyip Erdogan) (pridobljeno 5. 2. 2012).
- Friedman, L. Thomas.** 2012. The Other Arab Spring. *New York Times*, 7. 4. [Http://www.nytimes.com/2012/04/08/opinion/sunday/friedman-the-other-arab-spring.html?nl=todaysh headlines&emc=edit_th_20120408](http://www.nytimes.com/2012/04/08/opinion/sunday/friedman-the-other-arab-spring.html?nl=todaysh headlines&emc=edit_th_20120408) (pridobljeno 08.04.2012).
- Gozlan, Martine.** 2011. *L'imposture turque*. Pariz: Grasset.
- Houry, D. Gérard.** 2011. Les révolutions arabes à la lumière de l'histoire. *Esprit*, december: 131–140.
- Meddeb, Abdelwahab.** 2002. *La Maladie de l'islam*. Pariz: Seuil.
- Pew Research Center.** 2011. The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010–2030. [Http://pewresearch.org/pubs/1872/muslim-population-projections-worldwide-fast-growth](http://pewresearch.org/pubs/1872/muslim-population-projections-worldwide-fast-growth) (pridobljeno 5. 3. 2011).
- Roy, Olivier.** 1992. *L'Echec de l'islam politique*. Pariz: Seuil.
- Samir, Khalil Samir.** 2012. Al-Azhar in defense of democracy and religious freedom. [Http://www.asianews.it/news-en/Al-Azhar-in-defense-of-democracy-and-religious-freedom-23702.html#](http://www.asianews.it/news-en/Al-Azhar-in-defense-of-democracy-and-religious-freedom-23702.html#) (pridobljeno 16. 1. 2012).
- Thomas, Landon.** 2011. In Turkey's Example, Some See Map for Egypt. [Http://www.nytimes.com/2011/02/06/world/middleeast/06turkey.html?_r=1](http://www.nytimes.com/2011/02/06/world/middleeast/06turkey.html?_r=1) (pridobljeno 20. 2. 2011).
- Todd, Emmanuel.** 2011. *Allah n'y est pour rien ! Sur les révolutions arabes et quelques autres*. Pariz: Le Publier.
- Todorov, Tzvetan, in Mirt Komel.** 2012. Tzvetan Todorov: Pisec intelektualne avtobiografije 20. stoletja. *Življenje na dotik*, št. 2:22–24.
- Vermeren, Pierre.** 2011. L'histoire s'est remise en marche du Maroc à l'Egypte. *Esprit*, december: 78–89.



Drago Karl Ocvirk

**Ozemljena nebesa.
Zakoreninjenost religij v kulturi in družbi**

Monografija je prva študija pri nas, ki obravnava verovanjske sisteme posamezne religije pod dvema vidikoma. Najprej znotraj religijskega sistema samega. Tu se verovanjski sistem/etos oblikuje v interakciji z drugima dvema religijskima pod-sistemoma: versko skupnostjo/etnosom in sistemom vrednost in pravil/etiko. Ta notranji vidik verovanjskega sistema zadeva identiteto in duha celotnega religijskega sistema v vseh treh njegovih sestavinah. Drug še bolj temeljen vidik za razumevanje celotnega religijskega sistema pa je njegova vpetost in odvisnost, preseganje in povratno vplivanje na kulturo in družbo, v kateri je nastal in kjer deluje in ju oblikuje.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 176 str. ISBN 978-961-6844-10-9. 13 €.

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
BV 72 (2012) 1, 45—54
UDK: 28-051-055.2:331.56
Besedilo prejeto: 12/2011; sprejeto: 02/2012

Marjana Harcet

Nezaposlovanje žensk v islamskem svetu

Povzetek: Članek po predstavitvi temeljnih načel etičnega poslovanja v islamu predstavi vpliv teh načel na položaj in na vlogo žensk na trgu dela, potem pa sooči tri različne perspektive kot morebitne odločilne dejavnike za neenakosti med ženskami in moškimi. Nasproti najbolj razširjeni in tudi splošno sprejeti tezi, da sta za podrejenost žensk v islamu krivi tradicija in religija, stoji teorija Michaela L. Rossa, ki trdi, da sta za takšno stanje na trgu dela v pretežni meri kriva nagli razvoj naftne industrije in črpanje zemeljskega plina.

Ključne besede: islam, zaposlovanje žensk, neenakost med spoloma, etična načela, segregacija, naftna industrija

Abstract: **Women Unemployment in the Islamic World**

After the presentation of the fundamental principles of business ethics in Islam, the paper presents the impact these principles have on the position and role of women in the labour market. Then it confronts three different perspectives as possible determinants of the inequalities between women and men. The most common and widely accepted assumption that the tradition and religion are to be blamed for the subordination of women in Islam is confronted with the theory of Michael L. Ross, who claims that the current situation in the labour market is primarily the fault of the rapid development of oil and gas industry.

Key words: Islam, women employment, gender inequality, ethical principles, segregation, oil industry

1. Uvod

Kulturni in verski okvir sta pomembna dejavnika, ki vplivata na vrednote, te pa so jedro vsake kulture, saj določajo merila, kaj je zaželeno in kaj ne v nekem določenem družbenem okolju. Geert Hofstede je ugotovil, da imajo pripadniki posameznih družbenih skupin soroden način razmišljanja, ki jih loči od drugih skupin (1980, 21), in ker med dejavnike, ki pomembno vplivajo na vrednote, sodi tudi religija, lahko domnevamo, da vpliva religija tudi na poslovanje teh skupin. Namen prispevka je, ugotoviti, kako in v kolikšni meri vpliva islam na vključenost žensk na trg dela v državah z večinskim muslimanskim prebivalstvom, in soočiti dve področji: družbeno-kulturno področje, ki vključuje tudi versko komponento, in pa ekonomsko

področje. Ker pa so vse tri dimenzije zaznamovane z načeli etičnega poslovanja, ki je značilen za islamske družbe, so najprej predstavljena ta načela in njihova utemeljitev v temeljnih virih islama: v Koranu in v hadisih.

2. Islamska načela etičnega poslovanja

Muslimani zagovarjajo poslovanje, ki mora biti v skladu z načeli islama, zapisanimi v Koranu in hadisih. Ker je pri teh načelih pomembno upoštevanje božje in ne človeške volje, imajo ta določila za muslimane še toliko večji pomen.

Prvo in najpomembnejše je načelo razlikovanja med zakonitimi in nezakonitimi posli.

Islamsko ali šeriatsko pravo deli dejanja na tista, ki so dovoljena in jih je zapovedal Bog (*halal*), in na prepovedana (*haram*). Vmes najdemo še priporočena, a ne obvezna dejanja (*mandub*) in tista, ki niso zaželeni, pa niti izrecno prepovedana (*makruh*). Na sredini pa so dejanja, za katera se mora človek odločiti po svoji lastni vesti, saj zanje ni natančnih navodil (*mubah*). Da bi torej musliman ohranil svoj ugled in spoštovanje, mora opravljati le dejanja, ki so dovoljena. Tudi če s prepovedanimi dejanji poskuša doseči dober cilj, to ni opravičljivo, še več, razlagalci pravijo, da s tem samo pogloblja svoje stanje grešnosti (Hâdimî 2001, 33). V praksi to, denimo, pomeni, da mora delničar, ki želi ravnati v skladu z načelom zakonitega in nezakonitega, umakniti svoje naložbe iz podjetja, če se to ukvarja z dejavnostjo, označeno kot *haram* (recimo s proizvodnjo ali prodajo alkoholnih pijač), in vložiti v takšno podjetje, ki se ukvarja z dovoljenim poslovanjem (Beekun in Badawi 2005, 135).

Poleg tega primarnega razlikovanja morajo muslimani pri svojem delu upoštevati še nekatera merila, ki so pomembna pri obravnavi islamskega etičnega sistema: pravičnost in ravnovesje ter zaupanje in dobronamernost (134–135).

Pravičnost in ravnovesje, ki ju v arabščini opredeljujejo s pojmom *‘adl* in *qist*, vključujeta pravičnost do vseh (Koran, 5: 8) in načelo, da mora vsak dobiti tisto, kar mu gre (Koran, 49: 9; 4: 58).

Načelo zaupanja (*aman*) temelji na verovanju, da je Bog človeku zaupal Zemljo in da je zato človek odgovoren zanjo (Koran, 74: 38). Tako je premoženje le sredstvo, da človek opraviči božje zaupanje. To naj bi v poslovnem svetu pomenilo, da so managerji odgovorni za varovanje naložb delničarjev (Beekun in Badawi 2005, 135), zaposleni pa so odgovorni podjetju. Načelo zaupanja lahko v praksi pomeni tudi, da morajo trgovci o svojih izdelkih govoriti resnico in potrošniku razkriti lastnosti, kvaliteto in vse druge specifične nekega izdelka. Pravijo celo, da bo dober in iskren trgovec v raju (*dženet*) dobil enako nagrado za svoja dobra dela kakor sveti bojevniki in mučeniki (En Natour 2009).

Naposled je tu še načelo dobronamernosti (*ihsaan*) oziroma truda in napora za dobra dela. Kakor navajata Beekun in Badawi (2005, 134), pravi Al-Qurtubi, da je *‘adl* obvezen, *ihsaan* pa onkraj in več od zapovedanega. Vera v posamezniku budi

zavest, da mora svoje delo opravljati iz ljubezni do Boga in z zavestjo, da Bog vidi njegova dela, čeprav nadrejenega ni poleg. Za svoje delo bo posameznik nagradjen že na zemlji, pa tudi v posmrtnem življenju: »Tistih pa, ki bodo verovali in opravljali dobra dela, ne bomo pustili brez nagrade.« (Koran, 18: 30)

Ob tem je pomemben še poudarek, da morajo delovni odnosi temeljiti na pravilnem načinu sprejemanja odločitev, ki vključuje proces doseganja ravnovesja in pravičnosti (*diwan*), in na spoštovanju razmerij moči (*wasta*). To spoštovanje zadeva spoštovanje hierarhije v družbi in v poslovnih odnosih, ki je v arabskem svetu izjemno pomembno (Metcalf 2007, 57).

3. Vpliv islamskih načel na položaj in vlogo žensk na trgu dela

Ker vsi ti koncepti temeljijo na načelu pravičnosti, je razumljivo tudi poudarjanje kompetentnosti posameznikov na posameznem delovnem področju. Toda v trenutku, ko odpremo vprašanje enakopravnosti med spoloma, se pokaže, da priseganje na spoštovanje kompetenc posameznikov včasih ostane bolj na idejni ravni in ne zaživi v praksi. Za uvodno ponazoritev vzemimo Saudsko Arabijo. Tam je med zaposlenimi le tri odstotke žensk, čeprav imajo ženske pogosto univerzitetno izobrazbo (Beekun in Badawi 2005, 136–137). Ekonomska dejavnost žensk v arabskih deželah, kakor je že omenjena Saudska Arabija ali pa Oman, Jemen in Sirija, je namreč na izjemno nizki ravni. Po drugi strani kažejo poročila Združenih narodov, da je ekonomska dejavnost žensk v številnih nearabskih državah z večinskim muslimanskim prebivalstvom, kakor so Bangladeš, Indonezija in Turčija, primerljiva z Avstralijo, Kanado, ZDA in z Združenim kraljestvom (Syed 2008, 137–138).

Glede na to se zdi skoraj nesmiselno, odgovornost za nizko stopnjo zaposlenosti žensk v državah z večinskim muslimanskim prebivalstvom kar na splošno pripisovati religiji. Poleg tega lahko v Koranu najdemo odlomke, ki izrecno zagovarjajo enakopravnost žensk in moških: »Človeku, ki dela dobro, naj bo moški ali ženska, če le veruje, bomo naklonili lepo življenje in resnično jih bomo nagradili z večjo nagrado, kot so si jo zaslužili.« (Koran, 16: 97) Iz tega sledi, da je edino področje, ki odloča o moralni inferiornosti ali superiornosti posameznika njegova vera: »Pri Gospodu je najvišji tisti, ki se ga najbolj boji. Gospod resnično vse ve in nič mu ni skrito!« (Koran, 49: 13) Če so pred Bogom najviše najbolj bogaboječi (Al-Hibri 2000, 52) ne glede na razlike, s katerimi smo zaznamovani ljudje, se upravičeno sprašujemo, od kod izvirajo prakse, ki se v različnih kontekstih lahko izkažejo kot ženskam nenaklonjene. Amina Wadud to pripisuje patriarhalni interpretaciji islama (1999), Leila Ahmed preslišanju etičnega glasu islama (1992), Fatima Mernissi opredelitvi ženske kot (aktivnega) spolnega bitja (1987), Beverly Metcalfe pa filozofiji enakosti v različnosti (2007, 54, 60).

Dejstvo je, da Koran vsebuje tudi takšne verze, ki so kontradiktorni prej navedenim. Tako, denimo, v Koranu (2: 228) beremo, da imajo žene toliko pravic in

dolžnosti kakor moški, le da so možje za stopnjo nad njimi. Zato ne presenečajo razlage, da imajo moški zaradi telesne moči in razuma pravico do upravljanja in skrbništva nad ženskami. Branilci tega stališča verjamejo, da z zagovarjanjem različnosti v enakosti ženskam ni (bila) storjena škoda, saj naj bi bili po tej teoriji ženske in moški enaki na moralnem področju, neenakost na družbenem področju pa je utemeljena in upravičena »le« kot posledica bioloških in socioloških razlik.

Vendar ta teorija prispeva k zamenjevanju različnosti z neenakopravnostjo, saj njeni zagovorniki spregledujejo, da Koran ne opredeljuje osebe zgolj z gledišča pobožnosti in vere, marveč tudi z gledišča odgovornosti do skupnosti, to dvoje pa je neločljivo povezano (Asma Barlas 2004, 143). Zato zahteva po enakih možnostih udejstvovanja žensk in moških na področju dela izhaja iz predpostavke, da smo vsi ljudje enaki in da bi morali biti kot takšni enakopravni v vseh segmentih družbenega življenja. Na družbeni ravni naj bi to zagotavljali predvsem (a ne izključno) pravno-politični sistemi posameznih držav (Syed 2008, 138).

Toda kolikšen vpliv dejansko ima islam, kot religija in kot ideologija, na položaj in na vlogo žensk na trgu dela? Je za njihov položaj v državah Srednjega vzhoda kriva islamska patriarhalna tradicija ali je to vendarle prenapeta teza, če vemo, da je ekonomska dejavnost žensk v nekaterih islamskih državah primerljiva z Zahodom?

4. Viri neenakosti med spoloma

»Moški, ki zaupa svoje posle ženski, ne bo nikoli uspel,« pravi islamsko izročilo, ki ga je zapisal Sahih Al-Bukhari (Metcalfe 2007, 59). Zato je razumljiva domneva, da je za podrejeni položaj žensk v islamskem svetu glavni krivec prav religija. A vendar: ko govorimo o ekonomskem položaju žensk v državah z večinskimi muslimanskim prebivalstvom, je treba upoštevati, da je odvisen tako od družbeno-kulturnega in verskega kakor tudi od ekonomskega konteksta, kakor ugotavlja Jawal Syed (2008, 139). Ti konteksti se namreč med seboj prepletajo in vplivajo drug na drugega. Syed, denimo, ugotavlja, da ima islam dvosmeren odnos z lokalnimi tradicijami in politiko: islam namreč »vpliva na tradicijo in politiko, obenem pa je z njima tudi pogojen. To je tudi razlog, da se položaj in vloga žensk in njihovo udejstvovanje na področju zaposlovanja bistveno razlikuje v različnih delih islamskega sveta.« (142)

4.1 Družbeno-kulturni kontekst

Družbeno-kulturni kontekst je zaznamovan z vplivom tradicije, prevladujočih norm in običajev. Med najbolj evidentnimi izrazi teh vplivov je v islamskem svetu zagotovo spolna segregacija. Islamske skupnosti namreč ločevanje žensk in moških in javno-zasebno dihotomijo zagovarjajo bolj kakor katerakoli druga skupnost (Syed 2010, 150). Stopnja omejevanja gibanja in komunikacije med spoloma se resda razlikuje od države do države in zato ne zaznamuje vseh muslimank enako, toda tam, kjer segregacija obstaja, je možnost vzpostavljanja egalitarnih od-

nosov že v začetku otežena, če ne že kar onemogočena. Kakor namreč ugotavlja Fatima Mernissi, bo težko uveljavljati enake možnosti na trgu dela za oba spola, dokler bo ženska omejena na *hidžab* ali tančico (*purdah*), na predpisani *čador* ali na zidove doma (Syed 2008, 143).

Ker pa se nošenje *hidžaba* (in *čadorja* v Iranu) povezuje s spodobnostjo, ne preseneča, da se tiste muslimanke, ki si želijo uspeti v poslovnem svetu, neredko odločijo za nošenje *hidžaba*, tudi če v njihovi državi drugače ni obvezen. Metcalfova je ugotovila, da ženske, ki nosijo *hidžab*, gledajo nanj kot na sredstvo, ki jim pomaga k uspehu: v njem vidijo pomemben aspekt svoje lastne družbene identitete, saj ocenjujejo, da so z nošenjem rute pridobile spoštovanje, izrazile svojo vero in prepričanje in se tako izognile možnosti, da bi bile obravnavane kot spolni objekti. *Hidžab* namreč povezujejo s podobo predane, profesionalne muslimanke, ta podoba pa jim odpira poslovne priložnosti, ki jih drugače ne bi imele (2007, 66). To je tudi v skladu z ugotovitvami Iranke Zibe Mir Hosseini, ki pravi, da v nekaterih kulturnih okoljih šele popolni *hidžab*, *čador* ali celo burka ženskam omogoči navzočnost v dominantni moški družbi in so zato prav ta oblačila prvi korak k vključevanju žensk v javno življenje (Mir Hosseini 1999, 96).

Na drugi strani pa imamo Turčijo, ki je s prepovedjo nošenja rut v javnih ustanovah tako rekoč prisilila nekatere od svojih državljanek, da so se odrekle izobraževanju in zaposlitvi, saj odnos svoje lastne države do njihove tradicije doživljajo kot mačehovskega: v prepovedi nošenja *hidžaba* vidijo odrekanje svobode izražanja vere in neupoštevanje posameznicih vesti in izbire (Syed 2008, 146). O podobnem priča zgled Alžirke, ki se je odločila, da svoji hčeri ne bo omogočila šolanja, ker je menila, da je neizobraženost manjše zlo kakor kršitev islamskih pravil spodobnosti: »Danes ti ukažejo, da razkrij glavo; jutri ti bodo rekli, da jej svinjino,« je razložila (Syed 2010, 160).

Ta heterogenost islamskega sveta in kompleksnost vprašanj, povezanih z družbeno-kulturno in versko identiteto, kažeta, da ni preprostih in enopomenskih odgovorov na problem segregacije. Zato Syed zagovarja, da je za dosego (večje) enakopravnosti med spoloma treba razumeti islamski koncept spodobnosti v družbeno-kulturnem kontekstu in se posvetiti kontekstualnemu študiju islamskih tekstov in tradicije (150–166). Pri tem se sklicuje na raziskave, ki so pokazale, da »koncept več-glasnega mednarodnega diskurza o različnosti v organizacijah predstavlja boljši model kakor 'transfer znanja'« iz enega družbenega okolja v drugo. Ta Syedova ideja večglasnega mednarodnega diskurza je tudi v skladu s poprejšnjimi dognanji s tega področja: najbolj znana med tovrstnimi raziskavami je zagotovo že omenjena Hofstedejeva pionirska študija: pokazala je, da modeli, ki ustrezajo neki skupnosti (nacionalni, kulturni, verski itd.), ne ustrezajo nujno tudi drugi (Syed 2008, 136; Hofstede 1980, 21).

4.2 Verski kontekst

Zagotovo je najbolj viden lik islamske poslovne ženske prva Mohamedova žena Hadidža. Čeprav je bila samostojna in uspešna poslovna ženska, ki je Moha-

medu zagotovila ekonomsko varnost, je to dejstvo pogosto pozabljeno ali (nalašč) zanemarjeno. To pa je botrovalo temu, da so se v šeriatskem pravu ohranili še drugi vzorci vedenja, drugačni od tistih, ki jih je izvajal ali dopuščal poslanec Mohamed. Namesto da bi poudarjali poslovno plat Mohamedove žene Hadidže in drugih žensk v prvih stoletjih islama, so dve stoletji po Mohamedovi smrti islamski razlagalci začeli čedalje bolj zanemarjati egalitarni vidik islama in poudarjati hierarhični model družine in plemen (Syed 2010, 157; 2008, 139). Svoja stališča so upravičevali z nekaterimi verzi iz Korana, saj je v njem kljub egalitarnemu duhu, ki ga na splošno vsebuje, možno najti tudi takšne verze: »Moški so zaščitniki žensk, ker je Bog odlikoval ene nad drugimi in ker moški vzdržujejo ženske s svojim imetjem.« (Koran 4: 34) V tej luči so interpreti, ki so bili večinoma moški, prišli do sklepa, da morajo moški žene oskrbovati s hrano, z oblačili, s prebivališčem in z žepnino. Kakor ugotavlja Syed, pa je to vplivalo tudi na izključitev žensk iz javnega življenja in na omejitve možnosti njihovega zaposlovanja in udeležbe v političnem življenju v državah z večinskim islamskim prebivalstvom (2010, 159).

Ker je moški »po naravi« zaščitnik (*qiwama*), glava družine, in ker je odgovoren za služenje denarja in vzdrževanje doma, naj bi bila žena »oproščena« skrbi, moški pa naj bi bil njen služabnik. Abdur Rahman I. Doi razlaga, da so moški skrbniki žena, ker imajo večjo telesno moč, ker »šibkejši« spol potrebuje zaščito, ker so moški sposobnejši za težja dela in ker je po njegovem mnenju izredno pomembno, da nekdo v družini velja za avtoriteto (Doi 1984, 129–130). Čeprav Azizah Y. Al-Hibri opozarja, da izraz *qiwama*, ki ga prevajamo kot »zaščitnik«, ne pomeni »gospodarja« ali »glave gospodinjstva/hiše« (Al-Hibri 2000, 64),¹ se je zaradi splošnega prepričanja uveljavilo, da mora mož skrbeti za ženino čast, za njeno dostojanstvo in za njeno ponižnost. Zato je postalo običajno, da ženske prosijo moža za dovoljenje za delo zunaj doma, čeprav šeriatsko pravo muslimankam ne prepoveduje zaposlitve zunaj doma. Celo v državah, kjer je pravica do dela žensk zapisana v ustavi (v Bahrajnu, v Kuvajtu in v Jordaniji), se te pravice interpretirajo v skladu z običaji (*urf*) in ženske svoje može prosijo za dovoljenje za zaposlitev (Metcalfe 2007, 59–60; Doi 1984, 117).

Koncept zaščitnika in skromnost pa ne zadevata le zasebnega, družinskega življenja muslimanov, temveč pomembno vplivata tudi na poslovno kulturo. Tako ženske kakor moški v teh konceptih vidijo sredstvo za dolgoročni razvoj pravične islamske nacije (Metcalfe 2007, 66–67) in ne čutijo želje, da bi to kakorkoli spremenili. Toda ta koncepta zadržujeta ženske v okviru doma in tako ohranjata in utrjujeta spolno segregacijo. Če namreč moški svojo dolžnost zaščitnikov in skrbnikov dobro opravljajo, pogosto ne čutijo potrebe, da bi se tudi njihove žene zaposlile. Še več: to se jim utegne zdeti nespoštljivo in žaljivo. Zato razlagalci menijo, da mora za ženino zaposlitev obstajati tehten razlog in da mora mož s tem soglašati.

¹ Sama ta izraz razume kot pojem, ki označuje »svetovalec«, in meni, da je mož do te vloge upravičen le pod dvema pogojeva: če ženo vzdržuje s svojimi sredstvi in če ima v lasti več nečesa od tega (znanja, denarja ipd.) kakor žena. Če teh pogojev ne izpolnjuje, ne more biti ženin svetovalec in takrat žena postane njegova *vali*, skrbnica ali prijateljica, v skladu s Koranom 9: 71 (Al-Hibri 2000, 64).

A tudi takrat, ko se zaposlijo, imajo ženske na izbiro le dela, ki so družbeno opredeljena kot »spodobna«, in zato se zaposlujejo predvsem v službah, ki so v skladu s tradicionalnimi družbenimi vlogami žensk. Če se torej ženske navkljub vsemu vendar zaposlijo, najpogosteje delajo kot vzgojiteljice, učiteljice, skrbnice, negovalke in podobno. To pa so na trgu dela manj cenjena in slabše plačana dela. Poleg tega Michael L. Ross (2008, 108) ugotavlja, da se ženske zaposlujejo tudi v izvoznih podjetjih. Razloge za to vidi predvsem v hitri rasti teh podjetij, v nagnjenosti tujih partnerjev k antidiskriminaciji in v tem, da izvozna podjetja z zaposlovanjem žensk zmanjšujejo stroške plač, saj so ženske manj plačane, kakor bi bili moški, če bi delali na teh položajih.

Navsezadnje ne gre zanemariti na prvi pogled zanimivega, a v resnici protislovnega dejstva: po šeriatskem pravu celotni ženskin zaslužek vedno, ne glede na okoliščine, ostane izključno njena last in z njim lahko razpolaga, kakor sama želi in meni, da je prav. Za moškega pa velja točno narobe, saj je s svojimi dohodki dolžen vzdrževati celotno družino (Syed 2008, 139). Protislovnost je v tem, da ženske s tem, ko ne prispevajo v skupni, družinski proračun, težko upravičijo svojo željo po delu zunaj doma, če jo imajo. Zato bi utegnila biti na mestu teza Deniz Kandiyoti, ki pravi, da se bo mit o moževi dolžnosti vzdrževanja družine začel razveljavljati šele, ko se bo uveljavila potreba po tem, da vsak član gospodinjstva prispeva k blagostanju gospodinjstva (1991, 35).

4.3 Ekonomski kontekst

Spremenjene družbeno-ekonomske razmere in posledice globalizacije sveta zahtevajo, da vprašanje človeških virov in enakosti med spoloma na Srednjem vzhodu začnemo resno obravnavati. Neke vrste prilagoditev in medsebojno poznavanje pa sta nujna tudi zaradi vključevanja na mednarodne trge: Metcalfova ugotavlja celo, da se kažejo potrebe po ženski delovni sili na področjih bančništva, financ in zavarovalništva (2007, 55–56). Toda splošno prepričanje o ekonomskem razvoju, ki naj bi pospeševal enakost med spoloma na individualnem, na družbenem in na ekonomskem področju, je površno in enostransko, saj poudarja le potencialno pozitivno stran in ne upošteva vsega, kar ta napredek prinaša s seboj glede na okolje in okoliščine, v katerih se uveljavlja, ugotavlja Ross. Sam dokazuje, da prav ekonomski sistemi bistveno – in morda celo bolj kakor religija – zaznamujejo odnose med spoloma in da različni tipi ekonomskih sistemov različno vplivajo na odnose med ženskami in moškimi (2008, 107–108).

Tako kakor Ross tudi Valentine M. Moghadam ugotavlja, da je naftna industrija na Srednjem vzhodu vzpostavila takšno strukturo trga dela, da je omejila dostop žensk do dela in celo okrepila »patriarhalno pogodbo« (Metcalfe 2007). Kakor dokazuje Ross, sta naftna industrija in zemeljski plin tudi pospeševalca in celo utrjevalca islamskega fundamentalizma (2008, 107). Meni resda, da nagli razvoj naftne industrije in črpanje zemeljskega plina nista izključna krivca za takšno stanje in da je z nekoliko sreče in ustrezne politične vladavine možno omejiti vplive industrije (121), vendar poleg tega ugotavlja tudi, da se je s črpanjem naravnih bogastev v državah, kjer je spolna segregacija že prej obstajala (Alžirija, Angola, Ga-

bon, Nigerija in Oman), to razlikovanje le še povečalo (108). V državah, ki so najbogatejše z nafto in zemeljskim plinom (Saudska Arabija, Katar, Združeni arabski emirati in Oman), zaposlujejo najmanj žensk, medtem ko imajo države z malo nafte ali tiste, ki nafte sploh nimajo, kakor so Maroko, Tunizija, Libanon, Sirija in Džibuti, večje število zaposlenih žensk (116). Ross trdi, da je to tako zaradi visokih dohodkov v teh panogah in ker v naftni in v plinski industriji ni povpraševanja po ženski delovni sili. Poleg tega verjame, da velja tudi nasprotno: stanje v Maroku bi bilo povsem drugačno, če bi imel Maroko močno naftno industrijo. Potem najverjetneje ne bi postal tako velik tekstilni izvoznik in Maročanke bi težje prišle do delovnih mest, ženska združenja bi bila manjša in manj vplivna in povsem verjetno je, da tudi večjih reform ne bi bilo (120).

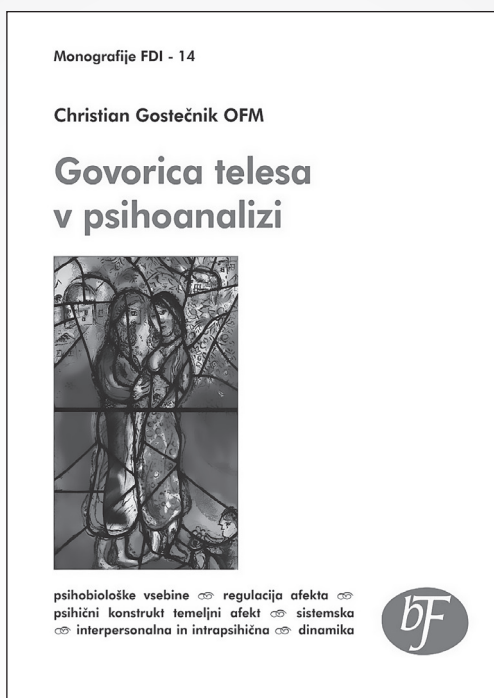
5. Sklep

Finančna samostojnost ali odvisnost posameznic ne vpliva le njihovo osebno materialno stanje, zadovoljstvo in samopodobo. Raziskovalci namreč ugotavljajo, da ima neodvisnost žensk velik vpliv tudi na njihovo prepričanje o veri, o politiki, o vlogi in o položaju v družbi: tiste, ki so slabše materialno preskrbljene, so zato bolj nagnjene k fundamentalizmu in k tradicionalnim prepričanjem, saj jim to veča možnosti za poroko, ugotavljata Lisa Blaydes in Drew A. Linzer. Obenem menita, da velja podobno tudi za manj izobražene: bolj so nagnjene k fundamentalizmu in k tradicionalnim prepričanjem kakor tiste, ki so deležne več izobrazbe (2008, 576–609). Zato je vzpostavlja okoliščin, ki bodo omogočile večje zaposlovanje žensk, pomembno tudi z družbeno-kulturnega vidika, saj več zaposlenih žensk lahko pomeni tudi zmanjšanje fundamentalizma in s tem odpiranje prostora k večji stopnji dialoga in sožitja med različnimi kulturnimi in verskimi tradicijami.

Toda: ali je to sploh možno doseči, če drži Rossova teza, da sta vzrok za zakoreninjenost patriarhalnosti na Srednjem vzhodu predvsem naftna industrija in s tem povezana ekonomija in sploh ne islam, kakor se navadno domneva? Če je res predvsem ekonomija tista, ki ženskam onemogoča dostop do delovnih mest in do političnega področja in kot posledico tega dopušča ohranjanje patriarhalnih norm, zakonov in institucij (2008, 120), potem ne moremo od naglega gospodarskega in ekonomskega razvoja z nafto in z zemeljskim plinom bogatih držav pričakovati sprememb v smeri večje egalitarnosti in demokracije. Torej se morajo spremembe zgoditi drugje. Kakor ugotavlja Ross, bi bilo to teoretično resda možno izboljšati tako, da bi bile vlade prisiljene v določitev kvot in v vzpostavitev razmer, ki bi pospeševale zaposlovanje žensk, vendar je to v praksi težje doseči. Ker ženske niso vključene v procese odločanja (2008, 108), same ne spodbujajo delovanja v tej smeri. Zato bi morali biti pobudniki teh sprememb tisti, ki so na položajih moči, torej moški. A glede na to, da moškim patriarhalna tradicija pomaga pri ohranjanju doseženega položaja v odnosu do žensk in da tradicionalna moralna načela, ki podpirajo segregacijo in podrejenost žensk, svobodnega trga ne ogrožajo, temveč ga celo podpirajo, če se le upošteva predpisana morala (Beekun in Badawi 2005, 133), je vprašanje, ali je kaj takšnega sploh mogoče pričakovati.

Reference

- Ahmed, Leila.** 1992. *Women and gender in Islam. Historical roots of the modern debate.* New Haven, London: Yale University Press.
- Al-Hibri, Azizah Y.** 2000. An Introduction to Muslim Women's Rights. V: Gisela Webb, ur. *Windows of Faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, 51–71. New York: Syracuse University Press.
- Barlas, Asma.** 2004. *'Believing Women' in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an.* Austin: University of Texas Press.
- Beekun, Rafik I., in Jamal A. Badawi.** 2005. Balancing Ethical Responsibility among Multiple Organizational Stakeholders: The Islamic Perspective. *Journal of Business Ethics* 60, št. 2:131–145.
- Blaydes, Lisa, in Drew A. Linzer.** 2008. The political economy of women's support for fundamentalist islam. *World Politics* 60, št. 4:576–609.
- Doi, 'Abdur Rahman I.** 1984. *Shari'ah. The Islamic Law.* London: Ta Ha Publishers.
- En Natour, Rima.** 2009. Poslovna etika: Načela poslovnih transakcija u islamu. GM Business & Lifestyle. [Http://www.gmbusiness.biz/index.php/arhiva/21-30/gm_30/3380.html](http://www.gmbusiness.biz/index.php/arhiva/21-30/gm_30/3380.html) (pridobljeno 16. 3. 2012).
- Hâdimî, Muhammed, in Alî bin Emrullah.** 2001. *Ethics of Islam.* Istanbul: Hakikat Kitâbevi.
- Hofstede, Geert.** 1980. *Culture's Consequences: International differences in work-related Values.* California: Sage Publications.
- Kandiyoti, Deniz.** 1991. Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective. V: Nikki R. Keddie in Beth Baron, ur. *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*, 23–42. New Haven, London: Yale University Press.
- Mernissi, Fatima.** 1987. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society.* Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Metcalf, Beverly Dawn.** 2007. Gender and human resource management in the Middle East. *International Journal of Human Resource Management* 18, št. 1:54–75.
- Mir-Hosseini, Ziba.** 1999. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran.* New Jersey: Princeton University Press.
- Ross, Michael L.** 2008. Oil, Islam, and Women. *American Political Science Review* 102, št. 1:107–123.
- Syed, Jawad.** 2008. A context-specific perspective of equal employment opportunity in Islamic societies. *Asia Pacific Journal of Management* 25, št. 1:135–51.
- . 2010. An historical perspective on Islamic modesty and its implication for female employment. Equality, Diversity and Inclusion. *An international Journal* 29, št. 2:150–66.
- Wadud, Amina.** 1999. *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective.* New York: Oxford University Press.



Christian Gostečnik

Govorica telesa v psihoanalizi

Humanistične vede se v zadnjem času vse bolj soočajo s temami o govorici človeškega telesa in z njim povezanega religioznega izkustva, saj telo najgloblje čuti sakralnost in celo Boga samega. V to areno je že od vsega začetka stopila tudi psihoanaliza, ki je ena izmed najmlajših humanističnih ved. Relacijska teorija v tem pogledu prinaša radikalen preobrat od klasične analize, saj razume telo kot instrument, v katerega so vtakane najbolj subtilne relacijske teme človeške psiho-organske strukture. V relacijski konfiguraciji psiho-organskih medosebnih odnosov poteka razvoj v telesu, ki si vse zapomni, tu so vsebovani boji in hrepenjenja, ki postavljajo človeka v odnos do sebe in z drugim.

Ljubljana: Brat Frančišek – Frančiškanski družinski inštitut, 2012. 424 str. ISBN 978-961-6873-03-1. 18 €.

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 72 (2012) 1, 55–70

UDK: 27-475:299.5

Besedilo prejeto: 02/2012; sprejeto: 02/2012

Ivan J. Štubec

Sekularizacija kot priložnost za novo evangelizacijo¹

Povzetek: Ta razprava je bila teoretična podlaga za predavanje na teološko-pastoralnem tečaju v vseh slovenskih škofijah na začetku pastoralnega leta 2011, ki ga je Slovenska škofovska konferenca razglasila za leto družbenega nauka Cerkve. V prvem delu si tako postavljamo vprašanje, kaj družbeni nauk Cerkve je in kaj ni in kakšne razvojne poudarke je doživel v zadnjih več kakor sto letih svojega razvoja. V osrednjem delu so predstavljene teze, ki jih v knjigi *La religione e il potere* razvija Gabriel Fragniere, švicarski filozof: pokaže na razvoj razlikovanja med svetno in duhovno oblastjo od začetkov krščanstva do moderne, pri tem pa je pomembna misel, da je Jezusov odnos do oblasti mogoče razumeti kot izhodišče za razvoj sekularne družbe. Na podlagi tega lahko v zadnjem delu razprave povemo, kakšni modeli odgovora vere na družbene razmere so se razvili v dvatisočletni zgodovini in kje naj Cerkev v sodobnem sekularnem svetu vidi priložnost za bolj osebno in manj tradicionalno vernost. Govorimo o nekaterih paradigmatičnih preobratih, ki bi jih morala upoštevati pastoralna praksa.

Ključne besede: sekularizacija, evangelizacija, oblast, družbeni nauk Cerkve, religija, krščanski Zahod, politična oblast, cerkvena oblast, univerzalnost

Abstract: **Secularisation as a Chance for New Evangelisation**

This paper was the theoretical basis of a lecture given at the theological-pastoral course in all Slovenian dioceses at the beginning of the pastoral year 2011, which was proclaimed by the Slovenian Bishops' Conference as the year of the social teaching of the Church. The first part deals with the question about what the social teaching of the Church is and what it is not and with the emphases it has experienced during the more than one hundred years of its development. The main part of the paper presents the propositions developed by the Swiss philosopher Gabriel Fragnière in his book *La religione e il potere*: he shows the development of the distinction between the worldly and the spiritual power from the beginnings of christianity up to the modern era. In this connection, it is an important thought that Jesus' attitude towards authority can be understood as the starting point of the development of the secular society. On this basis it is described in the last part of the paper which models of the response

¹ Prispevek je nastal na osnovi predavanja, ki ga je imel avtor na Teološkem pastoralnem tečaju 2011.

of religion to social conditions have developed during the two thousand years of Church history and where the Church in the modern secular world should see its chance for a more personal and less traditional faith. These are some paradigm shifts that ought to be considered by pastoral practice.

Key words: secularisation, evangelisation, power, social teaching of the Church, religion, the Christian West, political power, church power, universality

1. Uvod

Cerkev na Slovenskem se je v pastoralnem letu 2011/2012 odločila, da posveti leto družbenemu nauku Cerkve (DNC). Izbrano geslo leta, »pravičnost v ljubezni«, želi poudariti dvoje: najprej je pomembno vprašanje osrednje novozavezne zapovedi ljubezni do sebe, do bližnjega in do Boga, ki jo je treba uresničevati tudi na družbeni ravni, na kateri pa se kot temeljna tema postavi problem pravičnosti. Papež Benedikt XVI. je ta pojmovni binom uporabil v svoji prvi okrožnici *Bog je ljubezen*, da bi pokazal na različne in hkrati dopolnjujoče se vloge dveh področij življenja, ki se na poseben način uresničujeta po duhovnih in po družbenih ustanovah (po Cerkvi in po državi). Vsako področje ima svojo avtonomijo. Če na duhovnem področju govorimo o katoliški Cerkvi in o njeni avtonomiji, to razumemo na področju vere in morale. Če govorimo o državi, se vse dogaja na področju ustvarjanja pravičnih razmer med ljudmi, s pomočjo zakonodaje. Vsak vernik, naj bo kristjan ali karkoli drugega po svoji nazorski pripadnosti, je tudi vedno pripadnik širše skupnosti, ki jo navadno istovetimo z državo. Skrb za državo, odgovornost zanjo je stvar vseh državljanov, tudi katoličanov. Kako naj kristjan, katoličan uresničuje to svojo odgovornost v državi, je vprašanje racionalnega razmisleka in evangeljskega navdiha. Pri tem pa se ni mogoče izogniti vprašanju pristojnosti, ki jo imajo Cerkev kot ustanova (institucija), kristjan kot posameznik in državljan oziroma država kot institucija. V tej luči – kot drugič – geslo razumemo v ključu pravičnosti in pristojnosti za državo.

Družbeni nauk Cerkve je področje teologije, ki se s temi vprašanji ukvarja od začetka krščanstva, vendar sistematično, kot samostojna veda, podobno kakor druge teološke discipline. Razvijati se je začela ob koncu 19. stoletja, s prvo socialno okrožnico *Rerum novarum* (1891). Kristjani in Cerkev so morali skozi celotno zgodovino iskati odgovore na vprašanje, kako samega sebe umestiti v svetne razmere, na način, da se ohrani do vsega ustrezna eshatološka distanca in da se hkrati sredi tega sveta uresničuje božje kraljestvo. To vprašanje je aktualno tudi za slovenske in za širše svetovne razmere, saj se zdi, da katoliška Cerkev še vedno ni našla ustreznega odgovora na izzive sekularne družbe. Iz tega izhaja ideja, da je treba za pastoralno in politično orientacijo kristjanov postaviti izhodiščni in motivacijski temelj, na podlagi katerega se lahko izpeljejo konkretne aplikacije in odločitve, tako za spremembe v pastoralnih pristopih kakor za načine in strategije delovanja v javnem, družbenem ali političnem življenju.

V razpravi želimo zato najprej opredeliti, kaj je družbeni nauk Cerkve, kaj je in kaj pomeni ter kaj prinaša sekularizacija kot družbeni izziv za kristjane in Cerkev, dalje: kako je Cerkev sebe umestila v svet skozi ključna zgodovinska obdobja in kako se umešča v sodobni družbeni okvir. Končno se postavlja vprašanje, katere so praktične pastoralne in politične orientacije, ki naj bi jim kristjani in Cerkev sledili v demokratični, pluralni in sekularni družbi.

2. Razvojni poudarki družbenega nauka Cerkve in njegova opredelitev

Ali lahko po več kakor sto letih razvoja postopoma nastajajoče in danes samostojne teološke vede z vso natančnostjo povemo, kaj je družbeni nauk Cerkve? Pojemovna razgibanost, ki je značilna za to področje, že sama po sebi govori o težavah. Vse se je začelo z zaostrovanjem socialnega vprašanja v industrijski dobi. Takrat sta si skočila v lase delo in kapital, ki se vse do danes nista pomirila. V tistem času je večinsko kmečko prebivalstvo postopoma začelo iskati kruh v industrijskih središčih in tako smo priče urbanizaciji: mesto tudi danes v Sloveniji pomeni bivanjski prostor večine prebivalstva. Pozneje se je konflikt dela in kapitala spremenil v konflikt družbenih sistemov, ki sta ga simbolizirali socialistično-komunistična in liberalno-kapitalistična usmeritev. Cerkev se je čutila poklicano, da razvije vmesni sistem, tretjo pot, pot sprave med delom in kapitalom. Pri tem ni imela najbolj srečne roke, a hkrati je prav okrožnica *Rerum novarum* pomenila vrnitev Cerkve v družbeno razpravo kot kompetentnega partnerja. Konec 19. stoletja se razvije politični katolicizem, ki ima svoje globoke korenine že v Avguštinovem času, a sedaj dobi strankarsko-politično obliko organiziranosti, na čelu katere so pogosto kleriki. Kulturni boj postane tudi politični boj in klerikalizem je fenomen, zaradi katerega še danes govorimo o ločitvi duhov, saj je – zgodovinsko gledano – zarezal veliko globlje kakor zgolj na ravni družbenopolitičnega delovanja in upravljanja države. V slovenskih razmerah so se duhovi radikalno ločevali v okoliščinah okupacije in umetno povzročene revolucije. Politični katolicizem je končal v izgnanstvu ali v stotinah Hudih jam po vsej deželi. Verjetno je že samo to dejstvo dovolj velik razlog, da si v letu DNC postavimo nekaj pomembnih vprašanj, na katera pa ni možno odgovoriti v eni sami razpravi.

Pomembno je vprašanje odnosa med odrešenjskim oznanilom in urejanjem našega svetnega bivanja, vprašanje odnosa med vero in politiko, med vero in oblastjo, vprašanje odnosa med državo in Cerkvijo oziroma verskimi skupnostmi. Ne nazadnje danes govorimo o vprašanju umeščanja krščanstva v sekularizirani, pluralni, demokratični in laični prostor. Teh in drugih tem se loteva DNC, ki je samo izvleček večstoletnega, tisočletnega odnosa med vero in družbo. Pri tem ne moremo mimo zgodovinske refleksije in tudi ne mimo ovrednotenja tega, kar določa naš čas in prostor – Slovenijo v evropskem in v globalnem kontekstu. Katoliška Cerkev ima na tem področju pester, dinamičen in zanimiv razvoj.

Giovanni Filoramo v knjigi *La Chiesa e le sfide della modernità* glede na obdobje pred drugim vatikanskim koncilom ugotavlja, da se je družbeni nauk Cerkve vse

do petdesetih let 20. stoletja razumel kot sredstvo za krščansko ponovno osvojitvev (*reconquista*) družbe. To je bila restavratorska utopija, ki se je zgledovala po idealni krščanski srednjeveški družbi. Ta ideja je dobila pojmovno zvezo v »novem krščanstvu«, utemeljenem na teoriji o naravnem zakonu in na božjem razodetju, kakor ga oznanja Cerkev. Za krščanske laike je to pomenilo, da se morajo angažirati na družbenem in na političnem polju, da bi pokristjanili strukture in institucije družbe, s tem pa olajšali in omogočili poslanstvo Cerkve, ki je v prinašanju božjega odrešenja ljudem. Uporabljen je bil deduktivni model, ki je iz naravnega zakona in razodetja hotel izpeljati »krščansko družbo« kot »tretjo pot«, alternativo drugim obstoječim ideološkim modelom.

Drugi, induktivni model se je razvil po okrožnici Janeza XXIII. *Mater et magistra* (1961), ki predlaga tri pomembne korake: videti, presoјati in delovati. To metodo je potrdil Pavel VI. v okrožnici *Octogesima adveniens* (1971), v kateri pričakuje, da bodo krščanske skupnosti v različnih delih sveta analizirale svoje lastno družbeno stanje v luči evangelija, uporabile ustrezne principe za razmislek, ustvarile merila za presojo ob družbenem nauku Cerkve in končno izoblikovale izbire in prizadevanja za družbeno preobrazbo s pomočjo Svetega Duha, v občestvu s škofi in v dialogu z drugimi krščanskimi brati in sestrami ter ljudmi dobre volje (Filoramo 2007, 12–13).

Zadnja dva papeža na prelomu tisočletja sta temu vprašanju namenila kar pomembno pozornost. Janez Pavel II. v okrožnici *Sollicitudo rei socialis* pravi, da »socialni nauk Cerkve ni neka 'tretja pot' med tako imenovanim liberalnim kapitalizmom in marksističnim kolektivizmom in tudi ne alternativa drugim, manj radikalnim rešitvam: je izvorni nauk s svojim lastnim značajem. Tudi ni ideologija, temveč pozorna formulacija dosežkov, pridobljenih na podlagi razmišljanja o zapletenih stvarnostih človekovega bivanja v družbi in v mednarodnem okvirju, razmišljanja v luči vere in cerkvenega izročila. Njegov glavni namen je, razložiti in pojasniti te stvarnosti, ko ugotavlja, ali so v skladu ali pa v nasprotju s smernicami evangeljskega nauka o človeku in o njegovem zemeljskem in onstranskem poklicu. Zato tega nauka ne gre prištevati k ideologiji, temveč k teologiji, in to k moralni teologiji.« (SRS 41; prevedel I. J. Š.) Osrednji poudarek Janeza Pavla II. je na obrambi transcendentalne razsežnosti človekove osebe.

Benedikt XVI. v svoji okrožnici *Bog je ljubezen* opredeli DNC takole: »Družbeni nauk Cerkve noče Cerkvi zagotoviti oblasti nad državo, tudi noče vsiljevati pogledov in načinov razmišljanja, ki spadajo k veri, tistim, ki nimajo iste vere. Družbeni nauk Cerkve želi preprosto prispevati k očiščenju razuma in pomagati, da moremo to, kar je pravilno, tu in sedaj spoznati in nato tudi uresničiti.« (BL 28, a)

Družbeni nauk Cerkve izhaja iz razuma in iz naravnega prava, to je iz tega, kar je v skladu s splošno človeško naravo. Obenem se zaveda, da ni naloga Cerkve, naj ta nauk sama politično uveljavi; želi pa služiti oblikovanju vesti na področju politike in prispevati k temu, da raste spoznanje za prave zahteve pravičnosti in hkrati tudi pripravljenost za delovanje v skladu z njimi, tudi če to nasprotuje obstoječim osebnim interesom. To pa pomeni: »Graditev pravične družbene in državne ure-

ditve, po kateri vsakemu pripada svoje, je osnovna naloga, ki si jo mora zastaviti vsaka generacija znova.« (BL 28)

V obeh opredelitvah vidimo najprej, da imamo negativno opredelitev, kaj vse DNC ni: ni tretja pot, ni ideologija, ni alternativa kateremukoli družbenemu sistemu in tudi ne poizkus, kako prevzeti oblast v državi ali vsiliti svoje družbene koncepte drugače mislečim ljudem.

Kaj pa potem je? Racionalna refleksija družbene situacije v luči vere in cerkvenega izročila, ki naj motivira kristjane za prizadevanje na polju pravičnosti in miru. To pa more Cerkev uresničiti tako, da z vzgojo in izobraževanjem oblikuje vest in kulturo posameznikov, ki naj po svoji lastni presoji vstopajo v prizadevanje za večjo družbeno pravičnost. Ali kakor pravi *Doktrinalno navodilo o nekaterih vprašanjih, ki zadevajo udejstvovanje in vedenje katoličanov v političnem življenju* Kongregacije za verski nauk iz leta 2002, ki se pri tem sklicuje na *Apostolsko spodbudo o krščanskih laikih* iz leta 1989: posledica nauka drugega vatikanskega koncila je, da se »krščanski laiki dejansko ne morejo odreči udeležbi v politiki, torej mnogovrstnim oblikam gospodarskega, družbenega, pravnega, administrativnega in kulturnega delovanja, namenjenega organskemu in institucionaliziranemu doseganju skupnega dobrega, kar vključuje uveljavljanje in obrambo dobrin, kot so javni red in mir, svoboda in enakost, spoštovanje človekovega življenja in okolja, pravičnost, solidarnost itd.

Politična svoboda ni in ne more biti utemeljena na relativistični ideji, da so vsa pojmovanja o človekovem dobrem enako resnična in enako vredna, ampak je utemeljena na dejstvu, da politične dejavnosti od primera do primera merijo v zelo konkretno uresničitev resničnega človeškega in družbenega dobrega v dobro opredeljenem zgodovinskem, zemljepisnem, ekonomskem, tehnološkem in kulturnem zgodovinskem okolju, ... ter da so moralno sprejemljiva.« (Kongregacija za verski nauk 2003, 3)

DNC je torej etični in moralni vidik odrešenjske zgodovine, ki pomeni motivacijo pri presojanju (gledanju) družbenih razmer, pri iskanju rešitev in pri družbenem delovanju ali akciji (*Kompendij družbenega nauka Cerkve* 72–86).

3. Razvoj krščanske družbene misli in prakse od Jezusa do drugega vatikanskega koncila

3.1 Novost in drugačnost Jezusovega poslanstva glede na svetne oblasti

Judovska, rimska in grška kultura, tudi njihovo družbeno okolje, vse to je pomembno vplivalo na začetke krščanstva. A krščanska kultura se je postopoma začela razlikovati od teh družbenih okolij, v katerih je krščanstvo vzniknilo. Zato je pomembno videti, kje so sorodnosti in kje razlike na relaciji vera in družba, vera in oblast, Cerkev in država.

V grški družbi je bil posameznik del kolektiva – polisa –, državljan je obstajal zaradi polisa in ne narobe. Versko življenje in versko poistovetenje sta bili bistveno povezani s politično zavestjo in z družbeno pripadnostjo.

Sokrat je v tej luči posebej zanimiv, saj se sklicuje na svojo zavest, ki jo imenuje daimon, to je njegov notranji glas, ki ima zanj tudi versko naravo in o katerem ne dvomi, da mu je treba slediti. Pri Sokratu govorimo o personalističnih potezah, ki so tudi neodvisne od religioznih praks v mestu. Na tej točki se približa Jezusu in njegovemu stališču, da je bolje poslušati Boga kakor ljudi. To, da se božanstvo direktno obrača na posameznika, je pomenilo, da je nenadoma komunikacija z božanstvi postavljena zunaj običajne družbene komunikacije, s tem pa je postavljena pod vprašaj verska tradicija Aten. Tako se tudi s tega vidika Sokrat približa Jezusu, saj samega sebe razume v direktni komunikaciji z božanstvom, kakor Jezus z Očetom.

Zavest o moralni avtonomiji grški kulturi ni bila tuja, vendar pred Sokratom ni bila nikoli tako dosledno in odločno razvita kakor pri njem. Sokratovo sporočilo je zato pomembno, ker je to posameznik, ki se upre svoji lastni skupnosti v imenu božanstva. Tako je grška družba dvakrat ogrožena, najprej od svojega člana, nato pa še od božanstva, ki naj bi podpiralo upornika. Govorimo o »transcendentalni revolucionarni oblasti«, ki postavlja pod vprašaj aktualno politično oblast.

Jezusova zgodba je zelo podobna, in vendar različna.

Štirje razlogi govorijo o različnosti med Sokratom in Jezusom.

Prvi razlog je v tem, da je Sokratovo sporočilo izrazito individualistično. Ni se čutil poklicanega za reformatorja družbe in za spreminjanje človeštva, ampak da spodbudi posameznike k samozavesti. Svojega sporočila ni nikoli univerzaliziral.

Drugi razlog je dejstvo, da Sokrat ni imel namena reformirati verske tradicije svojega mesta, drugače od Jezusa: v sinagogi je Jezus sodeloval pri judovskem bogočastju in hkrati zahteval spremembe na področjih, ki jih je imel za neustrezne. Jezusov Bog je bil predvsem edini Bog Izraela, tudi univerzalni Bog, ki se obrača k vsem ljudem dobre volje. Daimonov glas pa je za Sokrata eno od božanstev med vsemi drugimi, ki so jih častili v Atenah.

Tretji razlog tiči v moralni naravi Sokratovega sporočila. Predlaga novo moralno zavest, utemeljena je v človeškem razumu in ne v veri, ki presega racionalnost. Sokrat ni zahteval od posameznikov, naj posnemajo božjo moralnost, kakor je to zahteval Jezus, ki je predlagal, naj bomo popolni, kakor je popoln nebeški Oče. Sokratova moralnost je ekskluzivno humana. Samo racionalna refleksija lahko človeka privede do kreposti in s tem do popolnosti.

In končno, grška kultura ne pozna odrešenjske zgodovine. Božanstva atenskemu ljudstvu niso zaupala posebne zgodovinske vloge. Tako Atenci ne poznajo mesianizma, tudi ne eshatološke vizije zgodovine in tudi ne pričakujejo Odrešenika.

»Mislim, da je prav popolna odsotnost zgodovinske in mesijanske zavesti to, kar razlikuje zgodovinski cilj Jezusovega oznanila od Sokratovega. Oba sta odprla pot za jasno razlikovanje med razodetjem vere in politično stvarnostjo in oba

sta utrdila primat vesti posameznika nad družbeno pripadnostjo. Vendar se je Jezusovo sporočilo konkretiziralo v gibanju, v Cerkvi, ki je razvila svojo socialno in zgodovinsko vlogo, medtem ko je Sokratovo sporočilo ostalo osamljeno in omejeno. Jezus je zahteval od posameznikov, da mislijo na celotno človeštvo; Sokrat je učil posameznika, naj misli nase in o sebi. Oba sta izzvala skupnost, v kateri sta živela, ampak samo izziv preroka iz Nazareta je preživel čas smrti heroja in se je razvijal naprej skozi stoletja,« sklene predstavljeno primerjavo Fragniere (Fragniere 2008, 102).

Jezus Kristus je bil obsojen na smrt zaradi političnega prekrška, ki naj bi ga storil po mnenju judovskih verskih oblasti in rimskih svetnih oblasti. Verske oblasti so ga obtožile, da se dela judovskega kralja. Glede na rimsko pravno prakso je obtoženi po pravični obsodbi javno razglašen za krivega in obešen na križ. Čeprav je Jezus s svojim delovanjem povzročil družbeno vznemirjenost, pa zagotovo sam ni bil kriv nobenega zločina, zaradi katerega bi bil lahko obsojen in bi moral umreti na križu. Dejansko je bila aktualna politika tista, ki je povzročila okoliščine in sprovcirala probleme, v katere se Jezus ni želel neposredno vpletati, ker se je zavedal bistveno verske narave svojega poslanstva. In prav zavračanje direktnega vpletanja v politično oblast je pozneje posredno povzročilo pomembno politično revolucijo.

Jezus kot Jud po veri in pod politično oblastjo Rimljanov lahko uresniči svoje poslanstvo zgolj tako, da preseka politični konflikt, v katerem se je znašel. Dosledno razumevanje vere iz odnosa do Boga Očeta pomeni, da to ni fenomen, ki ga lahko izpeljemo iz politike. Po judovski tradiciji to ni bilo samo izdajstvo, ampak blasfemija. Če nekdo, ki pravi, da je Sin Boga Abrahamovega, Izakovega in Jakobovega, razglaša, da Jahve ni več na strani svojega ljudstva, s tem obsoja Boga, da ni zvest svoji zavezi, ki jo je sklenil z Izraelom. Sklepanje nove zaveze s celotnim človeštvom je za Jude nepojmljivo in blasfemično, to je neodpustljiv zločin. Bog ne more biti nezvest. Jezus je moral to plačati s smrtjo na križu.

»Ta izbira, da se dosledno razlikuje med verskim in političnim poslanstvom, je vnesla v zgodovino družbenega razvoja in v družbe, ki so se spreobrile h krščanstvu, razlikovanje, ki je radikalno in dokončno spremenilo odnos med vero in politiko, med Cerkvijo in državo. Družba je tako izgubila sleherni pridih verskega in božanskega. Gre za konstitutivni proces tega, kar danes imenujemo sekularizacija.« (106)

Jezus dosledno odklanja mešanje med svojim verskim poslanstvom in politično vlogo. To seveda ne pomeni, da je vsaka zemeljska oblast moralno slaba. Ključni Jezusov stavek pri Mr 12,17: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega,« pomeni za vernike, da morajo vedno v vseh okoliščinah ostati zvesti Bogu, oziroma utemeljuje krščanstvo kot vero, ki se nikoli ne sme poistovetiti s kakršnimkoli zemeljskim kraljestvom. Božje kraljestvo ne more biti niti to, kar je božje ljudstvo na zemlji, ker božje kraljestvo ni od tega sveta. To pomeni dvojno distanco: po eni strani do zgodovinskih izvorov odrešenja, po drugi strani pa do slehernega od časa odvisnega obdobja, ki je zavezano razvoju. Vera in politika se ne smeta pomešati, ostati morata različni vse do Kristusovega prihoda. Če se to ne spoštuje, zapademo v skušnjave, ki jih je Jezus dosledno zavračal.

3.2 Prva krščanska skupnost: skepsa do sveta in rast vere

Potem ko so kristjani spoznali, da drugega Kristusovega prihoda ne bo tako kmalu, so vzniknili novi problemi in nova vprašanja, ki so zaposlili krščansko skupnosti v naslednjih stoletjih. V Rim 13, 1 beremo, kako apostol Pavel priporoča kristjanom, naj bodo pokorni svetni avtoriteti. Evangelist Janez ima drugačne poudarke, saj v Knjigi razodetja primerja rimski imperij in njegovo krvavo politiko z zverjo (Raz 13,6–7). Kristjani so se soočili z vprašanji, ki so se jim Judje izognili, saj rimskemu cesarju niso bili dolžni izkazovati božanske časti. Bili so politično okupirani, a svobodni v češčenju Boga. Kristjani niso dobili privilegiranega mesta, ampak so bili kmalu spoznani za politične disidente. Prvi cerkveni očetje začnejo razmišljati o tem, da oblike civilnega življenja niso nujno določene s človekovo naravo, ampak so lahko posledica greha. Politična skupnost je tako pogosto izenačena s svetom, ki je zakoreninjen v zlu.

Krščanstvo oznanja novo pot popolnosti. Kristjan je poklican, da se svetu odpove, da se odpove blišču sveta in njegovim napačnim obljubam. Močno se poudarja mučeništvo kot najpopolnejši ideal hoje za Kristusom. Zato je odpoved svetu postala krepost, saj je ta svet kristjane obsojal na smrt. Razvije se nova duhovnost, ki vidi v monastičnem gibanju priložnost in možnost, da se v zvestobi Bogu upre utelešeni grešnosti. Idealizira se monastično življenje, ki vsebuje odpoved svetu. To je oblika mučeništva kot najbolj popolne poti za doseganje svetosti.

»Zapustiti svet in najti lastno pot odrešenja v ideji meništva ni predstavljalo samo določene moralne izbire, ampak je pomenilo tudi najti zatočišče za človeka vreden način, da bi se izognili družbenim skušnjavam in političnim pastem, da bi se izognili korupciji, ki se je v dekadentni družbi vse bolj razraščala.« (Fragniere 2008, 114)

Tako je krščanstvo na podlagi izkušnje s svetom, ki ga je ogrožal, in na podlagi države, ki jih je preganjala, razvilo moralnost, s katero je skušalo motivirati ljudi za to, da bi se umaknili ali ostali zunaj sveta in stika z njim. Drža, ki je stoletja dolgo imela velik vpliv na politično življenje kristjanov.

Konec preganjanja je povezan s koncem rimskega imperija. Konstantin se je leta 330 odločil, da svojo prestolnico premakne na Vzhod, da bi tako lažje branil Zahod pred napadi iz Azije. Na Zahodu škofje vse bolj pridobivajo moč in oblast. Med njimi posebej izstopa sv. Ambrož (339–397). Z milanskim ediktom se ustvari poseben odnos med državo in rimsko Cerkvijo, ki ostane v veljavi vse do papeža Pija XII. Ne govorimo samo o preganjanju heretikov in o odpravi poganstva, ampak tudi o odločanju o pravičnosti in moralnosti v družbenem življenju.

Boj za edino pravo vero, ki želi postati edina tolerirana v imperiju – zato Ambrož kdaj prosi državo tudi za represivna sredstva –, je tudi boj za popolno oblast Cerkve, za restavracijo resnične verske moči. Praksa, ki se ni mogla izogniti ambivalentnosti. Po eni strani si Cerkev ne sme dovoliti, da bi postala politična sila, če želi ohraniti vero v Kristusa, in po drugi strani ne poklekniti pred satanom. Hkrati pa politična oblast, ki prizna edino in pravo vero, išče svojo utemeljitev v njej. Tako

se je razvilo pomembno razlikovanje ne samo med Cerkvijo in državo, ampak tudi med družbo in državo na eni strani in družbo in Cerkvijo na drugi strani. Družbeno tkivo se je s tem razdelilo na več različnih sistemov. Krščanska vera, ki jo je legaliziral Konstantin in ki pod Teodozijem postane uradna vera, ni pokrila rimskega imperija na način, kakor so to počeli poganski kult. Ta religija ne želi biti več v vlogi služabnice državi. Postala je nosilka univerzalnega sporočila, ki presega čas in prostor in prevladovanje države nad družbo. Torej sta se druga proti drugi znašli stvarnosti, ki sta si nasprotovali ali pa se tudi dopolnjevali. »Pokristjanjenje rimskega imperija ima za posledico dezintegracijo poenotenega koncepta, ki so ga vse do tedaj imeli ljudje v svojem družbenem sistemu. Sledila je interakcija treh razsežnosti religijskega pojava: to so ideološka, predvsem z novo vero, moralna, močno prežeta z zavračanjem grešnega sveta, in zadnja, institucionalna razsežnost, Cerkev s svojimi strukturami in s svojo močjo preobrazi naravo družbe.« (Fragniere 2008, 117)

3.3 Avguštinovi državi kot daljnosežna paradigma

Na začetku 5. stoletja je mogoče zaznati razgibano obdobje, ko vera v Jezusa Kristusa, Boga in človeka, prinese nove izzive za filozofijo, še posebno grško. To je čas arianizma in čas, ko teološko-doktrinalne razprave povzročijo resne družbene nemire, tudi umore. Vse bolj se kaže razlika med latinskim Zahodom in grškim Vzhodom. Enotnost imperija je ogrožena in Konstantin želi temu narediti konec, zato skliče koncil v Niceji (leta 325). Pod politično oblastjo se tako izoblikuje veroizpoved, ki pomeni tudi obračun z arianizmom in začetek univerzalne veroizpovedi. Vendar edinost v veri še ne postane dejstvo. Zato Teodozij leta 381 skliče nov koncil v Carigradu, na katerem je nicejska veroizpoved dopolnjena in potrjena. Arianizem je herezija. Teodozij razglasi krščanstvo za uradno vero imperija. Nekdanja sumljiva sekta – krščanstvo – je državna vera, tudi zato, da se s tem izločijo nasprotniki. Prvotna decentralizirana in gibljiva oblika oblasti se postopoma zamenja s hierarhično, ki je jasno strukturirana in katere vrh vse bolj prevzema celotno oblast v svoje roke. Rimska Cerkev postaja bolj in bolj avtonomna na področju vere in institucionalnosti in tako ji uspe pričakati in preživeti propad rimskega cesarstva.

Avguštin je zagotovo eden najvplivnejših cerkvenih očetov na Zahodu. Kot Rimljan po izvoru in po izobrazbi in učenec sv. Ambroža po spreobrnjenju postane del krščanske elite. Svoje delo o božji državi je napisal med letoma 413 in 426 kot reakcijo na konec rimskega imperija leta 410, za katerega naj bi bili krivi kristjani in krščanstvo, ki je komaj tri desetletja predtem postalo uradno dovoljena vera. Avguštin v božji državi utemeljuje svojo vero, razloži novonastalo situacijo, v kateri se je znašel Rim, in želi utišati herezije tistih, ki zanikajo ali dvomijo o pravem Bogu, da bi tako uveljavili stare poganske obrede.

Avguštinova filozofija v božji državi želi biti razlaga nove situacije, v katero je Cerkev vstopila tudi kot socialni – družbeni – sistem, ki se razlikuje od države, a je hkrati nanjo vezan. Tako Avguštin povzame dve družbeni stvarnosti, dva idealna tipa družbenih sistemov, ki sta ločena in hkrati vplivata drug na drugega: civitas

terrena – popolnoma sekularna družba, in civitas Dei – čisto božje kraljestvo. V konkretnih zgodovinskih razmerah to pomeni, da sta bila sekularni svet države in transcendentni svet Cerkve v nenehnem kontaktu in konfliktu hkrati.

Nekateri avtorji razlagajo, da Avguštin s pojmom civitas terrena ni mislil predvsem na politični svet, pa tudi civitas Dei ni enako Cerkvi. Civitas terrena se razume kot nasprotovanje civitas Dei, obe pa se srečujeta v svetu politike, v katerem je navzoča vsa antitetičnost med vero in oblastjo, med državo in Cerkvijo. Politični red tako pomeni stično točko, posredniško vlogo. Zato Cerkev lahko živi v kompromisu s politiko, ne da bi postala nezvesta svojemu verskemu poslanstvu. Ker se je politični sistem razlikoval od civitas terrena, ga je bilo mogoče uporabiti kot sredstvo za doseganje religioznih ciljev in namenov Cerkve. Kot posledica tega je to pomenilo, da je Cerkev legitimirala politično oblast v imenu Boga in politična oblast je pomagala Cerkvi pri njenem versko-misijonskem poslanstvu. Cilj tega poslanstva je bil v ustvarjanju družbe, na katero bi naj civitas terrena imela vedno manjši vpliv vse do izginotja, torej do uresničitve božjega kraljestva na zemlji, do vzpostavitve civitas Dei. Da bi dosegli ta rezultat, se mora sekularna družba preoblikovati v politično skupnost, v kateri bo vera Cerkve dobila prevladujočo vlogo. To lahko imenujemo ideološka paradigma, ki pomeni, da je politična skupnost utemeljena na ekskluzivni naravi sistema resnic vere oziroma ideologije. Ustvarjanje takšne države izvira iz ideje, da je treba povezati obe sili, versko in politično, ki bosta družno ustvarili poenoteno družbo, v kateri bodo člani delili isto vero.

»Politična skupnost, utemeljena na uniformnosti vere, kot je bila zamišljena na simbolični način pri Avguštinu, se je poimenovala 'krščanska'. To je skupnost, ki jo organizira in nadzoruje politična moč, katere vrednostni sistem je utemeljen v eni in edini veri. Krščanstvo je tako postalo politična stvarnost, utemeljena na oblasti in veri. Prišlo je do zaveze med Cerkvijo in državo, upoštevajoč teoretično razlikovanje med njima in družbenim telesom.« (Fragniere 2008, 121)

Mirgeler pravi: zahodno krščanstvo je živelo v prepričanju, da je mogoče božje kraljestvo širiti na zemlji neposredno. To ni veljalo samo za krščanski imperij, ampak tudi za papeško teokracijo, za luteranstvo, za revolucionarni kalvinizem in na koncu tudi za politični katolicizem 19. stoletja, vsi so živeli od moči tega prepričanja, če ne na dogmatično-teoretični ravni, pa vsaj kot zgodovinskega dejstva.

Medtem ko so prve krščanske skupnosti prispevale k razlikovanju med politično in versko oblastjo, je po Avguštinu zahodno evropsko zgodovino veliko bolj določala prav nasprotna ideologija. Ideja krščanstva, ideološko predstavljena v civitas Dei, je navdihovala skoraj vse politične sisteme od njenega nastanka dalje. To je pomenilo, da so se politični sistemi utemeljevali na verski podlagi v tesnem sodelovanju z verskimi avtoritetami, to pa seveda ni izključevalo niti nasilja. Konec tega obdobja pomeni revolucija Rogerja Williama v Novi Angliji, od 17. stoletja vse do začetkov ameriške ustave stoletje pozneje (Mirgeler 1964, 135; Fragniere 2008, 120–123).

S krščanskega zornega kota so se tako skozi stoletja izoblikovali trije različni pogledi na razmerje med vero in oblastjo, med vero in politiko:

Neodvisna drža, za katero se zdi, da je bila tudi Jezusova drža. Ta neodvisnost ne pomeni, da se kristjan ne sme ali noče udeleževati političnega življenja ali da ga ignorira, kakor je to mogoče zaslediti pri Pavlu. Preprosto je pomemben poudarek, da se versko-misijonsko poslanstvo krščanstva in njegova univerzalna narava ne smeta pomešati z individualno odgovornostjo posameznika do državne oblasti. Krščanstvo je v tem okviru sol zemlje in luč sveta.

Drugo držo simbolizira zavračanje sveta, da bi se ohranila čistost vere. Ta izkušnja, ki je zgodovinsko preverjena v prvih stoletjih krščanstva, v času preganjanja, posebno v monastični tradiciji, je postala stalna oblika idealnega življenja, včasih podprta tudi z negativno moralnostjo in svetobežnostjo, to pa je pomenilo tudi beg pred realnostjo. Navdihovala je nekatere fundamentalizme, ki oznanjajo popolnost, kakršne na tem svetu ni mogoče doseči. Fuga mundi: svet mora postati sol.

Tretjo držo predstavlja krščanska ideologija, njeno bistvo je v tem, da se politična tehnologija uporabi in prilagodi za doseganje verskih ciljev, ki naj se vsilijo družbi. To je prepričanje, da je mogoče politična sredstva oblasti uporabiti za svoje lastne namene – vera, ki manipulira s politiko za svojo lastno korist –, to pomeni za vzpostavljanje božjega kraljestva na tem svetu. Prav ta drža je v veliki meri vplivala na zahodno krščanstvo in ga zaznamovala. Sol se je razsolila oziroma spridila.

Avguštinska ideologija je v evropski zgodovini pogosto padla v avtoritarne politične koncepte, ki so bili na meji totalitarizma. Pri tem je pomembno vedeti, da moč religije ni samo v njeni ideološki vsebini, v njeni veri, ampak tudi v instituciji in v oblasti, v kateri se inkarnira. Tako se je v zgodovini krščanstvo včasih manifestiralo bolj kot politično gibanje kakor pa religiozno oziroma specifično versko (Fragniere 2008, 123). Najbolj je bilo to očitno pri politizaciji herezij, se pravi, da se je doktrinalni odklon, pogosto zgolj intelektualne, mistične ali duhovne narave, sprevrgel in stvarnost, ki ogroža družbo, čeprav ni bil organiziran. V takšnih primerih je religija uporabila politična sredstva, ki so bila ali niso bila primerna, in poklicala na pomoč sekularnega brata, naj naredi konec hereziji. Cerkev je odločala o tem, ali kriva vera obstaja ali ne, in država je prevzela obveznost, da takšen fenomen – v imenu skupnega dobrega – izključi z eksekucije ali eksilom. To se je zgodilo s pelagianizmom že v Avguštinovem času. Podobno so v srednjem veku potekale križarske vojne proti albižanom, inkvizicija, verske vojne po protestantski shizmi. Vse to pa je tudi razčiščevalo ideje, ki so izhajale iz Avguštinovega razumevanja božje države. Če je treba herezijo absolutno izkoreniniti, da se ohrani družba v veri v enega Boga, lahko postanejo legitimna vsa sredstva za boj proti slehernemu odporu, ki bi ogrožal ne le verski, ampak tudi družbeni obstoj.

4. Sekularizacija kot priložnost

Fragniere na koncu svoje knjige razmišlja o sekularizaciji pod naslovom *Postkrščanski Zahod ali postzahodno krščanstvo* in pri tem najprej analizira stanje duha na področju vere ter ugotavlja: »Ko vera v presežno pod skupnim imenovalcem več-

nosti in nespremenljivosti ni sposobna več povezovati spremenljivih življenjskih izkušenj ter posamezniki ne sledijo nobenim drugim resnicam kot lastnim željam in potrebam, se mnogim zdi edini možni izhod vrnitev k mitologiji, k praznoverju ali k otroškim pripovedkam kot odgovoru na negotovost bivanja... Zahodna civilizacija v začetku 21. stoletja dejansko živi v nekem stalnem šoku.« (Fragniere 2008, 253–54)

Religija in njen odnos do oblasti je pri tem eden od osrednjih problemov. Sekularizacija zavrača sleherno interpretacijo zgodovine na podlagi vere v nadnaravno. V sekularni filozofiji zgodovine je človek njen subjekt, on je tisti, ki jo aktivno ustvarja. V tem smislu sekularizacija razkriva, da je edini protagonist zgodovine človek. Človek je samega sebe odkril kot svobodno bitje, ki odloča o sebi, ki določa točko svojega razvoja in ki bo presodil, v kateri smeri bo deloval. Zgodovina se ne razume kot nekaj, od česar je človek odvisen, postala je človekova stvaritev. V tej luči je vloga religije močno spremenjena. Religija na tem področju igra izjemno pomembno vlogo, ker je njena naloga, da nemirnemu duhu pomaga najti možne odgovore na vprašanja smisla življenja. Ne samo smisla, ki je dan vnaprej, ampak tudi smisla, ki izhaja iz aktualnih odločitev in je pomemben za prihodnost. Sekularni človek se namreč razlikuje od prednikov prav po tem, da zadnjo odločitev zadrži zase, saj v tem vidi potrditev svoje svobode.

Področje, na katerem se odloča o smislu življenja in o družbeni ureditvi, ni samo stvar preteklosti, ampak tudi prihodnosti. In prav odgovornost mora sekularni človek sprejeti, da bi se osvobodil fatalizma zgodovine, vendar to ne pomeni, da je človek dosegel neko novo trdnost. Tudi če sekularni človek sam določa smisel svojim odločitvam, ga spremljajo tako ustvarjalnost in uspehi kakor porazi in napake.

Sekularni človek se zaveda, da je treba vzpostaviti odnos do Boga. V tradicionalnem okolju je bilo preprosteje hoditi po isti poti kakor drugi in vnaprej vedeti, kako se doseže cilj. Prevzeti odgovornost za svoje lastne odločitve in za svojo lastno pot pomeni, da greš v neznano deželo. Ko ugotoviš, da je obljubljena dežela prazna, lahko doživiš razočaranje.

V takšni situaciji se ljudje vrnejo k varnosti iz preteklosti. Zgodovina tako dobi naravo kontradiktornih gibanj. Pogosto je prav razvoj razlog za vračanje v reakcionarnost. Razvoj sekularizacije je v mnogih religijskih okoljih povzročil nove fundamentalizme. Tudi v katoliški Cerkvi lahko sledimo tem fenomenom. Sekularizacija družbe ni enosmerno gibanje. Eden od njenih učinkov je postavljanje nacionalnih idealov in nacionalnih kultov pod vprašaj, to pa je še posebno težko sprejeti v sredinah, ki so se doživljale kot nedotakljive in z jasno samobitnostjo, kakor na primer ZDA pred 11. septembrom.

V pravem in doslednem duhu sekularizacije je popolnoma jasno, da je iskati kakršnekoli mitske, božanske ali psevdoznanstvene izvore za zgodovinske družbe, ki se imenujejo »narodi,« nesmiselno, kajti odločitve preteklih generacij v načelu ne morejo zavezovati aktualnih generacij, če te najdejo smisel svojega lastnega življenja v svojih odločitvah za prihodnost. Kaj aktualno generacijo zavezuje do preteklih, je odvisno od tega, za kaj se aktualna generacija sama odloči. Sedanjost določa preteklost in ne narobe.

V tej luči nima politični sistem nobene druge vloge, kakor da ureja skupno življenje živečih na podlagi doseženega soglasja. Vsak razvoj sekularnega mišljenja, ki postavlja pod vprašaj božjo legitimiteto, ogroža moč politike, hkrati pa posameznike postavlja v negotovost, zato so v skušnjavi, da se vrnejo k starim, preverjenim resnicam. Ko se neki narod ali politična skupnost sklicuje na poslanstvo od zgoraj, naj bi to pomenilo, da je njegovo poslanstvo večno. Tu spomnimo na srbsko kosovsko mitologijo. Vprašljivost teh trdnosti se lahko sprevrže v nered in v nemir, ki predstavljata grožnjo in zato zahtevata obrambno reakcijo.

Vrnitev Boga, ki smo ji priča na Zahodu, lahko pomeni enega od izrazov sekularnega razvoja, ki posameznikom ne dopušča, da bi bili ravnodušni. Saj se prav sekularizacija zgodovinskih družb, desakralizacija nacionalnih idej in zavračanje političnih usod lahko razumejo kot novi način manifestacije človekove veličine in spoštovanje njegove svobode. Čeprav se to zdi ambivalentno, se sodobni človek ne izgublja, ker je zavrnil svojo lastno preteklost, ampak zato, ker je negotov pred svojo lastno prihodnostjo, in zato, ker se boji odgovornosti, ki jih prinašajo seboj izzivi kot posledica njegove lastne svobode. Na področju tehnike in znanosti je človek dejansko vzel svet v svoje roke. V njegovih rokah je odločitev, ali naj ohrani življenje na tem svetu ali ne. Človek je resnično prevzel mesto Boga in namesto njega sprejema odgovornost za določanje, kaj so in kaj niso vrednote. Tako je vloga sekularnega človeka postala enaka, kakor je bila vloga vsemogočnega Boga: vrednotiti svet in ga ohranjati pri življenju. V najbolj ekstremni obliki to pomeni: obstaja možnost, da je celo sam obstoj Boga položen v človekove roke.

V duhu sekularnega človeka se tako razvije popolnoma nov odnos do religije. Od trenutka, ko se človek zave svoje centralne vloge v svetu in ko razume svoj odnos in svoje delovanje popolnoma neodvisno od sleherne religije, ni nobenega razloga za prisvojitve ali posvojitve antireligiozne države. Resnična sekularizacija nima nobenega interesa, da bi religijo preganjala. Sekularizacija se dogaja ob religiji, jo ignorira in se ukvarja z drugimi zadevami. Sekularizacija je relativizirala religiozne vizije sveta in jih je zato spoznala za neofenzivne. Skratka, religija je postala zgolj zasebna zadeva (Cox 1966, 2; Fragniere 2008, 266).

Ob odsotnosti antireligioznosti sta pomembna dva vidika. To je podoben razvoj kakor pri svetovnonazorski nevtralnosti države, ko izgubi sleherni pomen, ali je za ali proti katerikoli religiji. Pri tem ne smemo zamenjati sekularizacije s sekularizmom in laicizmom, ki verske dogme nadomeščata z družbenimi.

»Avtentično sekularni človek, ki verjame, da sta racionalizacija človekovega delovanja in tehnologija osvobodili svet Božje navzočnosti, ne vidi več razloga, zakaj bi se boril proti nečemu, česar ni. Saj ta ne izvaja nobene prevladujoče vloge na tem svetu. Ni razlogov za boj med človeško in Božjo močjo.« (Fragniere 2008, 267)

Drugi vidik pa zadeva odnos med personalizacijo verskega čuta in igro moči. V trenutku, ko je religiozni čut postal stvar posameznika in njegove osebe, ko članom družbe prav nobena oblast ne vsiljuje vere, ko postane bogočastje stvar zasebne odločitve, ker zadeva človekovo intimnost, je razumljivo, da je zgodovina nenehnih bojev med svetno in duhovno oblastjo končana. Sekularni človek nikakor ni nujno

ateist. Ni prav, če v njem vidimo potomca ateistov 18. stoletja ali racionalistov 19. stoletja. Sekularni človek je osvobojen »boga«, a ni nujno brez Boga. Sekularizacija ne nasprotuje individualni veri, pa tudi nima razlogov, da bi dokazovala: Boga ni. Saj svet živi, kakor da Boga ni. Posamezniki so tisti, ki s svojimi odločitvami povzročijo, da je Bog živ, če to želijo, družba tega ne zahteva in tudi ne preprečuje.

Sodobnega sekularnega človeka razumemo predvsem skozi učinkovitost. Zato se postavlja vprašanje, ali ne pomeni osvoboditev človeka od božjih kozmologij kot posledica tehnične ustvarjalnosti dejansko nove zasužnjenosti? Dejstvo je, da tehnološka družba lahko privede do razosebljenih družbenih odnosov. Marksistična filozofija je poizkušala nadomestiti idejo Boga v svetu z idejo o Zgodovini v svetu, predlagala je novo drogo, ki naj bi nadomestila stari opij za ljudstvo. Tej novi drogi je pripisala enako in še hujšo moč, ki je prisilila človeka, da je ostal v še bolj stisnjenem prostoru zasužnjenosti.

Kaj torej misliti danes?

Potrebna je nova govorica o božjem. Aktualni svet tehnike, ki ga je ustvaril človek, se opisuje in razume v pojmi, kakor so: proces, sistem, funkcije, vloge, organizacije, učinkovitost in uporabnost ter koristnost. Drugačno razumevanje tega, kar naj bi bil Bog, je način, kako bi lahko preživelo tisto, kar imenujemo socialno in politično smrt Boga. Za individualistično verovanje je treba uporabljati pojme iz eksistence in ne iz procesov ali sistemov; govoriti o individualnosti ali osebi, ne o funkciji ali organizaciji; o podarjenosti in ne o učinkovitosti; o podarjeni ljubezni in ne o učinkovitosti in realizaciji.

Božje se torej manifestira kot personalno, ljubeče in zastojno bivanje. Človek se mora odločiti o tem, kaj bo naredil iz sebe in iz sveta, kaj bo ustvarjal. Kajti ni Boga, ki bi odločal v njegovem imenu, tudi ni vrednote, ki bi bila neodvisna od njegove presoje, in ne usode zunaj njegove izbire. Božje ni v stvareh. Če sekularni človek najde kako zatočišče svojemu bivanju, potem ko je Bog univerzuma mrtev, najde to zatočišče v samem bivanju oseb, ki živijo osebno, ljubeče in podarjeno. Oblika, v katero se ta vera lahko spremeni kot nova religija, se bo manifestirala na popolnoma nov način glede na vprašanje oblasti v preteklosti.

5. Univerzalno krščanstvo ali konec krščanskega Zahoda

Če sklenemo na podlagi zgodovinskih spoznanj o religijskem razvoju, potem je jasno, da religija mora zavzeti distanco in se ne sme pustiti zapreti v katerokoli identifikacijo, ki bi jo omejevala, kakor se to zgodi sleherni obliki politične oblasti in kulturne oziroma nacionalne omejenosti. Za religijo je pravi razvoj v tisti smeri, da pusti družbo njej sami, da se odpove ustvarjanju božjega kraljestva v družbi kot nečesa specifičnega, na določenem teritoriju. Religiozne institucije se morajo spremeniti v majhne skupnosti, ki bodo utemeljene na prostovoljnem sodelovanju in usmerjene v osebno rast in izpopolnitev in ne v preobrazbo družbe kot cilja. Duhovnost mora prevladovati nad obredom in doktrino. Pomembno je,

da se zapusti teologija zaveze in se uveljavi nova univerzalna perspektiva, ki sledi drugemu cilju: odrešiti človeka od neosebnih funkcionalizmov, ki bi mu jih rada navrgla tehnološka izbira.

Nova vloga religije ni v integraciji posameznika v družbo, ampak v osvoboditvi posameznika izpod prevlade družbe. Govorimo o vrnitvi k duhu Sokratovega in Jezusovega univerzalnega uporništvu, lahko rečemo tudi: preroštva. Govorimo o osvojitvi človeka onkraj nacionalnosti, cerkva, kultur in civilizacij. Sekularizacija civilizacije vodi k popolni personalizaciji verskega življenja. To tudi pomeni, da se krščanstvo kot ena od religij tega sveta lahko osvobodi svoje lastne kulturne ujetosti in postane to, kar se predpostavlja, da bi moralo biti od samega začetka: univerzalna vera. To, kar lahko opazimo v našem času, ni samo začetek postkrščanskega obdobja na Zahodu, ki je popolnoma in dokončno sekulariziran, ampak veliko bolj advent krščanstva v postzahodnem obdobju.

Obdobje avguštinskega krščanstva je definitivno končano. Alexis de Tocqueville je že v šestdesetih letih prejšnjega stoletja zapisal: »Ko religija poizkuša utemeljiti svojo avtoriteto zgolj na želji po nesmrtnosti, ki vznemirja srca vseh ljudi, sme upati na nesmrtnost; ko pa se poveže z določeno oblastjo, pride v situacijo, ko mora sprejeti pravila, ki so sprejemljiva samo za določene ljudi. Religija, povezana s politično močjo, sicer poveča svojo moč nad nekaterimi, a hkrati izgubi upanje, da bi lahko vladala vsem.« (Fragniere 2008, 278)

O tem bi moralo razmišljati postzahodno krščanstvo, če želi preživeti v svoji univerzalni razsežnosti, o kateri beremo pri Mt 28,19: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence.«

6. Sklep

Gabriel Fragniere nas s svojimi pogledi v marsičem vznemiri in nam da misliti. Vsekakor pa pove to, za kar smo na začetku rekli, da DNC ni. Da ni in ne sme postati družbena ideologija. Kako to doseči? Z vedno bolj natančnim, premišljenim in subtilnim delovanjem in govorjenjem, ko je pomemben odnos med vero in oblastjo, in to katerokoli oblastjo, finančno, gospodarsko, politično, medijsko, znanstveno-tehnično itd.

Dalje je DNC treba umestiti v področje formacije vesti, zavesti, kulture sobivanja. Na tem področju je Cerkev poklicana, da prispeva svoj specifični delež k demokratičnemu načinu dogovarjanja o tem, v kakšni družbi želimo živeti.

Evangelizacijske poti je treba s prevladujočega teritorialnega principa postopoma in ustrezno okoliščinam spreminjati na personalni princip. To je nujno v sodobnih urbanih okoljih, kjer že desetletja zamujamo.

Pri oznanjevalnem in zakramentalnem poslanstvu Cerkve moramo težišče prenesti z otrok na odrasle in na tiste, ki se v odrasli dobi odločajo za Kristusa ali sprejemajo življenjske odločitve.

Zakramentalno poslanstvo Cerkve potreba podrediti oznanjevalni in služeči Cerkvi, ne pa potrošniškimi navadam in policijskim kontrolam, kakor se to dogaja pri zakramentu birme.

V odnosu do države moramo vse rešitve – od finančnih do vzgojno-izobraževalnih – postaviti na temelj posameznikovega svobodnega odločanja in izbiranja.

Sekularno okolje nas motivira za zdravo razlikovanje in nas usmerja k novi opredelitvi vlog, ki jih imajo družbene in verske ustanove. To priložnost je treba uporabiti za večjo svobodo in odgovornost vsakega posameznika.

Kratice

BL – Benedikt XVI. 2006. *Okrožnica Bog je ljubezen*.

DNC – družbeni nauk Cerkve

SRS – Janez Pavel II. 1987. *Sollicitudo rei socialis*.

Reference

Benedikt XVI. 2006. *Okrožnica Bog je ljubezen*. Ljubljana: Družina.

Fragniere, Gabriel. 2008. *La religione e il potere. La cristianità, l'Occidente e la democrazia*. Bologna: EDB.

Filoramo, Giovanni. 2007. *La Chiesa e le sfide della modernità*. Bari: Editori Laterza.

Heimbach-Steins, Marianne, in Alois Baumgartner. 2004. *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Zv 1, Grundlagen*. Regensburg: Pustet.

Joas, Hans, in Klaus Wiegandt, ur. 2007. *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.

Kaufmann, Franz-Xaver. 2011. *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* Freiburg: Herder.

Kompendij družbenega nauka Cerkve. 2007. Ljubljana: Družina.

Kongregacija za verski nauk. 2003. *Doktrinalno navodilo o nekaterih vprašanjih, ki zadevajo udejevanje in vedenje katoličanov v političnem življenju*. Ljubljana: Družina.

Marte, Johann, Vincenc Rajšp, Karl W. Schwarz in Miroslav Polzer, ur. 2010. *Religion und Wende in Ostmittel- und Südosteuropa 1989–2009*. Innsbruck: Tyrolia.

Sorge, Bartolomeo. 2006. *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*. Brescia: Queriniana.

Štuhec, Ivan J., in Anton Mlinar. 2007. *Leksikon krščanske etike*. Celje: Mohorjeva družba. CD-ROM.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 72 (2012) 1, 71–88
 UDK: 348:272-74(497.12)''17/19''
 Besedilo prejeto: 01/2012; sprejeto: 02/2012

Matjaž Ambrožič

Patronatno pravo in jožefinski patronati kranjskega verskega sklada

Povzetek: Članek obravnava kanonsko in državno pravo glede patronatnih razmerij med patroni in župnijami ter cerkvenimi službami v obdobju 1782–1941. Bralca seznanja z izvorom in razvojem patronatov in z različnimi tipi patronatov glede na cerkveno ali svetno oziroma zasebno ali javno naravo njihovih nosilcev. V dobi državnega cerkvenstva – jožefinizma – je leta 1782 z ustanovitvijo verskega sklada nastopil nov tip javnega patronata, nad katerim je bedel cesar oziroma njegovi oblastveni organi. Patronat verskega sklada kanonskoppravno ni bil priznan, a Cerkev ga je tolerirala in je po razpadu monarhije v jugoslovanski državi povzročal težave v odnosih Cerkev – država. Kranjski verski sklad je v zadnjem desetletju 18. in v začetku 19. stoletja prevzel patronat nad večino novoustanovljenih jožefinskih župnij, po sekularizaciji leta 1803 pa še nad tistimi, ki so bile pod patronatom briksenske škofije. Gospodstva so v tistem času patronate prevzemala le izjemoma. S tem se je tudi v ljubljanski (nad)škofiji povečal vpliv države na kadrovanje in na upravljanje cerkvenega premoženja. To potrjuje tudi analiza spremembe strukture patronatov v pojožefinskem obdobju. Narejena je bila tudi statistična primerjava s patronati v lavantinski škofiji oziroma na Spodnjem Štajerskem.

Ključne besede: kanonsko pravo, jožefinizem, patronati, kranjski verski sklad, ljubljanska škofija, lavantinska škofija

Abstract: **Jus Patronatus and Josephinian Patronages of the Carniolan Religious Fund**

The article deals with canon and state laws concerning the patronage relationship between patrons and parishes as well as church offices in the period from 1782 to 1941. First it describes the beginnings and the development of patronages and different types of patronages with regard to the church/secular character or private/public character of the patrons. In the period of state ecclesiasticism – Josephinism, the founding of the Religious Fund (*Religionsfonds*) created a new type of public patronage that was supervised by the Emperor or his authorities. The patronage of the Religious Fund was not acknowledged by canon law, yet it was tolerated by the Church and, after the dissolution of the Habsburg monarchy, it caused problems in the relations between the Church and the state of Yugoslavia. In the last decade of the 18th century and in the beginning of the 19th century, the Carniolan Religious Fund took on the patronage of the majority of newly founded Josephinian parishes and, after the se-

cularisation of 1803, also of those that had been under the patronage of the diocese of Brixen. At the time, feudal lords only rarely took on patronages. Thus, also in the (arch)diocese of Ljubljana the influence of the state upon the staff policy and the management of the church estate kept increasing. This is confirmed by an analysis of the changed structure of patronages in the post-Josephinian era. The article also contains a statistical comparison with the patronages in the diocese of Lavant i.e. in Lower Styria.

Key words: canon law, patronages, Carniolan Religious Fund, diocese of Ljubljana, diocese of Lavant

1. Razvoj in vsebina patronatov

1.1 Izvor patronatov

Patronat ima svoj izvor v germanski dobi kanonskega prava, ki je trajala od Pipina Malega do Gratiana (8.–12. stol.). Značilnost te dobe so bile tako imenovane lastniške cerkve s prevladujočim vplivom laičkih zemljiških gospodov na cerkvene zadeve. Pri lastniški cerkvi službujoči duhovnik je bil neke vrste gospodarski uslužbenec, ki ga je fevdalec vzdrževal, dohodke cerkve pa je obdržal zase.

Oboroženo silo so si cerkveni dostojanstveniki zagotovili tako, da so cerkveno zemljo dajali v fevd laičkim vazalom, ki so smeli nositi orožje. Sčasoma so se ti osamosvojili in cerkveno zemljo nemalokrat polastninili ali pa priposestvovali. V srednjem veku so zato imele cerkve in cerkvene ustanove svoje zaščitnike – *odvetnike*, advokate (nem. Vogt). Za nalogo so imeli tudi, z oboroženo silo braniti pred napadi svoje cerkvene stranke in cerkveno premoženje ali pa jih zastopati pred sodiščem.

Iz nekdanje lastninske pravice pri lastniških cerkvah in beneficijah je nastal *patronat*. Patron je smel predlagati – prezentirati – klerika, kateremu naj se podeli cerkev ali beneficij pod njegovim patronatom, toda predlaganega klerika je imenovala in potrdila cerkvena oblast. Patronat je bil pravno razmerje, iz katerega so za patrona izhajale pravice in dolžnosti, ki so bile povezane s cerkvijo ali beneficijem brez ozira na njegov morebitni hierarhični položaj.

Patronati so bili ostanek srednjega veka, ko sta Cerkev in država skupaj skrbeli za blaginjo vernih podložnikov. V modernih časih so postali anahronizem. *Zakonik kanonskega prava* iz leta 1917 patronatnemu razmerju ni bil naklonjen. Škofom je naročil, naj vplivajo na patrone, da se odpovedo svojim pravicam ali pa vsaj prezentacijski pravici. Če se patronatu niso hoteli odreči, so njihove patronatne pravice ostale v veljavi po načelih poprejšnjega kanonskega prava. Od patronatov je zakonik priznaval le tiste, ki so bili dokazljivi na podlagi avtentičnih listin ali s pomočjo drugih pravno priznanih dokazil (CIC 1917, kan. 1450, čl. 1; kan. 1454). Novi *Zakonik kanonskega prava* iz leta 1983 patronatov ne pozna več.

1.2 Vrste patronatov

Osebni patronat je pripadal upravičeni osebi, realni patronat pa je bil zvezan z nepremičnino. Kadar je bil patronat povezan s klerikom ali pa je bil realni patronat zvezan z nepremičnino, ki je bila cerkvena last, je bil to *cerkveni* ali *kleriški patronat*. Kadar je bil upravičenec do patronata laik ali pa po naključju tudi klerik iz rodbine s patronatno pravico, je bil to *laiški patronat*. Kadar je bilo upravičenih več patronov hkrati, so takšnemu patronatu rekli *mešani patronat* (CIC 1917, kan. 1449). Patronati so se delili tudi v *neprenosne* ali pa *omejeno prenosne* in v *neomejeno prenosne* ali *dedne*. Javni patronati so bili tisti, ki jih je izvrševal vladar ali v njegovem imenu vlada oziroma pristojno ministrstvo. Drugi patronati so bili *zasebni patronati* (Kušej 1927, 197–198).

1.3 Nastanek in pridobivanje patronatov

Po starem kanonskem pravu je patronat nastal izvirno ali iz naslova ustanovitve ali pa na podlagi papeškega privilegija. Ustanovitveno dejanje (*fundatio*) je bilo v tem, da je ustanovnik dal na voljo gmotna sredstva. Če je ustanovitev opravilo več oseb skupaj, je nastal *sopatronat*.

Od poznega srednjega veka dalje je mnogo patronatov nastalo na podlagi privilegija. To je še posebno veljalo za patronate deželnih knezov. Katoliški vladarji so pridobili pravico imenovanja škofov na podlagi papeških indultov,¹ s katerimi je Sveti sedež njihove prisvojene pravice uskladal s kanonskim pravom.

Prenos patronata na drugega upravičenca je bil mogoč z dedovanjem na podlagi oporoke ali zakonitega nasledstva. Realni patronat je skupaj s posestvom prešel na naslednika z nakupom, podaritvijo, menjavo ali priposestvanjem (Kušej 1927, 202–205). Patronatnih pravic seveda niso mogli pridobiti neverniki, javni odpadniki, krivoverci, razkolniki, izobčenci, Judje in člani od Cerkve obsojenih tajnih društev (CIC 1917, kan. 1453).

1.4 Pravice in dolžnosti patronov

Najpomembnejša pravica patrona je bila *pravica predlagati kandidata* za vsako izpraznjeno mesto (službo) pri patronatni cerkvi oziroma beneficiju. Predlog se je imenoval *prezentacija* (lat. *praesentatio*). Sopatroni so se lahko med seboj dogovorili za način prezentacije, to pa je vezalo tudi njihove naslednike.

Na ozemlju današnje Republike Slovenije se je prezentacija opravljala nekoliko drugače, kakor jo je določal *Zakonik kanonskega prava* iz leta 1917 (CIC 1917, kann. 148, 149, 455). *Kleriški patron* je od škofa dobil listo treh kandidatov (*terna*), ki jih je imel škof na podlagi konkurznega razpisa za najvrednejše. Izmed njih je potem patron enega izbral. Tudi pri *javnih patronatih* so je ravnalo na podlagi »tern«, ki so jih predlagali ordinariji. *Laiškemu patronu* pa je škof poslal seznam vseh sposobnih prosilcev (t. i. kvalifikacijsko tabelo) za neko določeno mesto ali službo, izmed katerih je patron enega predlagal (Kušej 1927, 199–200).

¹ Indult je splošni pravni ukrep, ki povzroči prenehanje kazni. Izvorno se je podeljeval zaradi politične oportuniti in družbene pomiritve (npr. amnestija). Papeški indult je začasni privilegij, ki navadno podeljuje prenehanje kazni (npr. suspenza) ali pa izraža posebno naklonjenost svetega očeta.

Prezentacija se je morala izpeljati v štirih mesecih, po kanonskem pravu izpred leta 1917 pa je bilo časa le šest tednov. Če patron v roku ni predložil svojega kandidata, se je aplicirala prosta podelitev (*libera collatio*) ordinarija. Predlagani kandidat je moral izpolnjevati pogoje, ki jih je postavilo kanonsko in civilno pravo ali pa ustanovna listina. Predlog je patron predložil škofu ordinariju, ki je imel pravico presoditi, ali je bil predlagani kandidat sposoben, in je s tem namenom opravil tudi poizvedbe. Zakonito predlagani kandidat, ki je bil po ordinarijevem mnenju sposoben, je imel pravico do kanonične umestitve na službo v dveh mesecih (CIC 1917, kann. 1457–1466).

Pravico do preživitve je imel patron, ki je brez svoje krivde zašel v revščino. Seveda so se v ta namen smeli porabiti le presežki dohodkov posamezne cerkve ali beneficija, potem ko so se poprej od njih odštela bremena, pa tudi dostojna vzdrževalnina za župnika ali beneficiata.

Patroni so uživali tudi *častne pravice*. V patronatni cerkvi so smeli izobesiti svoj grb ali drug znak svoje rodbine z ustreznim napisom. Pri cerkvenih procesijah in pogrebih so imeli v sprevodu prednost pred preostalimi laiki. Na izbranem mestu v cerkvi so lahko dobili svoj sedež, vendar je moral stati zunaj prezbiterija in ni smel biti okrašen z baldahinom. Ob smrti so imeli v patronatni cerkvi pravico do zvonjenja, do slovesnega mrliškega opravila in do pokopa (CIC 1917, kan. 1455).

Zakonik kanonskega prava iz leta 1917 je vseboval naslednje *patronove dolžnosti*:

- *Dolžnost nadzora*. Patroni so morali opozoriti škofa, če so opazili, da se je lahkomišelnost zapravljala premoženje cerkve ali beneficija (nadarbine), v samo upravo premoženja pa se niso smeli vmešavati.
- *Gradbena obveznost*. Ko se je pokazala potreba po popravilu cerkve ali nadarbinskih poslopij ali pa potreba novogradnje pri razpadajoči cerkvi, so patrona zadeli stroški iz naslova zgradbe cerkve.
- *Dolžnost dotacije*. Če je patronat izviral iz dotacije, jo je bil patron zavezan zvišati, kadar se je iz kateregakoli vzroka tako skrčila, da ni več pokrivala izdatkov za bogočastje in za vzdrževanje župnika ali beneficiata (CIC 1917, kan. 1469).

Po avstrijskem pravu je imela gradbena obveznost patrona naravo javnopravnega bremena, tako da ni ugasnila niti, če se je patron svojim pravicam odpovedal (Kušej 1927, 202).

2. Patronati in država

2.1 Javni patronati

Do razpada habsburške monarhije so bile številne župnije pod »cesarskim« *patronatom deželnega kneza* (65 v lavantinski škofiji in 25 v ljubljanski škofiji). Ti patronati so prvotno pripadali deželnim knezom in nekaterim odličnim

fevdalnim rodbinam, katerih pravni nasledniki so postali Habsburžani. Naslov ni bil kanoničen, toda Cerkev ga je katoliškim deželnim knezom molče priznavala. V avstrijskih deželah je deželnoknežji patronat ostal kot od davnih časov izvajan in priznan brez ugovora vse do razpada monarhije, formalno pa je obstajal v njenih nekdanjih deželah še dlje. Drugačen od deželnoknežjega pa je bil *patronat verskega sklada*, o katerem bo še govor.

2.2 Zasebni patronati

V Avstriji so Habsburžani izvajali patronatne pravice kot knežji regal in so od protireformacijskih časov dalje urejali patronatno oblast s številnimi odloki in uredbami. Starejše predpise je združeval *Tractatus de iuribus incorporalibus* iz leta 1673, precejšnje število pa jih je bilo izdanih pod cesarico Marijo Terezijo (Rieger 1770, 289–302). Jožef II. je zastopal stališče, da mora imeti vsaka župnija svojega patrona. Patronat nad novoustanovljenimi jožefinskimi župnijami je prevzel verski sklad, če ga je (krajevni) zemljiški gospod odklonil. Patronati so postali realna bremena, to pa po kanonskem pravu nikdar niso bili. Zakon o medverskih odnosih z dne 25. maja 1868 je v 9. členu to lastnost patronatov poudaril in določil, da so pri realnem patronatu patronatne dolžnosti neodvisne od veroizpovedi patrona (Gesetz 1868, 101). V verski zakonodaji, izdani dne 7. maja 1874 (Gesetz 1874b, 111–116), pa je država v 32 členu obljubila, da se bodo patronatna razmerja uredila posebej, a to se vse do razpada monarhije ni zgodilo. Patronatna razmerja so v Kraljevini Jugoslaviji zaradi agrarne reforme, ki je nameravala razlastiti tudi cerkveno posest, postala nevzdržna, saj so bila s patronati povezana javnopravna realna bremena. Zadevo naj bi razrešil konkordat.

3. Patronati verskega sklada

Verski sklad je odseval posebnost odnosov med Cerkvijo in državo v nekdanji habsburški monarhiji. Nastal je v dobi državnega cerkvenstva – jožefinizma. Za njegovo presojanje je treba poznati teorije tedanjih juristov glede cerkvenega premoženja in njegove uprave. Že cesarica Marija Terezija (1740–1780) se je ukvarjala z vprašanjem regulacije župnij² in dušnega pastirstva, stroške za to pa je nameravala kriti iz cerkvenih virov. Za časa njene vladavine so se namreč pokazale težnje, da bi za imetje opuščenih cerkvenih ustanov ali zapuščin cerkvenih ljudi uredili posebne skupne blagajne. Ta misel je bila uresničena dne 27. februarja 1782, ko je cesar Jožef II. (1780–1790) ustanovil verski sklad (nem. Religionsfond; starinsko: verski zaklad), v katerem je sprva združil imetje razpuščenih samostanov. Cesar Jožef II. je materine načrte izvedel brez ozira na moledovanje papeža Pija VI. (1775–1799).

Po jožefinistični doktrini je vse cerkveno premoženje sestavljalo enotno ustanovo brez ozira na posamezne cerkve, beneficije in cerkvene ustanove ter zavode,

² Regulacija župnij je bila preureditev večjih (pra)župnij v manjše.

ki so bili njegovi lastniki. Habsburški vladarji so načeloma imeli vse cerkveno premoženje za patrimonij, ki je bil namenjen za božjo in cerkveno službo, za dušno pastirstvo in za reveže. Duhovniki so smeli dobivati od njegovih dohodkov le toliko, kolikor so potrebovali za stanu dostojno življenje. Vse premoženje ukinjenih samostanov, bratovščin, beneficijev in interkalarjev³ se je v pojožefinski dobi stekalo v verski sklad. Višino prispevkov za prej omenjene namene je določila država, ki je prevzela tudi upravo deželnih verskih skladov. Za kritje stroškov dušnopastirske reforme je moral skrbeti verski sklad posamezne dežele. Leta 1794 je bila ustanovljena centralna blagajna verskega sklada, ki je delovala le do leta 1802. Od tedaj dalje so bili deželni verski skladi samostojni. Kot stalen dohodek je bil uveden tudi »verskozakladni« davek (Kušej 1927, 541–542).

Jožef II. je ustanovil verski sklad, da bi se uporabljal za pokojnine redovnikov in redovnic razpuščenih samostanov in za ustanovitev novih jožefinskih župnij, ekspozitur in lokalnih kaplanij oziroma za njihovo vzdrževanje. Sprva se je pri regulaciji jožefinskih župnij uveljavilo načelo, da je verski sklad prevzel samo njihovo dotacijo. Ko je cesar ustanovil še več novih župnij, je z dvornim dekretom dne 24. septembra 1785 ponovno ponudil patronat nad jožefinskimi župnijami gospodstvom, ki so bila na njihovem ozemlju. Kjer gospodstva ponujenega patronata niso sprejela, se je patronat izročil verskemu skladu (Kušej 1928, 84, 87).

Cesar je imel sebe oziroma verski sklad za patrona jožefinskih župnij v smislu državne zakonodaje. Ker verski sklad kot takšen prezentacijske pravice ni mogel izvrševati, si jo je pridržal cesar kot deželni knez in jo s tihim pristankom Cerkev po svojih oblastvenih organih tudi izvrševal. Dvorni dekret z dne 28. februarja 1782 je izrecno določil, da se bo imetje verskega sklada uporabljalo le za pospeševanje verskih namenov in ne v druge namene. Čeprav je bila močna težnja po centralizaciji sredstev, so verski skladi ostali vezani na posamezne dežele. Za slovenske dežele so bili takšni skladi na Kranjskem, na Štajerskem, na Goriškem, v Istri in v Trstu. V imenu Cerkev jih je upravljala država kot samostojno blagajno (Vodnik 1999, 380).

3.1 Patronati verskega sklada v pokonkordatni dobi do razpada habsburške monarhije

Večina verskih skladov se je kmalu po ustanovitvi izkazala v pasivnem stanju. Škofje so leta 1849 državi priznali pravico do upravljanja deželnih verskih skladov, njihovo premoženje pa so imeli za cerkveno lastnino. Državne prispevke verskim skladom so kvalificirali le kot odškodnino za povzročeno škodo zaradi slabe uprave v prvih desetletjih. Dohodki verskih skladov so se natančno ločili od državnih dohodkov in so se v državnem proračunu prikazovali ločeno (Kušej 1927, 543).

Starejši predpisi o patronatnih bremenih so ostali tudi po konkordatu sprva nespremenjeni. Novo ureditev so prinesli deželni zakoni v šestdesetih letih 19. stoletja. Razbremenitev patronov je obstajala v tem, da je bila njihova tangenta skrčena na tretjino (na nekdanjem Kranjskem na petino) gradbenih stroškov. Dve tretjini oziroma štiri petine stroškov je padlo na župljane (Wahrmund 1896, 199).

³ Interkalar je bil dohodek za časa izpraznjenega beneficija ali nadarbine.

Cerkev je patronat verskega sklada priznavala kot dejstvo, čeprav ni bil ustanovljen po kanonični poti in zato ni bil kanonični patronat. V smislu državne zakonodaje je bil patronatni obremenjenec župnij pod patronatom verskega sklada in deželnega kneza – vladarja. Verski sklad je bil po naravi svojega nastanka cerkveno premoženje, ki pa ga je v imenu Cerkve, v smislu 31. člena avstrijskega konkordata, upravljala država (*Enchiridion* 2003, 242). Zakon o uredbi zunanjih pravnih razmerij Katoliške Cerkve z dne 7. maja 1874 je avstrijski konkordat razveljavil (*Gesetz* 1874a, 101). Zakon o kritju potreb katoliškega bogočastja in o prispevkih verskega sklada je v drugi alineji 4. člena določil, da so se vse nadarbine, ki jih je dotiral verski sklad, podeljevale po državni prezentaciji (*Gesetz* 1874b, 112). Cerkev enostranske ukinitve konkordata ni priznala.

3.2 Patronati verskega sklada v Kraljevini SHS – Jugoslaviji

Nominacijska pravica (*ius nominandi*) je z detronizacijo Habsburžanov prenehala. Omenjena cesarjeva pravica ni bila ustanovljena na temelju patronata, ampak papeškega indulta. V resnici je ugasnila samo nominacijska pravica vladarja kot nekdanjega deželnega kneza, verski sklad pa je moral kot patron še dalje nositi zakonita bremena patronata. Zato se župnije pod patronatom verskih skladov niso mogle oddajati brez dovoljenja Ministrstva ver, s tem pa je Kraljevina SHS še dalje priznavala »verskozakladne« patronate (Kušej 1928, 78).

Ob nastanku Kraljevine SHS je na svojem ozemlju država priznala tri verske sklade: kranjskega, hrvaško-slavonskega in dalmatinskega. Posebne interpretacijske težave je povzročal del štajerskega verskega sklada. Jugoslovanska država si je pri nas prilastila upravljanje premoženja in dohodkov verskega sklada brez pravne podlage, saj se ni mogla sklicevati na 31. člen avstrijskega konkordata, obenem pa se je hotela znebiti patronatnih bremen. Vrnitev lastnine verskih skladov Cerkvi in usoda z agrarno reformo zaseženih cerkvenih posestev sta bili sporni točki odnosov med Kraljevino Jugoslavijo in Svetim sedežem. Cerkveni pravniki so vztrajali na stališču, da se verski sklad mora izročiti v upravljanje Cerkvi. Patronatna bremena vseh patronov, tudi verskega sklada, naj bi se odkupila, patronatne župnije pa naj bi se razglasile za »parochiae liberae ordinarii collationis« (župnije, proste ordinarijeve (škofove) podelitve). Škofje so namreč že takoj po razpadu habsburške monarhije svobodno podeljevali župnije pod patronatom verskega sklada, ker je *privilegium nominationis* nekdanjega cesarja kot deželnega kneza ugasnil in zato niso iskali posebnega pristanka oblasti nove države. Verski skladi so v starojugoslovanski državi še obstajali. Tako bi morala Kraljevina SHS oziroma Kraljevina Jugoslavija v tistem času kot naslednica Avstro-Ogrske priznati in prevzeti vsa bremena ustanov, ki jih je imela njena prednica, ali pa premoženje teh ustanov, v danem primeru verskega sklada, izročiti Cerkvi (Kušej 1928, 75).

Ministrstvo ver je do začetka leta 1926 še menilo, da patronat verskega sklada obstaja, saj je zaradi tega dejstva pri konkurznih razpisih za izpraznjene župnije pod patronatom verskega sklada zahtevalo politični vpliv na izbiro kandidatov. Sprememba je nastopila leta 1927. Velika županstva niso dobila na voljo kreditov,

saj je bila njihova odobritev centralizirana pri Ministrstvu ver v Beogradu. Zato ni bil več poplačan tisti del stroškov, ki bi jih moral kriti verski sklad kot patron. Neopravnanе obveznosti verskega sklada so se začele kopičiti. Ministrstvo je celo razveljavljalo odloke nižjih instanc, s katerimi je bilo verskemu skladu naloženo izplačilo tangent.

Po prvi svetovni vojni so se dohodki verskega sklada v proračunu prikazovali kot državni dohodki, vendar pa postavke o dotaciji verskega sklada v državnem proračunu ni bilo. Duhovniki so dobivali svoje redne prejemke in draginjske doklade iz kreditov Ministrstva ver. Iz verskega sklada so se izplačevale ali dopolnjevale tudi kongruе župnikov, plače in pokojnine kaplanov, katehetov, vojaških in bolniških kuratov, profesorjev, članov kapitlja, vzgojiteljev v semeniščih, podpore semeniščem in samostanskim šolam uboštenih redov, podeljevali pa so se tudi mizni naslovi (titulus ali titulum mensae)⁴ ordinandom, ki niso imeli drugega ordinacijskega naslova. Iz verskega sklada so se financirale dejavnosti župnij, za katere je imel sklad patronatne dolžnosti (vzdrževanje cerkva). Sklad je vzdrževal tudi cerkvene ustanove in podpiral kulturne dejavnosti (izdajanje knjig) in delovanje škofijskih kulturnih in socialnih ustanov (zavetišča, ubožnice, bolnice). Če sredstva niso bila porabljena za omenjene namene, so se verski skladi vključevali v različne gospodarske dejavnosti (dokupi in nakupi nepremičnin, investicije v širitev proizvodnje).

4. Imetniki patronatnih pravic

Da bi laže razumeli visoki delež patronatov verskega sklada, se je treba seznaniti tudi s preostalimi imetniki patronatnih pravic. Patronatno pravico predlaganja župnikov, beneficiatov in kanonikov oziroma podeljevanja župnij, lokalnih kaplanij, vikariatov, beneficijev in kanonikatov klerikom so pri nas izvajali različni cerkveni in svetni ali laiški patroni oziroma podeljevalci.

I. Cerkevni patroni:

škof (prosta škofova podelitev):

- za škofijske župnije, inkorporirane v škofovsko menzo,
- za kanonikat »ad baculum«;

škofija:

- za škofijske župnije brez posebnega patronatnega naslova;

škofijsko gospostvo:

- za škofijske župnije pod patronatnim naslovom škofijskega gospostva;

kapitelj (stolni ali zborni – kolegiatni):

- za v kapitelj inkorporirane župnije,
- za kapiteljske župnije brez posebnega patronatnega naslova, ki so se izločile iz inkorporiranih matičnih kapiteljskih župnij;

proštija:

⁴ Mizni naslov se je imenovalo pisno zagotovilo za materialno podlago, iz katere se je vzdrževal ordinand, to je tisti, ki je prejel višje kleriške redove.

za v proštijo inkorporirane župnije,
za proštajske župnije brez posebnega patronatnega naslova, ki so se izločile iz inkorporiranih matičnih proštjskih župnij;

(pra)župnija, pozneje nadžupnija:

za nekatere župnije brez posebnega patronatnega naslova,
ki so se izločile iz matične (pra)župnije,
za nekatere kuratne beneficije brez posebnega patronatnega naslova;

samostan starejših redov:

za v samostan inkorporirane župnije;

samostansko gospostvo:

za samostanske župnije pod patronatnim naslovom samostanskega gospostva;

viteški red:

za v viteški red inkorporirane župnije;

viteška komenda:

za župnije viteškega reda pod patronatnim naslovom viteške komende;

uboštveni red:

za v konvent uboštvenega reda inkorporirane župnije.

II. Svetni ali laiški patroni (javni in zasebni):

deželni knez (cesar):

za »cesarske« župnije,
za »cesarske« kanonikate;

deželni stanov, pozneje deželna vlada:

za župnije pod patronatnim naslovom deželnih stanov oziroma vlade;

deželni verski sklad:

za jožefinske župnije, za lokalne kaplanije in za kuratne beneficije brez posebnega patronatnega naslova,
za jožefinske župnije pod naslovom škofijskega gospostva, ki po sekularizaciji od leta 1803 dalje ni več izvajalo patronata,
za župnije pod patronatnim naslovom samostanskega gospostva, ki so bile pred jožefinskimi reformami inkorporirane v takrat ukinjeni samostan;

deželni šolski sklad:

za župnije pod patronatnim naslovom deželnega šolskega sklada;

mestni ali trški svet oziroma občina:

za župnije pod patronatnim naslovom mestnega ali trškega sveta;

različne (plemiške) družine in fidejkomisi:

za župnije, kanonikate in beneficije, ki so jih ustanovili plemeniti ustanovniki;

različna svetna gospostva:

za župnije in za beneficije pod patronatnim naslovom teh gospostev;

različne svetne korporacije ali ustanove (kmetijsko ministrstvo, Kranjska industrijska družba ...):

za župnije pod patronatnim naslovom različnih svetnih korporacij ali ustanov (*Catalogus* 1905, 183–188; *Šematizem* 1934, 208–214).

4.1 Patronati v ljubljanski (nad)škofiji

Gradivo o regulaciji jožefinskih župnij nam prinaša podatke o tem, kako se je državna zakonodaja glede patronatov verskega sklada aplicirala v praksi na ozemlju ljubljanske (nad)škofije ob koncu 18. stoletja. Analiza podatkov pokaže, da so bili patronati verskega sklada in zainteresiranih gospostev okoli leta 1790 še vedno v fazi razvoja. Tudi nekatera gospostva ukinjenih samostanov so se začasno še vodila kot patronati, ki so v naslednjih letih prišli pod upravo kranjskega verskega sklada (AS 19). Posamezne jožefinske lokalne kaplanije so bile v naslednjih letih zaradi neizpolnjevanja jožefinskih kriterijev celo ukinjene, pri nekaterih pa je bil pozneje zamenjan sedež, zato so zapisane v kurzivi. Ljubljanska nadškofija je okoli leta 1790 štela 294 župnij, lokalnih kaplanij, vikariatov, ekspozitur in kuratnih beneficijev. Glede patronov in patronatov je bila slika takšna:

Ljubljanski knezoškof je imel 70 patronatov oziroma 24 % vseh patronatov.⁵ Brixenski knezoškof je imel 4 patronate: Ribno, Bohinjska Bela, Bohinjska Bistrica in Koprivnik v Bohinju. Freisinški knezoškof je imel 5 patronatov oziroma 1,7 % vseh: Stara Loka, Poljane nad Škofjo Loko, Žiri, Nova Oselica in Selca. Ljubljanski stolni kapitelj je imel 19 patronatov oziroma 6,5% vseh.⁶ Prošt ljubljanskega stolnega kapitlja je imel 1 patronat: Radovljica. Novomeški kolegiatni (zborni) kapitelj je imel 11 patronatov oziroma 4 % vseh.⁷ Preostali cerkveni patroni so bili: kamniški župnik (3 patronati): Nevlje, Šmartno v Tuhinju in Zgornji Tuhinj. Starološki župnik (1 patronat): Škofja Loka. Mengeški župnik (1 patronat): Ljubljana Črnuče. Dobrepoljski župnik (2 patronata): Struge in Velike Lašče. Škofjeloško gospostvo (3 patronati): Dovje, Vrh - Sv. Trije kralji in Sorica. Malteški viteški red (1 patronat): Komenda. Nemški viteški red (5 patronatov): Metlika, Semič, Črnomelj, Vinica in Podzemelj. Ljubljanska komenda nemškega viteškega reda (1 patronat): Sv. Helena - Dolsko.

Cesar je imel kot deželni knez sprva kar 50 patronatov oziroma 17,5 % vseh patronatov.⁸ Gospostva in plemiške družine so imele 28 patronatov oziroma 9,5 %

⁵ Kamnik, Kranj, Podbrezje, Ljubno na Gorenjskem, Preddvor, Križe, Duplje, Bled, Srednja vas v Bohinju, Rodine (od leta 1821 dalje Breznica, pozneje pod patronatom radovljiške graščine), Jesenice, Koroška Bela, Kropa, Šmartin pri Kranju, Ovsišje, *Šentjošt nad Kranjem*, Mavčiče, Stara Oselica, Leskovača, Sora, Preska, Brezovica, Ljubljana Ježica, Ljubljana Polje, Lipoglav, Ljubljana Sostro, Šmartno pod Šmarno goro, Trboje, Dol, Čemšenik, Vače, Sveta gora pri Litiji, Kolovrat, Zagorje, Sv. Planina, Šmarje - Sap, Kopanjski, Stična, Šmartno pri Litiji, Štanga, Kresnice, Primskovo na Dolenjskem, Prežganje, Janče, Višnja Gora, Krka, Hinje, Ambrus, Žužemberk, Trebnje, Šentlovrenc pri Trebnjem, Sv. Križ - Gabrovka (pozneje verski sklad, izmenjaje z baroni pl. Gallenstein), Mirna, Sela pri Šumberku, Čatež - Zaplaz, Škocjan pri Novem mestu, Raka, Studenec, Šmarjeta na Dolenjskem, Radeče, Ig, Golo, Vrhnika, Logatec, Hotedršica, Godovič, Rakitna, *Bistra* in Ljubljana Sv. Peter. Jožefinske duhovnije, pisane v ležečem tisku, kasneje niso postale župnije, razen če v oglatem oklepaju to ni posebej navedeno.

⁶ Naklo, Goriče, Ljubljana Šentvid, Dobrova, Vodice, Smednik, Dob, Krašnja, Blagovica, Brdo pri Lukovici, Zlato Polje, Šentožbolt, Šentjerneja, Brusnice, Svibno, Dobovec, Šentjurij - Podkum, Konjšica in Šentjošt nad Polhovim Gradcem.

⁷ Poljane - Stari trg ob Kolpi, Mirna Peč, Šmihel pri Novem mestu, Stopiče, Vavta vas, Prečna, Šentrupert na Dolenjskem, Dole pri Litiji, Šentjanž, Sv. Trojica - Tržišče in Mokronog.

⁸ Gorje, Zali log, Ribnica, Dobropolje - Videm, Bloke, Ljubljana Sv. Jakob, Hotič, Mekinje, Vranja Peč, Stranje, Tunjice, Predoslje, Trstenik, Kokra, Lesce, Mošnje, Dobrava pri Kropi, Kranjska Gora, Bela Peč, Rateče, Trata - Gorenja vas, Lučine, Zavratac, Javorje nad Škofjo Loko, Železniki, Sv. Lenart nad Lušo, Bukovščica, Dražgoše, *Novaki*, Sv. Katarina - Topol, Javor, Ljubljana Rudnik, *Dobrunje*, Češnjice, Ihan, Moravče, Št.

vseh. Graščina Tržič (2 patronata): Tržič in Lom. Grofje Lambergi (1 patronat): Zasip. Grofje pl. Liechtenberg, gospodje v Soteski (1 patronat): Soteska. Turjaški grofje Auerspergi (3 patronati): Škocjan pri Turjaku, Tomišelj in Želimlje. Kočevski knezi Auerspergi so imeli najprej kar 11 patronatov na Kočevskem.⁹ Gvido grof pl. Cobentzel (1 patronat): Loški Potok. Baroni pl. Rastern (1 patronat): Homec. Baroni pl. Billichgratz (1 patronat): Polhov Gradec. Baroni Apfaltrer pl. Apfaltern oziroma gospostvo Grmače (1 patronat): Polšnik. Družina pl. Schifferstein (1 patronat): Mengeš. Gospostvo Gallenberg (1 patronat): Šentgotard. Gospostvo Haasberg (1 patronat): Planina pri Rakeku. Gospostvo Nadlišek (1 patronat): Sv. Vid nad Cerknico. Gospostvo Boštanj (1 patronat): Boštanj. Gospostvo Ponoviče (1): Sava. Ljubljanski mestni svet (2 patronata): Ljubljana Sv. Jakob in Ljubljana Trnovo (izmenjaje z družino Hubenfeld). Nekdanja samostanska gospostva so imela 15 patronatov oziroma 5 % vseh. Gospostvo Stična (1 patronat): Šentvid pri Stični. Državno gospostvo (5 patronatov): Cerklje na Gorenjskem, Velesovo, Šenturška Gora, Olševak (kuratni beneficij) in Kovor. Kameralno gospostvo Velesovo (2 patronata): Šenčur in Zalog pri Cerkljah. Kameralno gospostvo Kostanjevica (4 patronati): Kostanjevica na Krki (zunaj mesta), Sv. Križ - Podbočje, Velika Dolina in Gornji Mokronog (pozneje Trebelno). Kameralno gospostvo Bajnof (2 patronata): Bela Cerkev in Šempeter - Otočec. Cesarska uprava kameralnih gospostev (1 patronat): Čatež ob Savi.

Brez patrona je bilo okoli leta 1790 kar 68 (23,5 % vseh) jožefinskih župnij, lokalnih kaplanij, ekspozitur in kuratnih beneficijev,¹⁰ ki so v naslednjih letih večinoma prišli pod patronat kranjskega verskega sklada ali pa pod škofovo prosto podelitev. Nekaj župnij je verskemu skladu prepustil cesar, pa tudi ljubljanski škof, ki se je tako otresel patronatnih bremen (npr. Sostro) (NŠAL 2, š. 45). Pri Begunjah in Rodinah je patronat, ki ga je ponudila država, kmalu prevzela radovljiška graščina v posesti rodbine Thurn-Valsassina.

4.2 Župnije pod patronatom kranjskega verskega sklada

Omenili smo, da je za časa jožefinskih reform država prek deželnih verskih skladov prišla do patronata nad novoustanovljenimi župnijami, nad lokalni-

Jurij pri Grosupljem, Polica, Žalna, Dolenja vas, Velike Poljane, Fara pri Kostelu, Sv. Gregor, Stari trg pri Ložu, Cerknica, Bučka, Novo mesto Kapitelj, Ljubljana Marijino oznanjenje, Preserje in Borovnica.

⁹ Kočevje, Stara Cerkev, Mozelj, *Unterskrill* (*Škrilj*, pozneje ekspozitura Zdihovo), Kočevska Reka, Koprivnik na Kočevskem, Črmošnjice, Kočevske Poljane, Stari Log, Osilnica, Dolenjske Toplice.

¹⁰ Radomlje, Gozd, Sela, Sv. Ana - *Ljubelj*, Begunje na Gorenjskem (pozneje pod patronatom radovljiške graščine), Leše, Kamna Gorica, Sv. Križ - Planina pod Golico, Besnica, Žabnica, Sv. Tomaž nad Praprotnim, *Godešič* (pozneje Reteče), Zapoge, Sv. Jakob ob Savi, Sv. Trojica pri Moravčah, *Spodnje Koseze pri Lukovici*, Peče, *Liberga*, Grčarice, Sodražica, *Zapotok*, *Trava* (pozneje Draga), *Kleč*, Banja Loka, Gotenica, Kostanjevica na Krki (mesto), *Bušča vas pri Podbočju*, *Frluga pri Podbočju*, *Orehovica pri Šentjerneju*, *Bušinja vas* (pozneje Suhor), *Drašiči pri Metliki*, *Gradnik pri Semiču*, *Dobličje pri Črnomlju*, *Otovec pri Črnomlju*, Preloka, *Nerajec* (pozneje delno Dragatuš), Adlešiči, Nemška Loka, Spodnji Log, Sinji Vrh, Krško, Leskovec, *Gorenja Lepa vas* (pozneje Sv. Duh - Veliki Trn), *Ravni* (pozneje Sv. Duh - Veliki Trn), *Gorica pri Leskovcu*, Cerklje ob Krki, Rob, Sv. Trojica nad Cerknico, *Lož*, *Babna polica*, Unec, *Žerovnica* (pozneje Grahovo), Javorje pri Litiji, Zagradec, Šmihel pri Žužemberku, Ajdovec, *Hrvaški Brod pri Škocjanu*, *Telče pri Škocjanu*, *Mehovo* (pozneje Podgrad), *Dolž pri Stopičah*, *Golobinjek pri Mirni Peči*, *Veliki Cirknik pri Šentrupertu*, *Jelševac pri Trebelnem*, Rovte, Črni vrh nad Polhovim Gradcem, Horjul ali *Vrzedenc*, Bevke, Zaplana in Podlipa.

mi kaplanijami in nad tistimi župnijami, ki so bile nekdanj pod patronatom ukinjenih cistercijanskih opatij Stična in Kostanjevica.¹¹ Po letu 1803 so zaradi sekularizacije pod patronat verskega sklada prišle tudi jožefinske župnije, ki so bile do tedaj pod patronatom briksenskega blejskega gospostva.¹² S tem se je bistveno povečal vpliv države pri cerkvenem kadrovanju in pri poseganju v cerkvene premoženjske zadeve, kot posledica tega pa se je zmanjšal vpliv zasebnih patronov.

V ljubljanski škofiji, ki je od leta 1833 dalje obsegala župnije dežele Kranjske, je bilo v 19. in v prvih desetletjih 20. stoletja pod – patronatom kranjskega verskega sklada brez posebnega naslova 83 župnij in 2 kuratna beneficija.¹³ Pod patronatom kranjskega verskega sklada pod naslovom gospostva Kostanjevica na Krki je bilo 6 župnij ljubljanske¹⁴ in 5 župnij lavantinske škofije. Pod patronatom kranjskega verskega sklada pod naslovom gospostva Stična je bilo 30 župnij ljubljanske¹⁵ in 5 župnij lavantinske škofije. Pod patronatom kranjskega verskega sklada pod naslovom gospostva Bled so bile 4 župnije in 1 kaplanija ljubljanske škofije¹⁶ (*Catalogus* 1905, 187).

Skupaj je bilo pod patronatom kranjskega verskega sklada v ljubljanski škofiji 123 župnij, poleg tega 2 kuratna beneficija in 1 kaplanija, v lavantinski škofiji pa še dodatnih 10 župnij. Zanimivo pa je, da kranjski verski sklad ni prevzel patronatov nekdanjega freisinškega škofjeloškega in kartuzijskega bistriškega gospostva.

¹¹ Po ukinitvi cisterce Kostanjevica so vsa njena posestva pripadla verskemu skladu. Ta je leta 1808 odprodal nekdanje gospostvo Klevevž, leta 1825 pa še Ruperč Vrh. Preostala posestva so sestavljala državno gospostvo Kostanjevica, ki ga je upravljala Šumarija v Kostanjevici (Smole 1982, 222–223).

¹² Blejsko gospostvo je leta 1004 cesar Henrik II. podaril briksenskim škofom. V njihovi lasti je ostalo – s prekinitvijo v letih 1803–1838 – do leta 1858, ko so ga prodali Viktorju Ruardu. Leta 1871 je Kranjska industrijska družba kupila gozdove v političnem okraju Radovljica. Preostalo posest, tako imenovano »grajsko gospostvo Bled«, je leta 1882 kupil Adolf Muhr, za njim pa Družba za grajsko gospostvo Bled, ki je gospostvo leta 1918 prodala Ivanu Kendu. V okviru blejskega gospostva so imeli posest in podložnike še nekatere cerkvene ustanove in fevdalci. Med njimi je bila otoška proštija, prvotno tista tretjina posesti, ki je pripadala briksenskim stolnim kanonikom (Smole 1982, 85–87).

¹³ Adlešiči, Ajdovec, Babno Polje, Banja Loka, Borovec, Brusnice, Bučka, Bukovčica, Cerklje na Gorenjskem, Čatež - Zaplaz, Češnjice, Črni Vrh nad Polhovim Gradcem, Dobrava pri Kropi, Dolenja vas, Dragatuš, Gozd, Golo, Gora nad Idrijo, Goriče, Gotenica, Grahovo, Grčarice, Hotič, Janče, Javor, Javorje pri Poljanah, Knežak, Kopanj, Ljubljana Sv. Jakob, Ljubljana Marijino oznanjenje, Ljubljana Rudnik, Lučine, Mengeš, Nemška Loka, Olševek (kuratni beneficij), Planina pri Semiču, Podgrad, Podlipa, Poljane (Kočevske), Polica, Polom, Postojna, Predoslje, Preloka, Preska, Radovica, Rateče, Reteče, Sela pri Šumberku, Spodnji Log, Stara Cerkev, Stranje, Studeno, Suhor, Sv. Duh, Sv. Gora pri Litiji, Sv. Gregor, Sv. Helena - Dolsko, Sv. Jakob ob Savi, Sv. Katarina - Topol, Sv. Lenart nad Lušo, Sv. Planina, Šenčur, Šenčur (kuratni beneficij), Šentjurij - Podkum, Šentožbolt, Šenturška Gora, Šmihel pri Žužemberku, Štanga, Št. Jurij pri Grosupljem, Trata - Gorenja vas, Trstenik, Tunjice, Unec, Velesovo, Vojsko, Vranja Peč, Vrh - Sv. Trije kralji, Zagradec, Zaplana, Zapoge, Zavratac, Zlato Polje in Žalna.

¹⁴ Čatež ob Savi, Velika Dolina, Kovor, Kostanjevica na Krki, Sv. Križ - Podbočje in Trebelno, v lavantinski škofiji pa župnije: Dobova, Pišece, Sevnica, Sromlje in Videm - Krško.

¹⁵ Ambrus, Bela Cerkev, Čemšenik, Dobrníč, Dol, Hinje, Kolovrat, Kresnice, Krka, Mirna, Prežganje, Primskovo, Raka, Sostro, Studenec, Sv. Križ - Gabrovka, Šentgotard, Šentlambert, Šentlovrenc, Šentvid pri Stični, Škočjan pri Novem mestu, Šmarje - Sap, Šmarjeta, Šmartno pri Litiji, Št. Peter - Otočec, Trebnje, Vače, Višnja Gora, Zagorje in Žužemberk.

¹⁶ Bohinjska Bela, Bohinjska Bistrica, Koprivnik in Koroška Bela ter kaplanija na blejskem otoku.

4.3 Drugi patronati v ljubljanski škofiji od 19. stoletja do druge svetovne vojne

V ljubljanski škofiji so bili številni patronati cerkveni in kot takšni v prosti podelitvi ljubljanskih škofov (45 župnijskih in 2 kanoniška), škofije (2) in gornjegrajskega gospostva (1). Stolni kapitelj je imel patronat nad 6 inkorporiranimi župnijami in še nad 8 drugimi, stolni prošt pa nad dodatnimi 3. Novomeški kolegialni kapitelj je imel 11 patronatov, strassburški 1, stiška opatija 1, malteški viteški red 1 in nemški viteški red 5. Omenili smo, da so do jožefinskih reform imele številne patronate cistercijski opatiji Stična in Kostanjevica in kartuzija Bistra. Med imetniki patronatnih pravic je bilo tudi 8 župnikov nekdanjih pražupnij.

Druga pomembna skupina patronov so bili svetni fevdalci. Med njimi so v vlogi deželnih knezov izstopali Habsburžani (25 župnijskih in 6 kanoniških patronatov) in kočevski knezi Auerspergi (8 župnijskih patronatov). Drugi svetni fevdalci so imeli iz naslovov svojih družin 35 župnijskih, 6 kanoniških in 6 beneficianskih patronatov. Grofje pl. Blagaji so imeli patronat nad beneficijem sv. Jožefa v Krškem, pl. Buset Feistenberg nad beneficijem Werdenekher v Radečah, baroni pl. Codelli Fahnenfeld nad Kodelijevim kanonikatom, grofje pl. Gallenberg nad Kürchpergovim kanonikatom, grofje pl. Lamberg nad Lambergovim kanonikatom, baroni Gall pl. Gallenstein nad župnijo Sv. Križ - Gabrovka, grofje pl. Lanthieri nad beneficijem v Vipavi, knezi Porcia nad župnijama Prem in Senožeče, baroni pl. Rasp in Taufferrer nad Raspovim beneficijem v Kamniku, baroni pl. Rastern nad župnijo Homec, baroni pl. Rauber nad beneficijem sv. Barbare v stolnici, Schifferer pl. Schifferstein nad Schiffersteinovim kanonikatom, pl. Stenberg pa nad beneficijem božjega groba v Štepanji vasi.

1 beneficij in kar 35 župnij pa je bilo pod patronatom različnih gospostev, vezanih na posamezne gradove oziroma dvorce: Soteska, Turjak, Škofja Loka, Bistra, Kolovec, Haasberg (Planina), Mekinje, Nadlišek, Mokronog, Tržič, Radovljica, Ribnica, Boštanj, Kamen (Begunje), Grmače, Slatna (Šmartno pri Litiji), Loško (Cerknica), Tuštanj (beneficij v Vrhpolju pri Moravčah) in Novi dvor (Radeče). Med imetniki patronatnih pravic najdemo celo kmetijsko ministrstvo, deželne stanove, Kranjsko industrijsko družbo ter ljubljanski in višnjegorski magistrat (*Catalogus* 1905, 183–188).

Do jožefinskih reform je bila struktura župnijskih patronatov na nekdanjem ozemlju ljubljanske škofije, ki je obsegala tudi 4 dekanije današnje kopske škofije, naslednja: ljubljanska, freisinška in briksenska škofija so jih imele 29,55 %, svetna fevdalna gosposka in cesar 27,10 %, redovi 22,66 %, kapitlji 14,28 %, župnije 3,94 % in drugi patroni 2,46 %. Struktura župnijskih patronatov je bila po jožefinskih reformah bistveno spremenjena. Kranjski verski sklad jih je imel kar 43,75 %, svetna fevdalna gosposka in cesar 23,61 %, ljubljanska škofija 15,62 %, kapitlji 10 %, župnije 2,77 %, redovi 2,43 % in drugi patroni 1,73 %. Preračunavanje in interpretacija podatkov jasno pokažeta, da se je vpliv države na cerkveno življenje po jožefinskih reformah povečal prav zaradi patronatov kranjskega verskega sklada nad novoustanovljenimi župnijami in nad lokalnimi kaplanijami, hkrati pa se je zaradi

tega občutno zmanjšal vpliv škofije oziroma škofa, medtem ko je vpliv preostalih redov postal skoraj neznamen. Zanimivo je, da je delež župnijskih patronatov svetne fevdalne gosposke upadel le za 3,5 %. To z drugimi besedami pomeni, da so imeli do razpada monarhije cesar in imetniki gospostev kot patroni vpliv na imenovanje župnikov v četrtini župnij ljubljanske škofije in skoraj vseh kanonikov stolnega kapitlja.

5. Delež župnij pod patronatom kranjskega, štajerskega in prekmurskega verskega sklada

Med svetnimi patronati so bili v lavantinski škofiji po jožefinskih reformah najbolj številni patronati štajerskega verskega sklada (64) in deželne vlade (9). Pridruževali so se jim patronati štajerskega šolskega sklada (2), koroškega verskega sklada (2), kranjskega verskega sklada (5) in gospostva Kostanjevica (5).

Mariborska škofija je šele leta 1964 dobila župnije, ki so ji po prvi svetovni vojni pripadle na Koroškem in v Prekmurju v apostolsko administracijo – upravo. Med svetnimi patronati je imela koroška deželna vlada 2 patronata, štajerski verski sklad 2, koroški verski sklad 2. Tudi verski sklad za Prekmurje je imel 2 patronata (*Šematizem* 1934, 16, 208–214).

Obdelani podatki iz šematizmov za ozemlje nekdanje lavantinsko-mariborske škofije (obseg do leta 2006) dajo jasne rezultate. Pred jožefinskimi reformami so imele škofije 40,34 % patronatov, nadžupnije 19,32 %, redovi 14,77 %, gospostva 10,23 %, kapitlji 7,38 % in deželna vlada 6,25 % patronatov. Po jožefinskih reformah so imeli verski skladi 32,94 % patronatov, škofije 27,84 %, nadžupnije 13,33 %, kapitlji 5 %, redovi 8,23 %, gospostva 5,88 % in deželna vlada 4,31 % patronatov.

Primerjava deleža imetnikov župnijskih patronatnih pravic na nekdanjem ozemlju ljubljanske in lavantinsko-mariborske škofije lepo pokaže nekaj očitnih razlik. V predjožefinski dobi je bilo na ozemlju v letih 1787 in 1859 razširjene lavantinske škofije 10 % več patronatnih pravic v rokah škofij kakor v ljubljanski. Preseneča tudi skorajda 20 % delež patronatnih pravic v lasti nadžupnij (nekdanjih pražupnij). Bistveno manj patronatov je bilo v rokah redov in predvsem gospostev. Po jožefinskih reformah je bil v lavantinski škofiji delež patronatov deželnih verskih skladov tretjinski, a še vedno 10 % manjši kakor v ljubljanski škofiji. Delež redov in gospostev se je prepolovil in ni imel vidnejše teže. Ker so v predjožefinski dobi patronati gosposčin na ozemlju razširjene jožefinske lavantinske škofije pomenili 10 %, v pojožefinski dobi pa le 5,88 % vseh patronatov, sklepamo, da je imelo plemstvo na Štajerskem na podlagi patronatov bistveno manjši vpliv na kadrovanje duhovščine kakor na Kranjskem. Večji vpliv je izvajalo plemstvo v Prekmurju.

6. Odkup in ukinitvev patronatov pred in med drugo svetovno vojno

Patronatne obveznosti so v preteklosti težile tudi vsakokratnega ljubljanskega škofa, saj je bil patron kar 32 župnijam. Kot pravna naslednica gospostva gornjegrajske benediktinske opatije je morala ljubljanska škofija prevzeti skrb za 27 v nekdanji samostan vtelesenih (inkorporiranih) župnij, katerim je postal ljubljanski škof patron z vsemi obveznostmi (NŠAL 22). Preostalim 5 župnijam je bil ljubljanski škof patron iz drugega naslova. Tako je bil na primer leta 1927 ljubljanskemu škofu kot patronu samo pri eni župniji (Sv. Pavel pri Preboldu) predpisan prispevek pri gradbenih stroških v znesku 94.000 din. Ljubljanska škofija se je zato zelo bala morebitnih posledic starojugoslovanske agrarne reforme, ki je imela namen razlastiti cerkvena posestva. Vsa bremena gradenj in obnov cerkva in drugih cerkvenih poslopij bi potem padla na župljane (Kušej 1935, 253).

Leta 1934 je stopil v veljavo zakon o razrešitvi rodbinskih fidejkomisov,¹⁷ ki je od upravičencev zahteval, naj prijavijo svojo patronatno pravico na podlagi fidejkomisne listine. Ker je bilo na primer lastništvo Codellijeve graščine fidejkomis, je bilo treba zavarovati pravice Codellijevega kanonikata ljubljanskega stolnega kapitlja, izhajajoče iz ustanovnega pisma Codellijevega fidejkomisa na Kodeljevem (Ambrožič 2008, 66).

V neratificiranem konkordatu med Svetim sedežem in Kraljevino Jugoslavijo, podpisanem dne 25. julija 1935, je bilo v 18. členu določeno, da bo katoliška Cerkev v Jugoslaviji prejemala letno državno subvencijo, ki jo bo pod državnim nadzorstvom sama upravljala. Upravičena je bila tudi do prejema izredne pomoči. Po 20. členu so se morale dobrine verskega sklada uporabljati izključno v cerkvene namene, upravljali pa so jih smeli samo škofje. Za določitev načina prenosa upravljanja premoženja verskega sklada z države na Cerkev je 36. člen predvidel ustanovitev paritetne mešane komisije. 21. člen je določal, da morajo biti ukinjeni vsi javni in tudi zasebni patronati. Ta določba naj bi stopila v veljavo takoj, ko bi se doseglo soglasje med ordinariji in pristojnim ministrstvom. Avtonomne uprave in zasebne osebe v vlogi patrona naj bi se z avtorizacijo kompetentnih civilnih in cerkvenih oblasti osvobodile svojih obveznosti enkrat za vselej, ko bi se hkrati odpovedale patronatnim pravicam. Mešana komisija naj bi določila tudi kompenzacijo, ki naj bi jo patroni plačali cerkvenim pravnim osebam za vzdrževanje iz naslova nekdanjih patronatov. 22. člen je cerkvenim ustanovam zagotavljal odškodnino za tiste sklade, ki bi bili izgubljeni zaradi agrarne reforme. V prilogi h konkordatu je bila tudi izjava jugoslovanske vlade, da se zakon o agrarni reformi ne bo apliciral na dobrine ljubljanske škofovske menze¹⁸ v manj ugodni obliki kakor pri preostalih škofovskih menz (*Enchiridion* 2003, 902, 904–906, 920).

¹⁷ Fidejkomis je bil dedna nedeljiva posest, ki se je dedovala po načelu prvorojenstva. Uživalec fidejkomisa je le upravljal posest in dohodke, ki jih je ta prinašala, ni pa je smel prodati ali razdeliti (Preinfalk 2011, 144).

¹⁸ Škofovska (škofijska) menza (*mensa episcopalis*) je bila samo tisti del škofijskega premoženja, s katerim so krili osebne škofove potrebe. S škofijami povezani državni fevdi in tista posestva, ki so jih dobivali škofijski vazali v fevd, so se imenovali *bona episcopalia*.

Dne 1. maja 1939 je pravosodni minister izdal uredbo o prenosu fondov katoliške Cerkve v njeno last in upravo. Ljubljanska škofija je tako dobila v last in posest gozdove, ki jih je leta 1895 kranjski verski sklad za 1.400.000 goldinarjev kupil od Kranjske industrijske družbe.

Na podlagi agrarne reforme za veleposestva so bila v letih 1937–1939 odkupljena patronatna bremena knezov Auerspergov na Kočevskem (NŠAL 10). Patronatnih pravic in bremen nad župnijo Polšnik se je leta 1940 z odkupom želel rešiti tudi zadnji lastnik gospostva Grmače, Richard Apfaltrern, a mu to nazadnje zaradi nemške okupacije ni uspelo. V navedenem primeru je bila v igri odpoved kronološko najdaljšemu patronatu na Kranjskem, če ne celo v Sloveniji, ki ga je družina Apfaltrer nepretrgoma izvajala v letih 1286–1941 (Ambrožič 2011, 528).

Neposredno pred vojno je leta 1940 pod škofom Rožmanom potekala ljubljanska škofijska sinoda. Njen sad je bil tudi *Zakonik ljubljanske škofije*, ki je v štirih členih opredeljeval patronove pravice in dolžnosti. Zanimivo je, da v njih ni najti določb o prezentaciji župnikov, ampak le o sodelovanju patronov pri upravi cerkvenega premoženja. Po določilu 431. člena je moral imeti patron v župnijski cerkvi zagotovljen brezplačni sedež. 604. člen je določal: »Patronu, ki biva v škofiji, mora župnik pravočasno naznaniti, kdaj bodo seje cerkvenega predstojništva, tako da se jih more udeležiti.« 605. člen se je glasil: »Nadarbinsko imovino upravlja nadarbinar sam. Cerkvena ključarja župnijske cerkve in patron imajo pravico opozoriti nadarbinarja, če vsled njegove brezbriznosti in malomarnosti trpi nadarbinska imovina škodo. Če župnik opozorila ključarjev ali patrona ne sprejme, naj ključarja ali patron stvar sporočita škofijskemu ordinariatu.« 607. člen je za izpraznjeni župnijski sedež zaradi župnikove smrti določal, da se uprava cerkvenega in nadarbinskega premoženja vpriči ključarjev in patrona izroči začasnemu župnijskemu upravitelju. 608. člen je opredeljeval izročitev omenjenega premoženja novemu župniku, pri kateri je moral biti poleg dekana ali arhidiakona in ključarjev navzoč tudi patron. Podpisati je moral tudi prevzemno-predajni zapisnik (*Zakonik* 1940, 148; 199; 200).

Številna gospostva so patronatne pravice ohranila prav do druge svetovne vojne, med vojno in po njej pa jih zaradi razmer niso več mogle izvrševati. To je patronom aprila 1941 onemogočila nemška okupacijska oblast na Koroškem, na Gorenjskem, na Štajerskem ter v Zasavju in v Posavju. Na ozemlju pod italijansko okupacijo so se patronatne pravice prezentacije župnikov pri konkurznih razpisih za izpraznjene župnije izvrševale do leta 1943. Od navedenega leta dalje v *Ljubljanskem škofijskem listu* ne zasledimo nobenega konkurznega razpisa več, ki bi omenjal patrone. Temu so botrovale vojne razmere, saj so zlasti na Dolenjskem številne gradove in dvorce požgali partizani in tako lastnikom povzročili veliko materialno škodo, nekatere pa so tudi usmrtili. Po končani vojni se patronati niso obnovili, v imenovanje župnikov pa so se v prvih povojnih letih vtikali novi »patroni« – komunistični oblastniki, ki so za nastavitve župnikov zahtevali svoj pristanek.

Premoženjske cerkvene zadeve med drugo svetovno vojno in po njej zahtevajo dodatno obravnavo. Naj omenimo le, da je nemški okupator dne 14. maja 1942

vse imetje ljubljanske škofije, vključno z verskim skladom, zaplenil. Leta 1945 je bila v zemljiško knjigo kot lastnik kranjskega verskega sklada vnesena ljubljanska škofija, a ob koncu leta je bil sklad že pod začasno upravo Ministrstva za gozdarstvo. Dne 17. septembra 1947 je bila izvedena njegova nacionalizacija (Kolar 1997, 19).

Kratice in krajšave

Bd. – Band

CIC – Corpus Iuris Canonici

fasc. – fascikel

kan. – kanon

kann. – kanoni

š. – škatla

Reference

Arhivski viri

AS 19 – Arhiv republike Slovenije, Fond Kranjski verski sklad 1782–1947.

NŠAL 2 – Nadškofijski arhiv Ljubljana, Fond Škofijska pisarna 1742–1788, š. 45, Regulacija župnij 1782–1785, *Consignatio Parochiarum eorumque filialium Dioc. Labac.*

NŠAL 10 – Nadškofijski arhiv Ljubljana, Fond Župnije, š. 119a, Kočevska Reka 1754–1901. Spisi 1937–1941.

NŠAL 22 – Nadškofijski arhiv Ljubljana, Fond Gornji Grad – patronat 1553–1915.

Literatura

Ambrožič, Matjaž. 2008. Ustanovitve zasebnih kanonikatov ljubljanskega stolnega kapitlja. V: Metod Benedik, ur. *Stolnica sv. Nikolaja v Ljubljani 1707*, 48–84. Ljubljana: Stolna župnija sv. Nikolaja, Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti, Društvo Mohorjeva družba.

— — —. 2011. Patronatne pravice in obveznosti gospostva Grmače. *Kronika* 59:525–546.

Catalogus cleri tum saecularis tum regularis nec non parochiarum & beneficiorum dioecesis Labacensis ineunte anno 1905. 1905. Labaci [Ljubljana]: Škofijski ordinariat.

Corpus Iuris Canonici. 1917. Romae [Rim]: Typis Polyglottis Vaticanis.

Enchiridion dei Concordati. Due secoli di storia dei rapporti Chiesa-stato. 2003. Ur. Erminio Lora. Bologna: Edizioni Dehoniane.

Gesetz vom 25. Mai 1868, wodurch die interconfessionellen Verhältnisse der Staatsbürger in den darin angegebenen Beziehungen geregelt

werden. 1868. *Reichs-Gesetz-Blatt für das Kaiserthum Österreich* (Dunaj), št. 49, 99–103.

Gesetz vom 7. Mai 1874, wodurch Bestimmungen zur Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche erlassen werden. 1874. *Reichsgesetzblatt für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder* (Dunaj), št. 50, 101–110.

Gesetz vom 7. Mai 1874, mit welchem behufs Bedeckung der Bedürfnisse des katholischen Cultus die Beiträge zum Religionsfonde geregelt werden. 1874. V: *Reichsgesetzblatt für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder* (Dunaj), št. 51, 111–116.

Kolar, Bogdan. 1997. Pospesevanje vere in dobrega bližnjega. *Družina*, 19. oktober, 19–20.

Kušej, Rado. 1922. Posledice državnega prevrata na polju patronatnega prava. V: *Zbornik znansvenih razprav juridične fakultete v Ljubljani.* Zv. 2, 140–160. Ljubljana: Samozaložba.

- . 1927. *Cerkveno pravo katoliške cerkve s posebnim ozirom na razmere v kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev*. Ljubljana: Založba juridične fakultete.
- . 1928. Verski zaklad in patronatna bremena. *Ljubljanski škofijski list*, št. 7/8 (10. oktober), 73–92.
- . 1935. Ustavne meje agrarne reforme. *Slovenski pravnik* 42, št. 11/12:253
- Preinfalk, Miha**. 2011. Grofje Engelshausi – pozabljeni izžanski graščaki. V: Martin Hostnik in Maja Zupančič, ur. *Župnija sv. Martina na Igu. Ob 300-letnici župnijske cerkve, 136–152*. Ig: Salve.
- Riegger, Paul Josef**. 1770. *Corpus juris ecclesiastici Austriaci*. Viennae [Dunaj]: s. n.
- Smole, Majda**. 1982. *Graščine na nekdanjem Kranjskem*. Ljubljana: DZS.
- Šematizem neposredno sveti Stolici podrejene lavantinske škofije za leto 1934**. 1934. Mari-bor: Škofijska pisarna.
- Vodnik po fondih in zbirkah Arhiva Republike Slovenije**. 1999. Zv. 1. Ur. Vladimir Kološa. Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije.
- Wahrmund, Ludwig**. 1896. *Das Kirchenpatronatrecht und seine Entwicklung in Oesterreich*. Zv. 2. Dunaj: s. n.
- Zakonik ljubljanske škofije**. 1940. Ljubljana: Škofijski ordinariat.

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 72 (2012) 1, 89—100

UDK: 929Bošković R.

Besedilo prejeto: 12/2011; sprejeto: 02/2012

Stanislav Južnič

Ljubljanačani gostijo Boškovića

Ob 300. obletnici rojstva slovitega jezuitskega znanstvenika

Povzetek: Sloviti jezuitski učenjak Bošković se je med svojimi popotovanji velikokrat ustavil v Ljubljani; ob teh priložnostih je prespal v hiši profesorjev ljubljanskih jezuitov pri sv. Jakobu. Bošković ni bil le izboren mislec, temveč je zelo uspešno gojil tudi družabno žilico, saj se je rad gibal v visokih krogih tedanjih evropskih mest. Njegovi obiski nikakor niso bili zgolj vljudnostne narave ali celo brez pravega haska, temveč so odločilno prispevali k uveljavljanju njegovih idej. Praviloma si je prav med svojimi gostitelji nabral najbolj vnetih oboževalcev; po drugi strani pa se njegov nauk ni prijel v krajih, kamor ni stopila njegova noga, denimo na Pirenejskem polotoku, ki je bil v času Boškovićeve slave kar najbolj negostoljuben do jezuitov. Boškovićevo osebno stiki z ljubljanskimi jezuiti in z ljubljansko-goriškimi grofi Kobencli so prispevali k hitremu razmahu novih znanstvenih smeri na Kranjskem. Tako se je v Ljubljani in drugod na območju sedanje Slovenije že zelo zgodaj začelo predavati po načelih Boškovićeve filozofije in fizike, ki jo najboljše ponazarja uporaba njegovih misli v tedanjih učbenikih nadaljevalnih šol. Kljub nasprotjem med redovniki so knjige Boškovića in njegovega kroga s pridom uporabljali tudi ljubljanski in novomeški frančiškani; novomeški tudi pri pouku za zunanje gojence. Ob 300. obletnici Boškovićevega rojstva predstavljamo dolgoročne vplive njegovega opisa snovi, ki so zaznamovali Gabrijela Gruberja, ljubljanskega rektorja Antona Ambschlla, njunega študenta Jurija Vega, Vegovega starejšega sošolca Franca Ksaverja Karpeta in številne poznejše slovenske znanstvenike.

Ključne besede: Ruđer Bošković, zgodovina znanosti, Ljubljana, Gabrijel Gruber, Anton Ambschell, Franc Ksaver Karpe, Jurij Vega

Abstract: **Ljubljana Regales Bošković: 300th Anniversary of Birth of the Famous Jesuit Scientist**

The famous Jesuit scientist Bošković visited Ljubljana several times during his European travels. He also slept in the house Ljubljana Jesuits professors by Saint Jacob's. Bošković was not just scientist, but he also cultivated a first rate diplomatic abilities in European high society saloons. His visits were not just social gatherings because they fundamentally contributed to the popularity of his ideas. As a rule, his hosts became his most devoted supporters. His ideas did not prosper in the areas where he never put his foot, for example in Pyrenean peninsula which was at draggers drawn with the Jesuits in the times of

Bošković's early fame. Bošković's personal contacts with the Jesuits of Ljubljana and Ljubljana-Gorizian family of Kobencls (Cobenzl) contributed to early acceptance of his new philosophy and physics in Carniola (now Central Slovenia) in a similar way as it happened in other European towns during his journeys. After Bošković's visits his followers in Ljubljana and in other schools in now Slovenian lands quickly began to lecture on his philosophy and physics while using his ideas in the local secondary school textbooks. In spite of their occasional quarrels with the Jesuits, the Franciscans of Ljubljana and Novo mesto widely used the works of Bošković and his followers from Habsburg Monarchy, in Novo mesto also in the secondary school for lay students. On the 300th anniversary of Bošković's birth the wide range of influences of his description of matter was described. His teachings influenced several generations of Slovene scientists including Gabrijel Gruber, Ljubljana rector of Hungarian heritage Anton Ambschell, their student Jurij (Georg) Vega, Vega's older classmate Franc Ksaver Karpe, and many other later Slovenian scientists.

Key words: Ruđer Bošković, History of Science, Kobenzl (Cobenzl), Gabrijel Gruber, Anton Ambschell, Franc Ksaver Karpe, Jurij (Georg) Vega

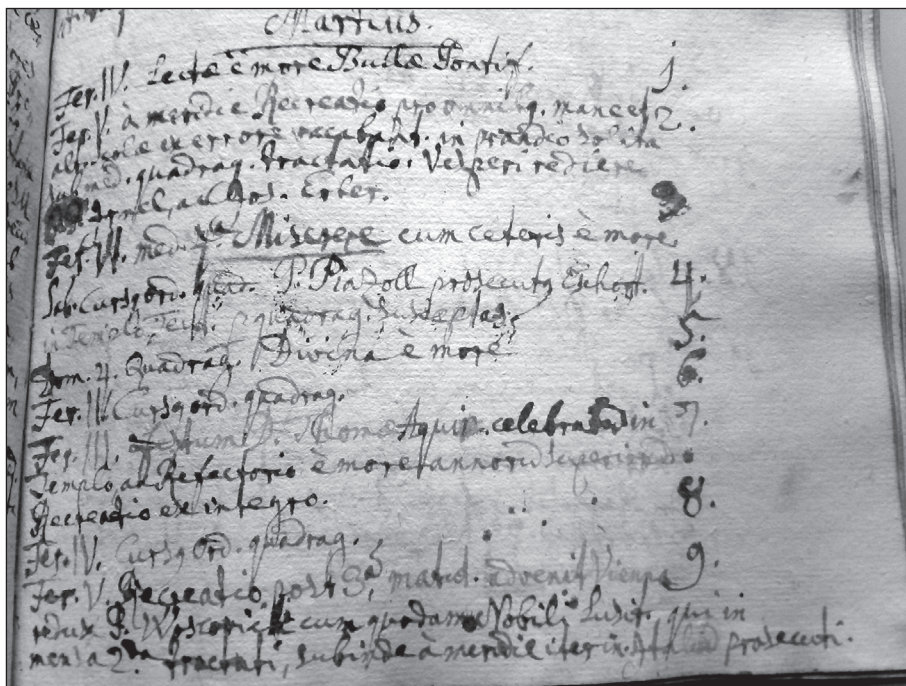
1. Uvod

Prazen prostor – vakuum – se je v vihri tisočletij izkazal za domala največjo zagato, ki je pestila in še muči izobražence. Številnim antičnim ali celo srednjeveškim mislecem se je vakuum zdel vsaj čuden, če že ne strašljiv. Zato so ga na vse pretege zanikovali, dokler ni sredi 17. stoletja postal temelj nove znanosti v poskusih magdeburškega župana Otta Guericka, ki mu je pomagal prvi ljubljanski knez Turjaški, Janez Vajkard Auersperg. Še posebno jezuitski krogi okoli rimskega profesorja Athanasiusa Kircherja so se dognanjem novih vakuumskih tehnik sprva uspešno upirali z raznoterimi domiselnimi zvijačami, vendar so bile prav vse dokaj kratke sape. Sodobne vakuumске tehnike so kmalu postale temelj industrijske revolucije, saj je prav na njih temeljilo delovanje parnega stroja. Neovrgljiva resničnost je sprejela dotlej zagatno gibanje v vakuumu kot najtrši oreh zahajajoče Aristotelove filozofije in fizike, ki je prevladovala v Evropi ali v arabskih deželah domala natančno dve tisočletji. Kljub prepričljivim poskusom Torricellija, Guericka, Boyla ali Pascala se iz zamotanih čeri gibanj v praznem prostoru nista znala rešiti niti misleca takšne ravni, kakor sta bila Descartes ali Leibniz. Naravnost v posmeh usode pa izzvenijo sodobna dognanja, ki vendarle kažejo, da popolnega vakuuma ne znamo ustvariti v laboratorijih, celo v mogočno prazno vesolje tu pa tam vedno zaide kak blodeči atom ali njegov delec, ki vedno znova pokvari praznino. Kakorkoli že, obstoj praznega prostora bo delal preglavice tudi našim potomcem.

Bošković je bil prvi, ki se mu je posrečila dolgo pričakovana pojasnitev takrat že celo stoletje starih pionirskih vakuumskih poskusov ob upoštevanju Aristotelovih sholastičnih ved, brez katerih bi Boškovićev poseg povzročil preveliko zarezno v ra-

zvoju tedanjega katoliškega nadaljevalnega šolstva. Bošković je znal nekoliko zastarele nauke svojih učiteljev zlepi z Newtonovimi dognanji in predvsem z mislimi Newtonovega sovražnika Leibniza, češ da narava nikoli ne dela skokov. Bošković si je vakuum zamislil kot domovanje množice nedeljivih točkastih središč sil brez razsežnosti, prednic sodobnih atomov ali celo osnovnih delcev. Domiselna Boškovičeva znanost je po najmanj treh njegovih obiskih v Ljubljani postala temelj ljubljanskih predavanj matematičnih ved, prav tako pa srž pouka v vsej srednji Evropi najmanj tri generacije, ki so vključevale Boškovičevega dunajskega prijatelja Karla Scherfferja, Scherfferjevega učenca Gabrijela Gruberja, Gruberjevega študenta Jurija Vega, Vegove dijake na dunajski topniški šoli, Vegovega starejšega ljubljanskega sošolca Franca Ksaverja Karpeta in Karpetove Kantu nasprotno študente po vsej habsburški monarhiji.

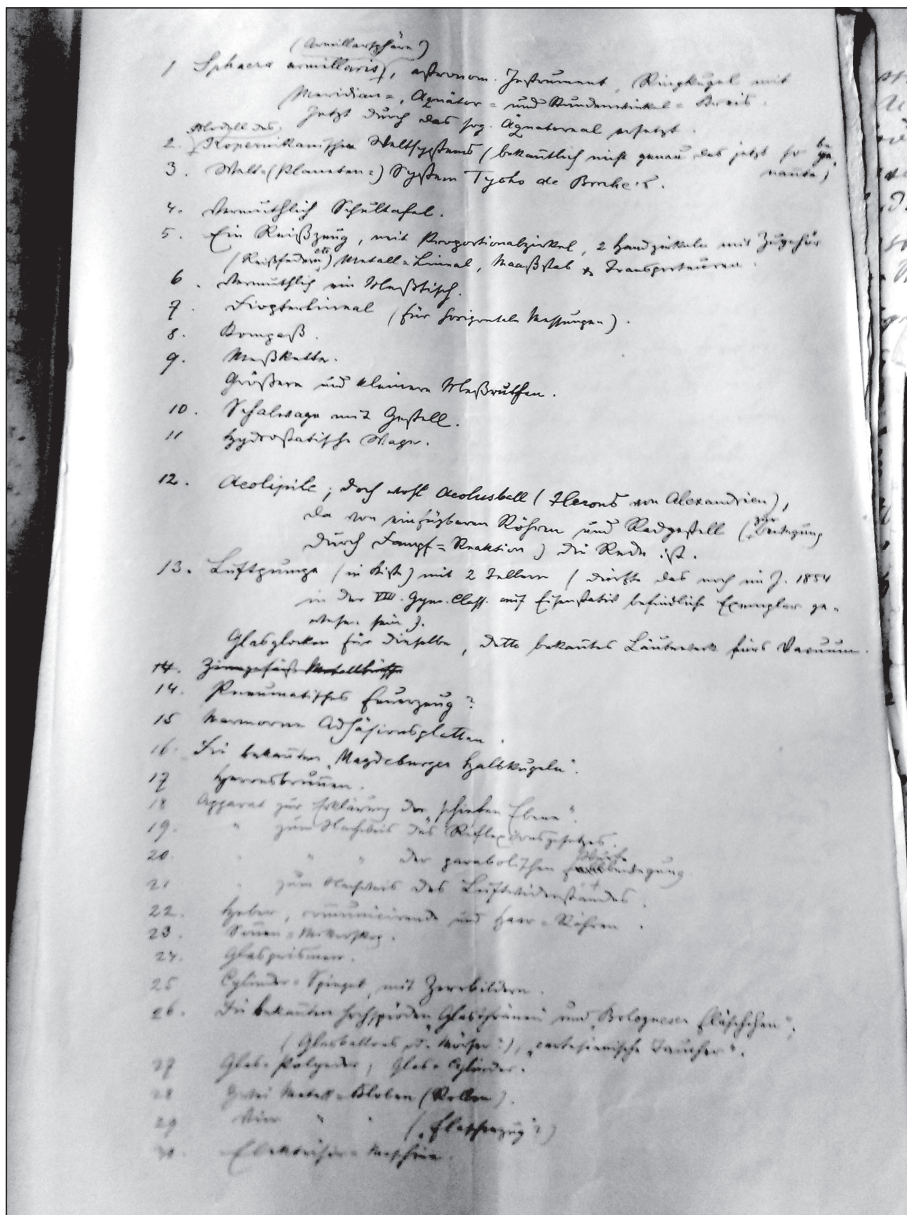
2. Bošković v Ljubljani



Slika 1. Bernard Ferdinand Erberg, uradni jezuitski dnevniški zapis ob Boškovičevi prenočitvi pri ljubljanskih jezuitih pri sv. Jakobu dne 9. marca 1758 (Erberg 1758, 1742r).

Bošković se je prvič ustavil v Ljubljani v začetku aprila 1757, namenjen proti Dunaju. Na poti na Dunaj seveda ni pustil trebuha zunaj, temveč je tam s Scherfferjevo pomočjo poskrbel za natis svojega temeljnega dela, *Theoria Philosophiae*

Naturalis, ki je ugledalo luč sveta ob letu osorej. Ob povratku z Dunaja v Benetke je dne 9. 3. 1758 prijazno sprejet prespal pri ljubljanskih jezuitih, ki so njega dni imeli šolski internat, visoko šolo in hišo profesorjev med cerkvijo sv. Jakoba in današnjo Gruberjevo palačo; danes vmesne Dolenjske ceste pa tedaj še ni bilo. Boškovića so pri sv. Jakobu v Ljubljani bogato gostili predvsem rektor *Jožef Carl* (1706–1776), vodja semenišča Ernest baron Apfaltrer (1701–1767) z gradu Grmače v kraju Zavrstnik pri Šmartnem pri Litiji, ki je naslednje leto podedoval Carlovo rektorsko palico, in Bernard Ferdinand baron Erberg (Ljubljana, 1718 – Krems, 1773) z Dola pri Ljubljani. Tisti čas je bil Erberg ljubljanski profesor filozofije s fiziko in matematike, obenem zadolžen za zapisovanje pomembnejših dogodkov na jezuitskih šolah kot zgodovinar doma. Erberg je bil glavni ljubljanski zaupnik dunajskega ministra van Swietena za uvedbo sodobnega k poskusom naravnanege pouka na ljubljanskih višjih šolah; njegov pokojni bratranec, nekdanji ljubljanski rektor Anton Erberg (1695–1746), pa je s svojimi učbeniki zaoral ledino novodobnega pouka na habsburških višjih šolah še pred uveljavitvijo Boškovićeve filozofije. Malo po Boškovićevem ljubljanskem obisku je Erberg odšel na sloviti dunajski *Theresianum*, vendar se je v Ljubljano še vrnil in je bil med pomembnimi profesorji tudi v času študija Jurija Vega, katerega je poznal še iz domačih krajev; Vegova gorska domača vas Zagorica namreč leži le streljaj proč od Erbergovega gradu v Dolu ob Savi. Dunajski geodet Jožef Kauffmann (1725–1791) je nadomestil Erberga po njegovem odhodu na *Theresianum* prav zato, ker so Boškovićeви obiski stopnjevali zanimanje Ljubljančanov za Boškovićeve meritve poldnevnikarja v tedanji papeški državi med Rimom in Riminijem. Prav Erberg je verjetno zapisal v šolski dnevnik zaznamek o Boškovićevem obisku v Ljubljani, čeprav je pri tem prvo črko Boškovićevega priimka obelodanil zelo nenavadno: »*Woscovich*, ki je že slaven zavoljo svojih meritev poldnevnikarja v Papeški državi.« ([Erberg] 1758, 1742r) Ljubljanski zapisovalec ni posebej izpostavil Boškovićeve v tistem trenutku še preveč nove filozofije, ker se mu je to morda zdelo za malo zavoljo tedanjih sporov okoli Boškovićeve optike v Rimu kmalu po razvpitem rimskem predavanju Boškovićevega učenca in namestnika Karla Benvenutija leta 1754. Nenavaden, a ne povsem napačen zapis Boškovićevega priimka morda nakazuje, da Erberg tisti čas sam še ni prebral nobenega Boškovićevega dela, saj je bil ob objavah Boškovićevega priimka seveda zapisan z začetnico, ki je v navadi danes. Erberg je vsekakor zelo spoštoval Boškovićevo znanje, saj še ni preteklo veliko vode, odkar je dne 17. 9. 1755 za novi ljubljanski fizikalno-matematični kabinet nabavil Boškovićevi podobno geodetsko merilno palico, zemljemerske vezi in številne podobne naprave za pouk v Boškovićevem duhu. Ob obisku in bogati pogostitvi v Ljubljani je Bošković prav dobre volje podaril Erbergu svojo in Mairovo (1697–1767) knjigo o njunih družnih meritvah rimskega poldnevnikarja (Bošković, Maire 1755). Še isto leto je Erberg vanjo ponosno zapisal svoj lastniški zaznamek: *Insertur Catalogo Bibliotheca Philosophica Coll. Labaci S. J. 1758. A S. Bernardino Erber (sic!)*. Upravičeno sklepamo, da je Boškovićeve dar urno postal temelj k uporabnim vedam vedno bolj usmerjenega pouka v Ljubljani.



Slika 2. Bernard Ferdinand Erber, popis naprav iz leta 1755 pri Ljubljanskih jezuitih, ki so se s temi sodobnimi nakupi končno uklonili dolgoletnim pritiskom cesarice Marije Terezije (Erberg 1755).

Avgusta 1768 sta na Ortneku vzgojeni Ljubljančan Karpe in Kamničan Franc Svetic dala vezati svoje izpitne teze pri Ljubljanskem profesorju jezuitu Janezu Krstniku Pogrietschnigu (Pogričnik, Radiže na Koroškem, 1722 – po letu 1773) ob petintrideset strani dolgo Asclepijevo astronomsko delo, prvič izdano v Rimu tri

leta prej. Jezuit Giuseppe Maria Asclepi (Macerato, 1706 – Rim, 1776) je po Boškovičevem prehodu na habsburško pavijsko univerzo podedoval Boškovičevo katedro v Rimu, to pa je zagotovo vplivalo na Karpetovo odločitev, na odločitev gojenca jezuitskega semenišča Svetica in na njune profesorje, da so prav Asclepijevo delo izbrali za dodatek k svojim izpitnim tezam borih pet let po Boškovičevem tretjem obisku v Ljubljani, na katerem je bil nižješolec Karpe seveda navzoč z odprtimi očmi. Karpetovo mladostno zanimanje za astronomijo je vplivalo na njegove poznejše filozofske usmeritve, seveda pa ne on ne njegovi ljubljanski profesorji tedaj niso mogli vedeti, da Boškovič v svojih zasebnih pismih svojega rimskega naslednika Asclepija nikakor ni prav posebno hvalil.

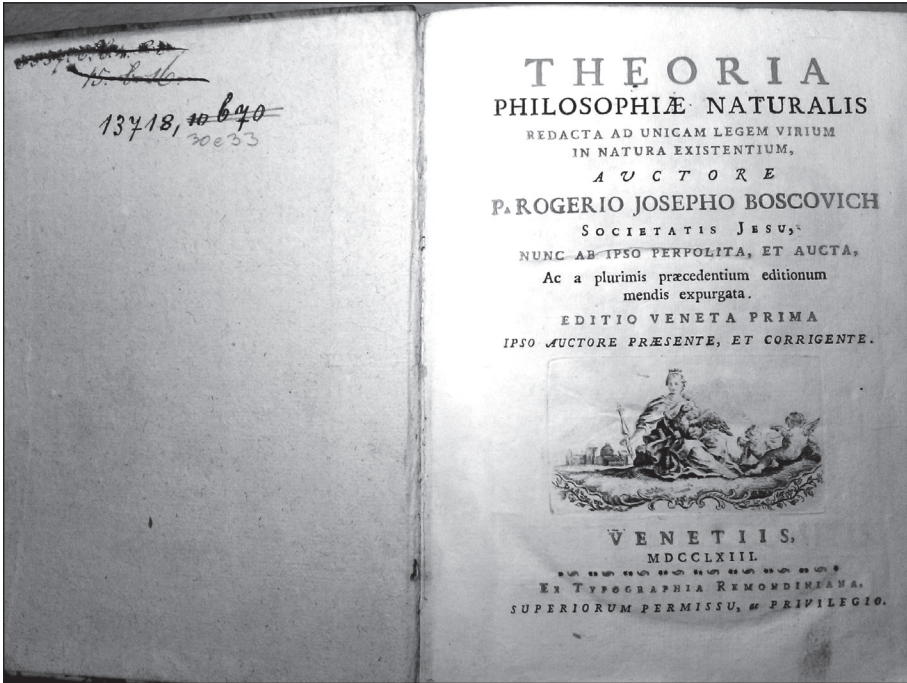
3. Boškovičevi ljubljanski prijatelji drugod po Evropi

Boškovič se je zelo zanimal za pouk v Ljubljani in drugod po habsburški monarhiji; avstrijske šole je imel za precej naprednejše od pouka v južnih italijanskih deželah, predvsem pa so naši profesorji veliko prej in globlje upoštevali Boškovičeve smernice pri svojem poučevanju. Prav zato je Boškovič v šolskem letu 1763/1764 sprejel katedro v habsburški Pavii, kmalu potem ko je zapustil gostoljubno Ljubljano. V začetku junija 1763 je Boškovič namreč ob vrnitvi z Dunaja v Italijo še tretjič potoval skozi Ljubljano, v času Apfalterjevega naslednika, rektorja jezuita Karla Dillherra (1710–1778); iz Ljubljane se je napotil proti Benetkam, kjer je še isto leto svojeročno nadzoroval tretji natis svoje glavne knjige *Theoria*. Dillherr je bil pomemben raziskovalec vakuumu; o tem je objavil več knjig, ki so jih s pridom uporabljali tudi ljubljanski frančiškani. Pozneje se je ponovno vrnil v Ljubljano na rektorski položaj kot predhodnik zadnjega ljubljanskega jezuitskega rektorja, Riegerja. Dillherr je vplival tudi na pouk sosednjih frančiškanov v Ljubljani, ki so radi listali njegove priredbe razlage vedenja vakuumu v barometru, povzete po belgijskem jezuitu Laurentu Gobartu (Liège, 1656 – Liège, 1750); Gobart je prijazno posnemal celo misli zakletega jezuitskega janzenističnega sovražnika, Blaisa Pascala.



Slika 3. Stran pred naslovnico graške Dillherrove izdaje Gobartove jezuitske razprave o vakuumu v barometru pri ljubljanskih frančiškanih (Gobart jin Dillherr 1746; FSLJ – 18 g 120, fotografiral avtor s prijaznim dovoljenjem dr. Mirana Špeliča, OFM).

Lepemu sprejemu na jezuitskem kolegiju v Ljubljani so botrovale Boškovićeve zveze z najvišjim kranjskim plemstvom, predvsem z grofi Kobencli, ki so se z Boškovičevimi novostmi seznanili v dunajskih šolah. V začetku maja 1757 je bil Boškovič na Dunaju navzoč pri izpitih pri Paulu Maku von Kerek-Gedeju in pri poznejšem zadnjem ljubljanskem jezuitskem rektorju Christianu Riegerju; seveda je nadvse pohvalil njune študente. Nekaj mesecev pozneje je ljubljanski grof Janez Filip Kobencl (Ljubljana, 1741 – 1810) svečano opravil izpit pri dunajskih piaristih, ki so za pomoč pri matematičnem delu izpita prosili tedaj že slavnega Boškovića; dokaz več, da tekmovanje med jezuiti in piaristi nikakor ni bilo tako hudo, čeprav so piaristi po letu 1773 prevzeli številne dotlej jezuitske šole. Janez Filip Kobencl je pozdravil Boškovića v rimanih hvalospevih; Boškoviću se je veslo muzal v prepričanju, da si takšne hvale ne zaslužita niti Newton niti Leibniz. Boškoviću pohvale niso poganjale rdečico v lica, zato sploh ni treba poudariti, da je Janez Filip Kobencl izpit opravil z odliko. Pozneje je še večkrat obiskal Boškovića na Dunaju in pri njem posebno rad pil čokolado; široko razgledani, uglajeni gospod Boškovič je znal Dunajčanom približati prijetne razvade iz tujih krajev. Na Dunaju in pozneje v Bru-



Slika 4. Beneška izdaja glavnega Boškovičevega dela (1763) pri ljubljanskih frančiškanih (fotografiral avtor leta 2010 z dovoljenjem dr. Mirana Špeliča, OFM).

slju je Boškovič prijateljeval s stricem Janeza Filipa, grofom Janezom Karlom Filipom Kobenclo (Ljubljana, 1712 – Bruselj, 27. 1. 1770), ki je bil prav tako rojen Ljubljančan. Kobencli so se tako na Dunaju vključili v krog svetnih zagovornikov Boškovičevih idej, to pa je v marsičem pripomoglo k Boškovičevim uspehom.

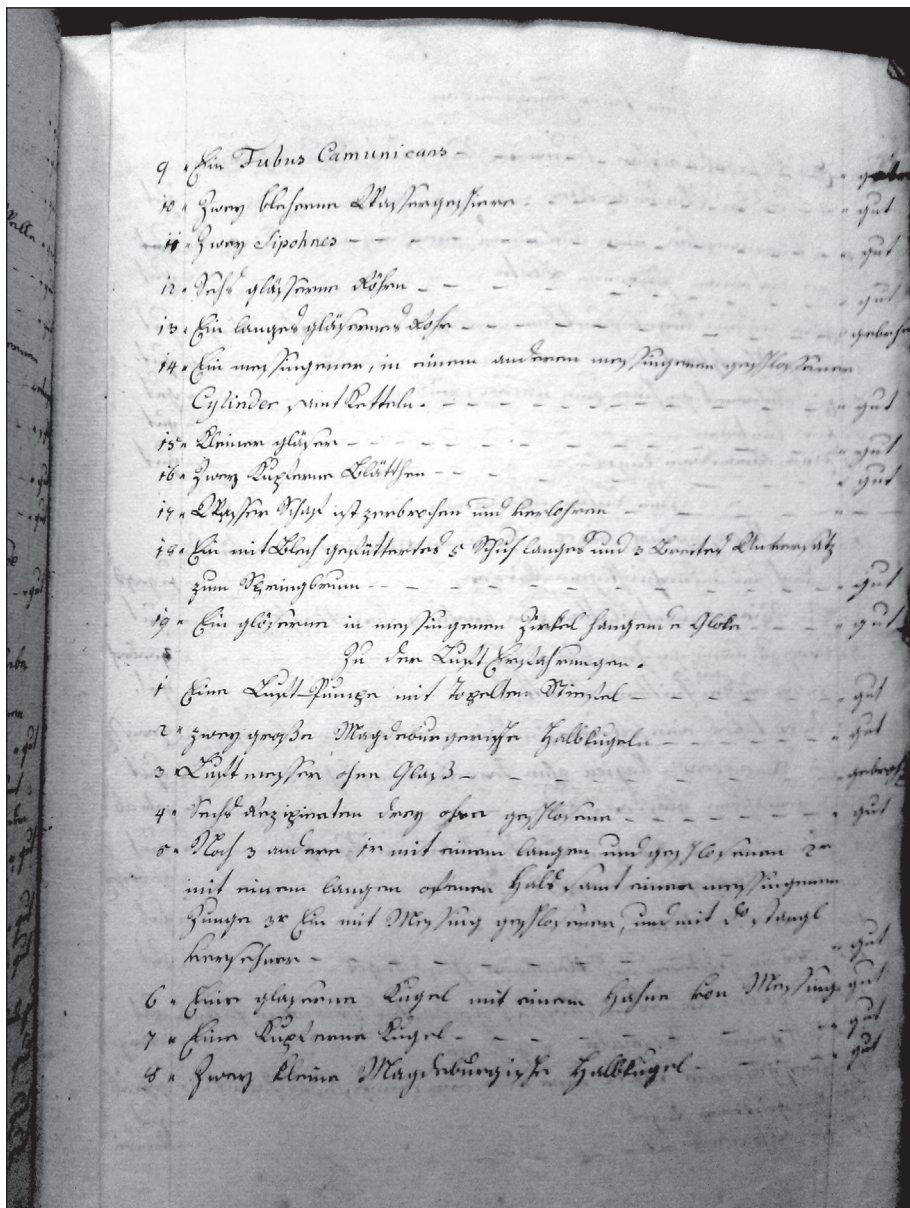
Janez Filip Kobencel je dunajske študije nadaljeval v Salzburgu leta 1758. Dve leti pozneje je stopil v državno službo v Bruslju, kjer je bil njegov stric Janez Karl Filip Kobencel od leta 1753 dalje pooblaščen minister cesarice Marije Terezije za Belgijo in za Luksemburg, ki sta bili tisti čas habsburška Nizozemska. Dne 27. 12. 1760 je Boškovič v Bruslju obiskal Janeza Karla Filipa Kobencela in bil pri njem dvakrat na kosilu. Janez Filip in Janez Karl Filip Kobencel sta ga peljala na dvor, kjer so hranili bogato zbirko umetnin, ki jih je po bankrotu Janeza Karla Filipa Kobencela kupila carica Katarina II. za petrograjski Ermitraž. Boškovič je svojemu gostitelju Kobencelu daroval posebno lepo vezano pesniško razpravo o mrkih Lune in Sonca, ki jo je prav tedaj izdal v Londonu (Boškovič 1760). Boškovičevi latinski heksametri so bili zlata vredni in so mu pogosto prinašali še veliko globlji sloves od njegovih proznih tekstov, ki seveda prav tako niso bili od muh. Druga dva natisa Boškovičeve pesnitve naj bi Kobencel poslal na Dunaj grofu Karlu Firmianu, pooblaščenemu ministru cesarice za Lombardijo, to pa je zagotovo utrlo pot poznejši Boškovičevi službi na pavijiski univerzi, ki ji je v veliki meri botroval koprski grof Gian Rinaldo Carli. Janez Filip Kobencel je kljub prirojenemu jecljanju znal dobro slovensko, tako da so se v Boškovičevi družbi zanesljivo lahko pogovarjali tudi v domačem jeziku; Kobenceli

so bili prostozidarji in svetovljani, a prav radi so nadvse javno poudarjali svoj slovenski rod, podobno pa je tudi Bošković. Bošković se je družil s Kobencli vse do svojega odhoda iz Bruslja dne 11. 1. 1761. Ponovno je prišel tja leta 1769 zaradi zdravljenje ran na nogi, ki so ga mučile že ob njegovem tretjem obisku Ljubljane. Janez Karl Filip Kobencl mu je pomagal pri iskanju primernih zdravnikov, vendar je Kobencl trošil nad svojimi zmožnostmi in je kmalu umrl hudo zadolžen. Njegov sin Ludvik Kobencl, tudi sam znamenit diplomat in dunajski minister, je šele devet let po očetovi smrti poravnal dolgove in tako od upnikov dobil nazaj posesti na Kranjskem in v vojvodini Avstriji. Tesno prijateljstvo med Boškovićem in ljubljanskimi grofi Kobencli se je nadaljevalo še v naslednjih letih, ko je državni svetnik Janez Filip Kobencl leta 1777 spremljal cesarja Jožefa II. v Pariz, kjer je v tem času živel Bošković kot francoski državljani in direktor optike francoske mornarice.

4. Boškovićeve ljubljanski dediči

Boškovićeve številna potovanja po Evropi in v Mali Aziji so dodobra spremenila način poučevanja na višjih šolah v katoliških deželah. Med Boškovićeve ljubljanskimi zagovorniki je bil najbolj uspešen Anton Ambschell, dolgoletni ljubljanski profesor fizike in rektor liceja, ki je njega dni stal na prostoru današnje ljubljanske tržnice. Po ukinitvi jezuitskega reda je začel Ambschell komaj dvajsetleten poučevati fiziko na liceju v Ljubljani. Bil je član ljubljanske *Akademije operozov*, ki so jo skušali ponovno oživiti leta 1781; akademija bi zagotovo še bolj zaživela, če bi se tedaj že slavni Karpe bolj zavzel zanjo, potem ko je leta 1786 prevzel prestižno dunajsko filozofsko katedro. Skupaj z Gabrijelom Gruberjem in Gregorjem Schöttlom je bil Ambschell član Kranjske kmetijske družbe, ustanovljene leta 1767. Obe članstvi je ohranil še po odhodu iz Ljubljane leta 1792. Žal je cesar Jožef II. kot pretvezo za večletno ukinitve ljubljanskega pouka filozofije izkoristil prav Ambschllov bogoslovni spor s kolegom, cistercijskim profesorjem logike in metafizike Jožefom Novakom (redovno ime Andrej, 1742/1750–1788); Ambschllo je še posebno šla v nos Novakova po grofu Buffonu povzeta razsvetljenska misel o milijonih let zemeljske zgodovine.

Ambschell je po Gregorju Schöttlu prevzel katedro za fiziko na liceju v Ljubljani. Gregor Schöttl je dal v letih 1771, 1772 in 1773 objaviti izpitne teze, podobne učnim načrtom za posamezna področja fizike in astronomije; marsikatero misel je povzel kar iz Karpetovega izpita iz leta 1768. Leta 1775 je Schöttl – tako kakor Ambschell v letih 1778–1780 – objavil teze iz celotne fizike skupaj z mejnima področjema meteorologije in astronomije. Vse Schöttlove teze so bile tiskane samostojno, medtem ko so bile Ambschllove zbirke tez uvrščene za njegovim prevodom oziroma razpravama o mehaniki. V naslovnica Schöttlovih in Ambschllovih tez je tiskar navedel fiziko, leta 1775 in leta 1778 pa tudi filozofijo. Teze so vsakokrat dali tiskati študentje 2. letnika ljubljanske filozofije, ki so se leta 1771 in 1772 predstavili kot »sluša telji fizike«, leta 1773, leta 1779 in leta 1780 kot »sluša telji filozofije v 2. letniku«, leta 1775 pa kar poenostavljeno s frazo: »Iz navedenih predmetov



Slika 5. Naprave za pouk v popisu Kranjske kmetijske družbe v Ljubljani, ki ga je sestavil madžarski profesor fizike in rektor Anton Ambschell dne 7. 11. 1785 (Ambschell 1785).

so opravili izpite.« Le leta 1778 se je študent označil kot »ponižni varovanec« brez oznake letnika. Pred tezami sta bili samo leta 1778 in leta 1779 objavljeni posvetili, prvič ljubljanskemu škofu Karlu Janezu Herbersteinu (1719–1787) in drugič baronu Žigu Zoisu. Seveda so se odnosi med Herbersteinom in nekdanjimi ljubljanskimi jezuiti kmalu dodobra skazili, tako da je bil položaj za Ambschella vsaj na videz

manj ugoden, tudi če je po odhodu iz Ljubljane konec leta 1785 zasedel vplivno katedro za fiziko in mehaniko na dunajski univerzi. Na novem mestu si je seveda lahko privoščil objavlanje odmevnih učbenikov Boškovičevega nauka v nemškem in v latinskem jeziku, ki so močno presejali domet ljubljanskega profesorja. Nobeden od natisov Schöttlovih ali Ambschlllovih izpitnih tez ni ohranjen, niti v drugačni izdaji morebitne druge skupine študentov, kakor jo imamo na voljo pri Karpetovih tezah iz leta 1768. Samo Ambschlllove teze iz leta 1780 so se začele s posebno skupino vprašanj iz celotne fizike. Seveda so vse različice izpitnih tez že uvodoma prisegale na Boškovičeve ideje, saj sta od leta 1775 dalje tako Schöttl kakor Ambshell svoje študente dodobra izpraševala o Boškovičevem nauku, ki je postal temelj njunega pouka v Ljubljani in Ambschlllovih poznejših dunajskih predavanj.

Ambshell pa ni vodil le šolskega pouka na liceju in šolskega fizikalnega laboratorija, temveč je podobno delo opravljal tudi za Kranjsko kmetijsko družbo; ta družba je podpirala ljubljanske nadaljevalne šole, saj je med drugim organizirala pouk mehanike Gabrijela Gruberja, kmalu nato pa še predavanja Gruberjevega nasprotnika po letu 1775, Balthasarja Hacqueta. Dne 7. 11. 1785 je Ambschell popisal knjige in pouku namenjene znanstvene naprave Kranjske kmetijske družbe, s katerimi je naravne pojave demonstriral dijakom v Ljubljani.

5. Sklep

Boškovičevi obiski v Ljubljani so kar najgloblje zaznamovali pouk na ljubljanskih višjih šolah jezuitske in za njo laične dobe. Franc Ksaver Karpe in dijak Gregorja Schöttla, Jurij Vega, sta Boškovičev nauk upoštevala vse življenje. Vega je v svojih učbenikih, namenjenih dunajskim topničarjem, opisoval in risal Boškovičevo krivuljo, to pa je bila najbolj značilna poteza vseh zagovornikov Boškovičeve šole. Karpe se je celo postavil v bran Boškovičevim idejam nasproti poplavi Kantovih novosti, a se je to sčasoma seveda izkazalo za jalovo početje, kljub Karpetovi ugledni dunajski profesuri. Po Karpetovi in Vegovi smrti si je Boškovičeva znanost našla številne britanske občudovalce, vključno z Michaelom Faradayem, Maxwellom in z Williamom Thomsonom Lordom Kelvinom, tako da je mogla postati zanimiva tudi za sodobno filozofijo skupaj s kvantno mehaniko Nielsa Bohra in Wernerja Heisenberga. V Srednji Evropi – vključno s Slovenijo – Boškovičevih naukov nikakor bilo treba na novo odkrivati (Baldini 2006, 504; Baldini 2011, 6), saj so jih Ambschell, Karpe, Vega in njihovi študentje vseskozi s pridom upoštevali. Levji delež pa so Boškovičevi priljubljenosti v naših krajih prinesli njegovi osebni obiski in druženje z velmožmi ljubljanskega rodu.

Krajšave

AS – Arhiv Republike Slovenije. Ljubljana.

FSLJ – Franciškanska knjižnica. Ljubljana.

NM – Narodni muzej. Ljubljana.

NUK – Narodna in univerzitetna knjižnica. Ljubljana.

Reference

- Ambshell, Anton.** 1785. Popis fizikalnih naprav Kranjske kmetijske družbe. AS 533, Kranjska Kmetijska Družba, spisi, Statut 1780–1820, začetni dokumenti podpisani dne 7. 11. 1785.
- Asclepi, Giuseppe Maria.** 1768. *De obiectivi micrometri Vsv in planetarium diametris metiendis: Exercitatio Optico-astronomica habita in Collegio Romano a patribus S.J. Romae* 1765. Graecii 1768. *De Obiectivi Micrometri usu in Planetarum Diametris Metiendis. Exercitatio Optico-Astronomica habita in Collegio Romano a Patribus Societatis Iesu Anno MDCCCLXV.III. Non. Sept. Graecii: Typis Haeredum Widmanstadii. Assertiones ex Universa Philosophia, quas in Archi-Ducali, et Academico Societatis Iesu Gymnasio Labaci Anno M.DCC.LXVIII. Mense Augusto, Publice Propugnandas Susceperunt Eruditus, ac Perdoctus Dominus Franciscus Karpe, Carniolus Labacensis, Eruditus, ac Perdoctus Dominus Franciscus Suetiz, Carniolus Lythopolitanus e Sem. S. J. Ex Praelectionibus Reverendus Pater Ioannis Baptistae Pogrietsnig e Societate Iesu, Philosophiae Professoris publici, et Ordinarii. Graecii [Gradec] (NUK-8209; NM-3804-3805).*
- Baldini, Ugo.** 2006. The Reception of a Theory: A provisional Syllabus of Boscovich Literature, 1746–1800. V: John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris in T. Frank Kennedy, ur. *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773*, 404–450. Toronto: University of Toronto Press.
- Baldini, Ugo.** 2011. Physics and metaphysics in Boscovich. V: *Program and Booklet of Abstracts. International Conference for the tercentenary of the birth of Ruggiero Giuseppe Boscovich (Ragusa, 1711 – Milano, 1787). September 8th–11th, 2011, 6–7. Università degli Studi di Pavia. <http://www.edizionenazionaleboscovich.it/index.php/conference.html> (pridobljeno oktober 2011).*
- Bošković, Ruđer Josip.** 1760. *De Solis ac Lunae Defectibus libri V. P. Rogerii Josephi Boscovich, Societatis Iesu, ad Regiam Societatem Londinensem. Ibidem autem, et Astronomiae Synopsis, et Theoria Luminis Newtoniana, et alia multa ad Physicam pertinentia, versibus pertractantur, cum ejusdem Auctoris Adnotationibus.* Londini: Apud Andream Millar.
- Bošković, Ruđer Josip, in Christoph Maire.** 1755. *De litteraria expeditione per pontificam ditonem ad dimetiendos duos meridiani gradus et corrigendam mappam geographicam jussu, et auspiciis Benedicti XIV Pont. Max. suscepta a Patribus Societ. Jesu Christophoro Maire et Rogerio Josepho Boscovich.* Romae.
- Gobart, Laurent, in Karel Dillherr.** 1746. *Tractatus Philosophicus de Barometro.* Autore R. P. Laurentio Gobart e Societate Jesu, honoribus Illustrissimorum, Perillustrium, Reverendorum, religiosum, Praenobilium, Nobilium, ac Eriditorum Dominorum, Dominorum cum in alma, ac Celeberrima Universitate Graecensi supra AA. LL. et Philosophiae laurea insignirentur. Promotorer R. P. Carolo Dillherr, è Societate Jesu AA. LL. & Philosophiae Doctore, ejusdemque professore emerito nec non Incultae Facultatis Philosophiae P. T. Seniore. A philosophis condiscipulis inscriptus Anno Salutis M. DCC.XLVI Mense Julio. Graeci [Gradec]: Typis Haeredum Widmanstadii, 12^o.
- Erberg, Bernard Ferdinand.** 1755. Popis jezuitskih nabav za fizikalno-matematični kabinet višjih filozofskih študijev v Ljubljani. AS 2, Deželni stanovi 1, fascikel 514, litera F, šk. 747, zapisi z dne 17. 9. 1755.
- [Erberg, Bernard Ferdinand].** 1758. Diarium Ministri jezuitskega kolegija v Ljubljani. AS 1073, zbirka rokopisov, I/40r (1754–1772), list št. 1742 z dne 9. 3. 1758.
- Južnič, Stanislav.** 2011. Boscovich's Mid-European Legacy. V: *Program and Booklet of Abstracts. International Conference for the tercentenary of the birth of Ruggiero Giuseppe Boscovich (Ragusa, 1711 – Milano, 1787). September 8th–11th, 2011, 6–7. Università degli Studi di Pavia. <http://www.edizionenazionaleboscovich.it/index.php/conference.html> (pridobljeno oktober 2011).*

Izvirni znanstveni članek (1.01)
BV 72 (2012) 1, 101—112
UDK: 329.71(497.12)''19'':272
Besedilo prejeto: 10/2011; sprejeto: 01/2012

Iztok Mozetič

Kongresi Osvobodilne fronte in katoliška Cerkev

Povzeteke: Po drugi svetovni vojni so na kongresih slovesno proslavljali ustanovitev Osvobodilne fronte (OF), ki je bila enovita organizacija brez koalicijske zasnove. Sama zase se je izrekla, da je edini politični predstavnik za vso Slovenijo. Za Komunistično partijo Slovenije (KPS) je bila OF sredstvo za izvajanje njene politike. Razprava predstavlja odnos OF do Cerkve po drugi svetovni vojni na deklarativni ravni. Prizadevanja so šla v smeri, da bi imeli ti kongresi velik vpliv na javno mnenje v Sloveniji. Na treh kongresih OF so se udeleženci, med njimi tudi duhovniki, dotaknili katoliške Cerkve. Vse se je vrtelo okrog tega, kdo od katoličanov sprejema OF in ljudsko oblast in kdo ju zavrača, to pa je pomenilo isto kakor narodno izdajstvo.

Gljučne besede: katoliška Cerkev, Osvobodilna fronta, kongres, ciril-metodijsko društvo, Socialistična zveza delovnega ljudstva

Abstract: **Congresses of the Liberation Front and the Catholic Church**

After the Second World War, congresses celebrated the founding of the Liberation Front (*Osvobodilna fronta, OF*), which was established as the Anti-Imperialist Front on 26 April 1941. At the time, the Liberation Front was a uniform organisation without any signs of coalition. It called itself the only political representative of whole Slovenia. The Communist Party considered the Liberation Front as a means of carrying out its policy. The congresses were supposed to considerably influence the public opinion in Slovenia. At the three congresses of the Liberation Front, the participants, among them also priests, also discussed the Catholic Church. Everything was about which Catholics accepted the Liberation Front and the rule of the people and who rejected it, which was considered treason against the people.

Key words: Catholic Church, Liberation Front, congress, Cyril and Methodius Society of Slovenian Priests, Socialist Alliance of Working People

Konec aprila 1941 je bil v Ljubljani po naročilu KPS v vili Josipa Vidmarja¹ sestanek, kamor so bile povabljene skupine, s katerimi je KPS tesno sodelovala in so bile zastopane v »Združenju prijateljev Sovjetske zveze«: krščanski socialisti, telovadno združenje Sokol in levi intelektualci; ti so pozneje veljali kot ustanovna združenja. Razpravljali so o stanju, vendar niso nič točnega določili, sprejet pa je bil predlog, naj KP razglasi ljudem Protiimperialistično fronto (PIF) kot novo politično organizacijo. Datum – 26. ali 27. april – ni popolnoma jasen (Griesser - Pečar 2004, 121). Z nemškim napadom na Sovjetsko zvezo dne 22. junija se je PIF preimenovala v OF, vendar z vidika ideološke usmerjenosti ni bilo razlike med PIF in OF. Bojan Godeša je mnenja, da se je najprej govorilo o OF, pozneje pa se je našel izraz PIF (Žužek 2011). Prvotnim skupinam so se pridružile še druge in vse skupaj so sestavljale vrhovni plenum. KPS je vstop v OF odbila tistim, ki so ji nasprotovali, oziroma jih je označila kot sovražnike. Naloga OF je bila, da sprejme odločitev centralnega komiteja KPS. Konec julija je bil ustanovljen Izvršni odbor (IO). Dne 16. septembra je v Ljubljani vrhovni plenum sprejel sklep, da se preimenuje v Slovenski narodnoosvobodilni odbor, in se oklical za vrhovno oblast na slovenskem ozemlju. Med drugim je bil sprejet odlok »o zaščiti slovenskega naroda in njegovega gibanja«, s katerim so ukrepali proti tistim, ki se niso zavezali OF. Tako je bil na primer izvršen atentat na Lamberta Ehrlicha² (Deželak - Barič 2002, 351). Na drugem zasedanju SNOO dne 1. novembra so programsko poglobili določbe v sedmih točkah, v katerih je bila poudarjena oborožena akcija proti okupatorju kot izhodišče za osvoboditev Slovencev v okviru Jugoslavije, preoblikovanje slovenskega narodnega značaja, medsebojna lojalnost skupin v OF, ki bo prevzela oblast po vojni in uvedla ljudsko demokracijo. Dne 21. decembra sta bili dodani še dve točki: o notranji ureditvi Slovenije po vojni in o narodni vojski. Tako ljubljanski škof Rožman³ (Čipić Rehar idr. 2009, 29) kot lavantinski škof Tomažič⁴ (Mlakar 2008, 323) sta odklanjala sodelovanje z OF, prav tako tudi meščanske stranke in ban Marko Natlačen⁵ (Godeša 2011, 300), na Primorskem pa krščanski socialci (Pelikan 2002, 553) zaradi prevlade in vodstva KPS. Z Dolomitsko izjavo, podpisano dne 1. marca 1943, je KPS izločila druge nekomunistične skupine v OF. Februarja 1944 se je SNOO preimenoval v Slovenski narodnoosvobodilni svet (SNOS), ki je prenehal obstajati z izvolitvijo ustavodajne skupščine LRS dne 27. oktobra 1946. Vse to dogajanje je po vojni vplivalo na ravnanje OF na kongresih.

¹ Josip Vidmar (Ljubljana, 14. 10. 1895 – Ljubljana, 11. 4. 1992), politik, kritik, prevajalec, esejist, predsednik IOOF Slovenije (1943–1953), predsednik SNOS (1944–1946), predsednik prezidija LS LRS (1945–1952).

² Lambert Ehrlich (Žabnice, Italija, 18. 9. 1878 – Ljubljana, 26. 5. 1942), profesor na Teološki fakulteti v Ljubljani, duhovni vodja akademskega društva Straža.

³ Gregorij Rožman (Dolinčice, Avstrija, 9. 3. 1883 – Cleveland, ZDA, 16. 11. 1959), profesor moralne teologije in kanonskega prava. Leta 1929 je bil posvečen za škofa pomočnika ljubljanskemu škofu, vodstvo škofije pa je prevzel leto pozneje. Dne 5. 5. 1945 se je umaknil v Avstrijo, kjer so ga angleške oblasti konfinirale v Celovcu. Leta 1948 je z ameriško pomočjo pobegnil v Salzburg, potem pa prek Švice v ZDA.

⁴ Ivan Jožef Tomažič (Miklavž pri Ormožu, 1. 8. 1876 – Maribor, 26. 2. 1949), leta 1928 je postal lavantinski pomožni škof, vodstvo škofije pa je prevzel leta 1933.

⁵ Marko Natlačen (Manče, 24. 4. 1886 – Ljubljana, 13. 10. 1942), politik, od septembra 1935 do aprila 1941 ban Dravske banovine.

Kongresi OF so potekali v Ljubljani. Na prvem kongresu v juliju 1945 sta delo vodila 135-članski glavni odbor (GO) z izvršnim odborom (IO) OF (predsednik je bil Josip Vidmar) in Sekretariat (sekretar je bil Boris Kidrič⁶, od junija 1946 dalje pa Miha Marinko⁷). Udeleženci so sprejeli razširitev temeljnih točk OF: združitev Slovencev v Demokratični federativni Jugoslaviji (DFJ), utrjevanje DFJ, ljudska demokracija in varovanje pridobitev narodnoosvobodilne borbe (NOB), utrjevanje enotnosti narodov v DFJ, naslonitev na Sovjetsko zvezo in vseslovenska enotnost, boj proti narodnemu izdajstvu, boj proti šovinizmu, skladen ustroj države, odprava tlačanstva, obnova države, pomembnost dela, izobrazba in kulturni razvoj, v zadnji točki pa je bilo poudarjeno, da ima OF edina pravico predstavljati slovenski narod. S temeljnimi organizacijskimi načeli je bilo določeno, da je pripadnik OF lahko postal vsak državljan, ki je pristal na program OF in se ni pregrešil proti narodni časti (Osvobodilna fronta Slovenije 1945, 3–13).

Formalno je OF postala del Ljudske fronte Jugoslavije (LFJ) na kongresu LFJ od 5. do 7. avgusta 1945. V OF so se vključile množične organizacije: Antifašistična fronta žensk Jugoslavije (AFŽ), Ljudska mladina Slovenije (LMS), Enotni sindikati. Vodilno vlogo v OF so imeli člani KP. Na drugem kongresu v aprilu 1948 si je OF prizadevala za uresničevanje prve petletke in za okrepitev delovanja organizacij na terenu. Vodstvo OF je ostalo nespremenjeno, povečalo se je število članov GO. S tretjim kongresom LFJ februarja 1949 je OF sprejela program KPJ za svojega. Ob 10-letnici ustanovitve OF je v aprilu 1951 potekal tretji kongres OF. Želel je okrepiti samoupravljanje in razvoj socialistične revolucije. Vodstvo je ostalo nespremenjeno, začela pa so se razhajanja z Edvardom Kocbekom. Na četrtem kongresu LFJ dne 25. 2. 1953 se je LFJ preimenovala v Socialistično zvezo delovnega ljudstva (SZDL) Jugoslavije, pod tem vplivom pa se je OF preimenovala v SZDL Slovenije. Kongres aprila 1953 tako nosi naziv četrti kongres SZDL. Vodilno vlogo je še dalje imela Zveza komunistov. Odnos do katoliške Cerkve se ni spremenil.

1. Preprečiti izkoriščanje vere in Cerkve za narodno izdajstvo

Prvi kongres OF je potekal na zborovalnem prostoru v Tivoliju. Začel se je v nedeljo, 15. julija, s svečano otvoritvijo ob 10.30 in z uvodno besedo predsednika IOOF Josipa Vidmarja. Sledili so pozdravi delegacij in gostov. Popoldne je imel podpredsednik zvezne vlade DFJ in podpredsednik IOOF Edvard Kardelj⁸ govor O mednarodnem in notranjem političnem položaju in zgodovinskem mestu Osvo-

⁶ Boris Kidrič (Dunaj, 10. 4. 1912 – Beograd, 11. 4. 1953), politik, publicist, od maja do decembra 1945 predsednik Narodne vlade Slovenije, imel je zvezne funkcije v Beogradu: minister za industrijo, predsednik gospodarskega sveta, član politbiroja KPJ.

⁷ Miha Marinko (Rovte pri Trbovljah, 8. 9. 1900 – Ljubljana, 19. 8. 1983), politik, predsednik vlade LRS (1946–1953).

⁸ Edvard Kardelj - Krištof (Ljubljana, 27. 1. 1910 – Ljubljana, 10. 2. 1979), politik, publicist, podpredsednik vlade FLRJ (1946–1953), zunanji minister FLRJ (1948–1953).

bodilne fronte. Sledila je diskusija. V njej je msgr. Svetozar Rittig⁹ med drugim poudaril, da sta nastopila nov duh in nova zgodovina, da je maršal Tito največji človek po sv. Cirilu in Metodu. Poudaril je, da je bil Tito zmagovalec v vojni in da bo zmagovalec tudi pri obnovi države, pri ohranjanju miru in pri ustvarjanju boljših časov. Obžaloval je, da veliko duhovnikov ni našlo prave poti med NOB. Povedal je, da ni greh, če se narod bori za svobodo, in navedel primere iz Svetega pisma in iz zgodovine Cerkve: kako je Judita odsekala glavo Holofernu za obrambo svojega lastnega naroda, kako so se Makabejci borili za svobodo proti Antiohu, kako se je Ivana Arška borila proti Angležem. Enako je potekal med drugo svetovno vojno boj proti Nemcem. Večina duhovnikov iz Slovenije in iz Hrvaške je priznala, da je ta boj pravičen, zato so zmagali. Rittig je v tem videl božjo pomoč, »da smo zlo-mili vélikega Goljata«. Po njegovem nova oblast ni širila anarhistične svobode, ampak »svobodo, ki je velika in plemenita stvar in krepost«. Dodal je: »Ta svoboda, ki jo širi naša nova oblast, ne bo preganjala vere, one vere, ki je tradicija in svetinja slovenskega, hrvaškega naroda in vseh katoliških vernikov v tej novi državi.« Napovedal je sestanek škofov dne 15. avgusta v Zagrebu, kjer »se bo slišala veličina te narodno osvobodilne borbe«. In še povedal: »Zaključek tega sestanka, prepričan sem, bo tak, da bo pomenil pomirjenje vseh naših duš. Takšen bo položaj in potem se bo zgodilo ono veliko, kar se mora dogoditi, namreč, da bo ta verski mir bil tudi sila naše narodno osvobodilne fronte.« Sklenil je z mislijo o novem obdobju svobode (AS 537, t. e. 1, I. kongres OF, julij 1945).

Edvard Kocbek¹⁰ je v svojem govoru med drugim poudaril, da je slovenski narod katoliški narod in »da je ta dediščina neuničljiva, kakor je neuničljiv tisočletnih duh krščanstva v Evropi sploh«. Boj proti fašizmu je postal preizkušnja vseh katoličanov. Slovenski katoličani so se neenotno odzvali na dolžnost oboroženega odpora. V vodstvu slovenskih kristjanov se je pokazala kriza, in to ne »v verski obliki, čeprav je v globini posledica verske slabosti, marveč v družbeno politični obliki in v moralnem smislu«. Zaradi sebičnosti je vodstvo postalo »osrednja sestavina družbene in politične reakcije« in se je znašlo na »pozicijah fašističnega okupatorja« ter postalo »narodno izdajalsko«. Pod krinko obrambe vere so »prejeli od okupatorja orožje, začeli bratomorno pobijanje, spreminjali cerkve in trdnjave, župnišča v kasarne, razvili teror in fantastične laži«. Po Kocbekovem mnenju se je moralo tako zgoditi, kajti nastopil je čas družbenega in moralnega čiščenja. Katoličani v OF so že pred vojno napovedali boj proti politični špekulaciji, ki je hotela izrabljati vero. Potreben je »katolicizem, ki se bo omejil na svoj pravi verski obseg in izgubil vse verske in politične privilegije«. To bo koristno za novi red (AS 537, t. e. 1, I. kongres OF, govor E. Kocbeka, julij 1945).

V ponedeljek, 16. julija, je dopoldne Boris Kidrič predložil poročilo o delu OF in o njenih konkretnih nalogah. Poleg odnosa do predvojnih strank je prav posebej

⁹ Svetozar Rittig (Brod na Savi, 6. 4. 1873 – Zagreb, 21. 8. 1961), duhovnik, po vojni je bil v hrvaški vladi minister brez listnice in predsednik Komisije za verske zadeve.

¹⁰ Edvard Kocbek (Sv. Jurij ob Ščavnici, 27. 9. 1904 – Ljubljana, 3. 11. 1981), politik, pesnik, pisatelj, podpredsednik Prezidija LS LRS (1945–1952), podpredsednik IO OF in član Centralnega odbora LFI (1945–1953).

obravnava odnos OF do duhovnikov. Izpostavil je dejstvo, »da so poskušali preprečiti množični polet Osvobodilne fronte med našim ljudstvom, zlasti med našimi kmečkimi množicami s podtikanji o njenem 'protiverskem' značaju«. In nadaljeval s trditvijo, da OF nikoli ni imela protiverskega programa in da so v OF vedno sodelovali tudi katoličani. Nato je navedel, da je OF kmalu po nastanku v letu 1941 o tem obvestila vodstvo ljubljanske škofije, da so člani IOOF razpravljali z uglednimi duhovniki in da nihče ni mogel OF ničesar očitati. Po njih je OF pozvala vse preostale duhovnike k sodelovanju. IOOF je poslal škofu Rožmanu dve pismi, na kateri ni dobil odgovora, pozneje je tudi krščanskosocialistična skupina poslala dve pismi in ni dobila odgovora. IOOF je še prosil škofa, naj sprejme tudi njegove predstavnike, in ni dobil odgovora. Vodstvo Cerkve je začelo gonjo proti OF. OF pa ni nikogar napadla samo zato, ker je bil katoličan ali duhovnik. »Res pa je, da je v narodno obrambnem boju, ko so začeli duhovniki denuncirati naše ljudi okupatorju in ko je začel velik del duhovščine vse huje hujskati in izkoriščati verska čustva proti Osvobodilni fronti, moralo pasti pod kroglo naše pravične justice tudi nekaj duhovnikov – narodnih izdajalcev.« Kidrič je potem poudaril, da je OF nenehno pozivala duhovnike, naj sodelujejo v boju za osvoboditev. Duhovniki, ki so prišli med partizane, niso imeli nobenih ovir za opravljanje verske oskrbe. Verski referent pri glavnem štabu Slovenije Metod Mikuž¹¹ je nekajkrat prosil škofa, naj pošlje nove duhovnike. IOOF je v letih 1942 in 1943 ponovno pisal škofu, prav tako mu je pisal Centralni komitee KPS, a brez uspeha. Potem je Kidrič povedal, kako so leta 1943 v Turjaku zajeli več duhovnikov in bogoslovcev, kako so jih izpustili in kako so ti v Ljubljani ponovno pisali proti komunistom. Kidrič je še zatrdil, da vse to »lahko vsak čas dokažemo z vsem juridičnim pikolovstvom«. Nadaljeval je: »Ne zaradi vere in za vero, temveč zato, ker so se odtujili narodu, ker so bili povezani s protiljudskimi oblastniki, ker so bili povezani s protiljudsko in protidemokratsko reakcijo, ker so bili povezani s tujimi imperialističnimi interesi in ker so dejansko bili eksponent tujih imperialističnih interesov, so postali narodni izdajalci.« Zatrdil je še, da »zaradi njih tudi danes ne postavljamo med svoje Temeljne točke protiverskega programa in ne rušimo cerkva«, in poudaril: imajo moralno pravico in dolžnost, preprečiti, da bi se verska čustva in tudi Cerkev izkoriščali za narodno izdajstvo (Kidrič 1945, 13–17).

Popoldne je v diskusiji S. Rittig izpostavil pomen referata, posebej glede odnosa med narodom in Cerkvijo. Obžaloval je, da ni slovenskega duhovnika, ki bi o tem govoril. Spomnil je na nekatere duhovnike, ki so se trudili za svobodo jugoslovanskih narodov. To se je sedaj uresničilo: »Vedite vi, ki ste zgrešili pot, da mi partizanski duhovniki gremo pravo pot, da gremo po stopinjah svojih dedov.« Dodal je še, da je precej slovenskih duhovnikov delalo proti cerkvenemu pravu. »Obstoji kanon, ki pravi, da duhovnik, ki preliha kri svojega naroda, ne more več službovati kot duhovnik, roke, ki so morale lastno ljudstvo, ne morejo več krstiti.« In sklenil govor z mislijo, da ne more biti duhovnika, ki po Kidričevem govoru ne bi

¹¹ Metod Mikuž (Prečna, 22. 12. 1909 – Ljubljana, 9. 4. 1982), zgodovinar, po vojni izvoljen za zveznega poslanca, od leta 1947 dalje predaval zgodovino na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

vstopil v NOB. Nekdanji verski referent 33. divizije NOV na Hrvaškem, Viktor Merc¹² (drugače navedeno Merza), je potrdil, kar je bilo povedano, in povedal, kako so se partizani zavzeli za duhovnike med vojno. Prihod duhovnika v NOV je v skladu s težnjami naroda, brez sebičnih namenov. Katoličani bodo toliko imeli, kolikor bodo podprli oblast in sodelovali z OF. V boju ni pomagal molitvenik, ampak »se orožje zbija iz rok z orožjem«. Svoje je dodal tudi Metod Mikuž, takrat verski referent Glavnega štaba Slovenije. Slovenski duhovniki so stopili na pot izdajalca Juda Iškarijota. Obsodbe vredna je klerikalna katoliška sredina, ki se ni udeležila NOB zaradi brezboštva. V komunističnih »političnih komisarijih smo mi partizanski duhovniki našli svoje najboljše sodelavce in svojo desno roko«. Poudaril je še, da partizanski duhovniki nimajo namena, odbijati duhovnike, ki želijo sodelovati in tako krepiti OF. Predsednica AFŽ Slovenije in članica IOOF Angelca Ocepek¹³ pa je povedala, da niso uspeli poskusi, z vero odtrgati ženske od političnega dela (AS 537, t. e. 1, Nadaljevanje prvega kongresa Osvobodilne fronte Slovenije v Ljubljani, julij 1945).

Sledila sta še dva govora in sprejetje razširitve temeljnih točk OF, ob koncu pa še volitve v GOOF, v IOOF in v tajništvo, volitve delegatov za kongres Jugoslovanske narodne fronte, razglas OF Slovenije in sklepna beseda Josipa Vidmarja.

2. Delo »protiljudske duhovščine«

Slovesno odprtje drugega kongresa OF je bilo dne 26. aprila 1948 z govorom, ki Sga je ob 16.30 imel predsednik IOOF Josip Vidmar. Sledili so pozdravi gostov. Naslednji dan je bil delovni del kongresa s poudarkom na političnem referatu sekretarja IOOF Miha Marinka. Med drugim je spregovoril o združevanju vsega, kar je reakcionarno. Še posebno nujno pa se mu je zdelo opozoriti na »pretkano in razkrojevalno delo reakcionarne duhovščine«, ki pomeni glavno oporo reakcije. Reakcionarna duhovščina je zaradi zlorabe verskih čustev kmečkih ljudi in zaradi popustljivosti organizacij OF najbolj nevarna. »Vsled zakonitosti našega družbenega razvoja, ki vodi vso reakcijo v isti enotni tabor, se reakcionarjem v črnih suknjah pridružuje vse, kar mrzi ljudsko oblast, pri njih iščejo 'moralno' oporo, nasvete in navodila za najrazličnejše načine rovarjenja v naši sredi.« Protiljudski del duhovščine je na čelu sovražnikov ljudske oblasti. Če bi imele organizacije OF to pred očmi, potem bi bili uspehi veliko večji. Tako pa so se preveč zanašale, da bo ljudska oblast preganjala vse, ki kršijo zakone, same pa niso dale potrebne pomoči oblasti. Navzoči so nato Marinku pritrdili s ploskanjem. Marinko je nato povedal še, da protiljudska duhovščina kriči v svet o preganjanju Cerkve in da širi laži. Po njegovem so dejstva drugačna: tisti, ki spoštujejo oblast, uživajo svobodo in celo pomoč. Politične organizacije so premalo pazljive na sovražno delovanje duhov-

¹² Viktor Merc (Sveta Trojica v Halozah, 9. 12. 1912), po vojni katehet v Brežicah, leta 1950 ekskomuniciran, nato se je civilno poročil.

¹³ Angelca Ocepek (Vevče, 3. 9. 1912 – Ljubljana, 31. 5. 1959), političarka, po vojni predsednica ženskih društev v Sloveniji.

nikov, čeprav je to domoljubna dolžnost vsakega člana OF. Ti duhovniki ne bodo nehali sami od sebe. »Njihov vatikanski center deluje s polno paro, da podpihuje in vodi vso to sovražno delovanje tudi pri nas, da grozi z izobčenjem in peklom vsakomur, ki se mu iz iskreno verskih in domoljubnih čustev gabi izpolnjevati ta peklena navodila.« V nadaljevanju je Marinko poudaril, da se od prvega kongresa OF dalje stališča do Cerkve in do duhovnikov niso spremenila, le da bo sovražnik še bolj poskušal ovirati razvoj. Zato je naloga političnih organizacij, da osvobodijo »naše množice izpod slehernega političnega vpliva reakcionarne duhovščine«. Usposobiti jih je treba, »da bodo znale svojemu religioznemu članstvu jasno predočiti, v čem se politični reakcionarni vpliv duhovščine prepleta z verskim, da bo to članstvo zavrnilo in obsodilo tiste duhovnike, ki verska čustva izrabljajo v svoje sovražne politične namene«. Tako bo vpliv v glavnem onemogočen, je menil Marinko (Osvobodilna fronta Slovenije 1948, 10–12).

V razpravi je bilo še izpostavljeno delovanje imperialistov proti OF, ki so pritegnili tudi Vatikan in visoke cerkvene kroge; kako je veliko protiljudskih duhovnikov v spovednicah in s prižnic razbijalo enotnost OF, govorilo proti udarniškem delu in označevalo skrinjico OF za »hudičevo skrinjico«; da se v povezavi z reakcionarnimi duhovniki na vasi ni naredilo veliko; kako je OF odkrivala agente ameriškega imperializma, ki so bili po škofih Margottiju¹⁴ in Santinu¹⁵ povezani z Vatikanom, in kako je petsto ljudi v oktobru leta 1947 v Solkanu demonstriralo proti Francu Močniku¹⁶ in ga nagnalo čez mejo; o delovanju duhovnikov z dekanom Jeričem,¹⁷ ki so organizirali »čudež z materjo božjo«, da bi ljudi odvrnili od dela; da bo imela protiljudska duhovščina, ki z vero vpliva na kmete, manj vpliva, ko se bo razširilo delovanje OF med kmeti (AS 537, t. e. 2, Delovni del II. kongresa OF Slovenije, april 1948). Drugi dan kongresa se je končal z volitvami odbora za sestavo resolucij in za izvolitev kandidacijske komisije.

Tretji dan kongresa je organizacijski sekretar IOOF Marijan Breclj¹⁸ v svojem referatu med drugim izpostavil, da se je ob volitvah v ustavodajno skupščino v letu 1945 in tudi ob naslednjih volitvah reakcija trudila vplivati na ljudi in tako zmanjšati uspehe OF še posebno prek reakcionarnega klera. Frontalni napadi na OF v letu 1945 – predvsem zaradi reakcionarnega klera – pa so se prelevili v zahrbtno rovarjenje. Breclj je tudi menil, da je bilo kmečko prebivalstvo nezaupljivo do

¹⁴ Carlo Margotti (Alfonsine, Italija, 22. 4. 1891 – Gorica, 31. 7. 1951), goriški škof (1934–1951).

¹⁵ Antonio Santin (Rovinj, 9. 12. 1895 – Trst, 17. 5. 1891), po rodu Istran, tržaško-koprski škof (1938–1975).

¹⁶ Franc Močnik (Idrija, 26. 9. 1907 – Gorica, 4. 1. 2000), dne 15. 9. 1947 imenovan za apostolskega administratorja za del goriške škofije, ki je po priključitvi Primorske pripadel FLRJ. Izgnan je bil dvakrat: v noči z 19. na 20. 9. 1947 in dne 12. 10. 1947. Dan po prvem izgonu je ilegalno prestopil mejo na Krasu in šel na Notranje ministrstvo v Ljubljano vprašat za razlog tega početja. Sprejel ga je namestnik ministra Borisa Kraigherja, ki se je sprenevedal, da dogodka ne pozna, in mu rekel, da se lahko na svojo odgovornost vrne v Solkan.

¹⁷ Ivan Jerič (Dokležovje, 4. 6. 1891 – Slovenj Gradec, 21. 12. 1975), duhovnik, dne 29. 4. 1945 ga je sombotelski škof imenoval za generalnega vikarja za Prekmurje, dne 20. 8. 1946 ga je ljudska oblast zaprla, dne 13. 8. 1950 je bil izpuščen.

¹⁸ Marijan Breclj (Gorica, 23. 4. 1910 – Ljubljana, 7. 1. 1989), politik, pravnik, podpredsednik vlade LRS (1945–1956).

novega gospodarskega sistema zaradi reakcionarnih elementov z reakcionarnim klerom na čelu. Dotaknil se je še poskusa »nekaterih koroških višjih duhovnikov izrabljati Mohorjevo družbo za raznarodovalne namene, poskus, ki je bil od tukajšnje Mohorjeve družbe ostro obsojen«. Pri nalogah frontnih organizacij pa je omenil, kako morajo organizacije OF politično usmerjati mlade, posebno ko govorimo o poskusih zlorabe reakcionarnega klera glede ustavnih določil o svobodi vesti in veroizpovedi (Osvobodilna fronta Slovenije 1948, 24–30).

V razpravi je bilo povedano, da so bili kmetje pod vplivom protiljudskih duhovnikov, ki se niso udeležili zadnjih volitev; da so bili sedeži zadrug v župniščih; da so prav žene tiste, na katere imajo protiljudski duhovniki velik vpliv, predvsem po vaseh, pa tudi v mestih, in da so predvsem žene romale k čudežnemu prikazovanju Matere božje v lendavskem okraju, prav tako so na božjih poteh navzoče predvsem žene; da je treba »stopiti v boj proti reakcionarni duhovščini, ki si niti v mislih ne sme lastiti pravice, da ima kaj povedati pri vzgoji naše mladine« (AS 537, t. e. 2, Stenografske beležke tretjega dne zasedanja II. kongresa Osvobodilne fronte Slovenije, april 1948).

Popoldne je Gorazd Dekleva¹⁹ izrazil obžalovanje zaradi negativnega delovanja rimskokatoliške Cerkve in da ni bilo nobenega rimskokatoliškega duhovnika za razpravo. Burno odobravanje v dvorani je dosegel z izjavo, da jih je ljudstvo »že s tem prezrlo in obsodilo, ker jih ni izvolilo, da bi ga kjerkoli predstavljali«. Poudaril je, da ni »predstavnik bizantinskega klerikalizma, ampak objektivni opazovalec tega verskega škodljivega vprašanja«, in ponovno prejel burno odobravanje. Zaploskali so mu tudi, ko je izrazil svojo pravico, govoriti kot duhovnik, ki je bil izvoljen kot predstavnik ljudstva. Po njegovem so bile težke, toda pravične obsodbe »nad nepopravljivimi zločinci, ki so svoj verski poklic, svojo cerkev in vero izrabili za to, da zapeljujejo naše ljudstvo«. Burno so odobraval izjavo, da morajo duhovniki povestiti glavo od sramu, ker se niso izkazali pod fašizmom in so zato izgubili pravico, voditi svoj narod. Ljudstvo si je zato izbralo prave voditelje in se »za vselej odpovedalo svojim izdajalskim posvečenim pastirjem«. Resnični voditelj ljudstva je OF s KP na čelu, je menil Dekleva in ponovno so mu zaploskali. »Lažni pastirji« so bili odsotni v boju za svobodo in tudi danes niso med množicami, ki obnavljajo domovino. »Izdajalski pastirji z judeževim obeležjem begajo po svetu daleč od svojega naroda ali pa skriti nepopravljenci pod duhovniško masko potuhnjeno snujejo brez moči nova izdajstva.« Nato je izpostavil še nekatere zadeve v povezavi s pravoslavno Cerkvijo: da je imela med višjo duhovščino posamezne »Rožmane« in »Stepince«²⁰, pri nižji pa nekaj izdajalcev, a precej manj kakor v katoliški Cerkvi, in da je ostala narodna tudi med vojno in tudi po vojni izpolnjuje poleg verskih še domovinske dolžnosti. Dokaz za to so priznanja tovariša Tita, navodila patriarha in oblikovanje združenj naprednih narodnih duhovnikov, ki sodelujejo z ljudsko oblastjo. Svoj govor je Dekleva končal z mnenjem, kako je njegova dolžnost, »da razbijam razno praznoverje in namišljene

¹⁹ Gorazd Dekleva (Ilirska Bistrica, 25. 5. 1901 – ?), pravoslavni duhovnik, po vojni je na gimnaziji v Mariboru poučeval latinščino, potem pa se je zaposlil na katastrskem uradu. Po upokojitvi je odšel v Črno Goro.

²⁰ Alojzije Viktor Štepinac (Krašič, Hrvaška, 8. 5. 1898 – 10. 2. 1960), zagrebški nadškof in pozneje kardinal.

čudeže« in da ljudi seznanja z dolžnostmi do domovine ter da pomaga onemogočati reakcijo. Požel je viharno pritrjevanje in ploskanje z vzkliki: »Vse priznanje naše oblasti duhovniku pravoslavne cerkve.« (Osvobodilna fronta Slovenije 1948, 52)

Glede vere je spregovoril še duhovnik Franc Šmon²¹ in podprl Deklevov govor. Po njegovem bi morali okrajni in krajevni odbori kritično obravnavati vsakega duhovnika. IOOF je priporočal izdajanje knjig, da bodo ljudje poučeni, »kam dovede napačna vzgoja različnih duhovnikov, izdajalcev, kam je privedla ta vzgoja belogardistično mladino in zakaj ne dopuščamo, da bi taki ljudje še nadalje vzgajali našo mladino«. Obžaloval je, ker je komaj 2 % katoliških duhovnikov včlanjenih v OF tretje leto po vojni. Zanj je bila to največja sramota. »Kot je bilo preje izdajstvo, tako je to sedaj sabotaža do OF,« nadaljeval je, kako se nekateri izgovarjajo, da nočejo vstopiti v OF, ker je to politična organizacija. Vendar temu so nasprotni sedaj, prej pa so bili voditelji političnega dela odlikovani z najvišjimi odlikovanji. »Danes pa partizanski duhovnik rimokatoliške vere ni vreden, da bi mu dali službo v njegovem stanu, in tako si moramo v drugih državnih službah služiti svoj kruh.« Potem je pozval tovariše delegate, naj bodo »tovariški z religioznim delom OF« in naj ne pustijo vzgoje mladine »ljudem, za katere sumite, da jo bodo zopet vzgajali za izdajstvo«, njim naj ne zaupajo niti bolnikov. Ob tem je požel ploskanje. Dodal je še, da je preobrat odvisen od teh ljudi. »Ko bodo priznali svoj konfiteor, takrat bo prišel tudi drugačen odnos, poprej pa je boljši odnos nemogoč,« je končal svoj govor in ponovno so mu zaploskali (Osvobodilna fronta Slovenije 1948, 53).

Sledil je govor podpredsednika zvezne vlade E. Kardelja in sprejetje resolucije. Kongres je v tretji točki resolucije ugotavljal: »V tem zločinskem početju, naperjenem proti svobodi narodov in sreči človečanstva, sta se znašla v tesnem zavezištvu ameriški imperializem in reakcionarna katoliška duhovščina z Vatikanom na čelu, ki izrablja verska čustva ljudi za širjenje in opravičevanje ideologije kapitalističnega reakcionarnega sveta in njegove imperialistične politike.« (Osvobodilna fronta Slovenije 1948, 55) V četrti točki resolucije pa je bilo med drugim poudarjeno, da se ne sme zanemarjati budnost proti sovražnikom ljudstva, »zlasti proti delovanju tiste protiljudske duhovščine, ki po navodilih Vatikana predstavlja orodje imperialistov za rovarjenje proti naši ljudski oblasti in Osvobodilni fronti« (Osvobodilna fronta Slovenije 1948, 56). Sledilo je branje raznih brzojavk, volitve GOOF in IOOF in sklepni govor Josipa Vidmarja.

3. V ciril-metodijskem društvu (CMD) večina duhovnikov

»Obskurantski klerikalizem, ki se je z razvojem domačega kapitala polagoma razvijal v klerofašizem, kakršnega smo doživeli zlasti za časa osvobodilne borbe.« Te besede je izrekel Josip Vidmar v svojem govoru ob otvoritvi tretjega kongresa OF, ki je potekal v dvorani Union dne 26. aprila 1951 popoldne (Osvo-

²¹ Franc Šmon (Sv. Jurij ob Taboru, 19. 8. 1907 – Slovenj Gradec, 6. 5. 1985), župnik v Špitaliču pri Slovenskih Konjicah, dejavno je sodeloval v CMD.

bodilna fronta Slovenije 1951, 4–5). Boris Kidrič pa je v slavnostnem govoru ob 10-letnici OF med drugim povedal, da so se posvetni in cerkveni slovenski veljaki poklonili okupatorju in da so bili vzrok državljanske vojne (Osvobodilna fronta Slovenije 1951, 9). Sledili so pozdravi III. kongresu OF Slovenije.

Drugi dan kongresa, dne 27. aprila, je E. Kardelj v svojem referatu Deset let ljudske revolucije med drugim poudaril, da je cerkvena hierarhija odkrito »ekspoinirala« z okupatorjem. Računala je, da bo »najlažje prikrila svoje izdajalsko početje s parolo o potrebi 'obrambe vere' in s tem odločilno vplivala na religiozni del slovenskega ljudstva«. Toda po Kardeljevih besedah je bila razočarana, ker večina teh ljudi ni želela »slediti po poti izdaje«. Nasprotno je »neuspeh teh poskusov razkrinkal in oddvojil od ogromne večine ljudstva tudi to najmočnejšo postojanko reakcije v Sloveniji, cerkveno hierarhijo«. V opisu stanja med vojno je omenil sestanek predstavnikov nekdanjih strank pri škofu Rožmanu dne 16. februarja in dne 12. marca 1942, ko je bilo sestavljeno pismo Mussolinijevi vladi z naštetimi napakami italijanskih oblasti, zaradi katerih se je razširilo uporniško gibanje (Osvobodilna fronta Slovenije 1951, 33–34). V referatu je Kardelj še dodal: »Zgodilo se je celo to, kar je malokdo smel predvidevati pred vojno, namreč, da je tudi religiozni slovenski kmet obrnil orožje proti klerikalni cerkveni hierarhiji, ki ga je pozvala k izdaji.« (Osvobodilna fronta Slovenije 1951, 38)

M. Marinko pa je v svojem poročilu O delu fronte med II. in III. kongresom izpostavil pomen CMD, ki se je lepo razvilo pod okriljem OF. V njem je večina duhovnikov kljub oviram »visokega klera in vatikanskih predstavnikov«. Ljudska oblast je tudi zagotovila blaginjo duhovnikom, razen tistih, ki nasprotujejo novi stvarnosti in se nočejo sprijazniti z njo (Osvobodilna fronta Slovenije 1951, 121–122). Sledilo je branje nekaterih resolucij.

Popoldne je bila diskusija, na kateri je o CMD spregovoril predsednik verske komisije pri vladi Ljudske republike Slovenije, Franc Šmon: o tem, da ima petsto članov, o nastanku in o občnem zboru v letu 1950, ki so se ga udeležili tudi predstavniki drugih sorodnih združenj in veroizpovedi v državi. CMD je v Sloveniji zbralo prek dva milijona ljudskega posojila, preobrat je naredilo tudi v povezavi z volitvami in bilo je deležno posebne pohvale IOOF. Še vedno pa so problem predvsem »višji cerkveni predstavniki«. CMD je ob 10 letnici ustanovitve OF priredilo sedem velikih proslav, opravljenih je bilo veliko zadušnic za padle. Šmon se je nato zahvalil IOOF za pomoč in za udeležbo na proslavah CMD ter za priznanja zaslužnim članom CMD. Ob koncu govora je poudaril, da je glavna naloga CMD ista kakor OF: varovati pridobitve OF, predvsem svobodo, enotnost in neodvisnost. Ob tem so mu zaploskali (AS 537, t. e. 4, III. kongres OF, april 1951, 142–143).

Tretji dan kongresa, dne 28. aprila, se je nadaljevala razprava, sledilo je sprejetje resolucije, poročilo o finančnem stanju, na koncu so bile še volitve v posamezne odbore in poročilo o šestmesečnem tekmovanju v počastitev 10. obletnice ustanovitve OF Slovenije.

4. Četrti kongres SZDL: odnos do katoliške Cerkve nespremenjen

»**N**aša javnost točno spremlja sovražno politično aktivnost Vatikana proti Jugoslaviji.« S temi besedami je v svojem političnem poročilu OF Slovenije med tretjim in četrtem kongresom M. Breclj označil odnos do katoliške Cerkve na začetku četrtega kongresa SZDL dne 25. aprila 1953 dopoldne. Vatikan se je po njegovem vmešaval v notranje zadeve Jugoslavije in se je skupaj z uradnimi predstavniki katoliške Cerkve v Jugoslaviji trudil netiti spore med katoličani in ljudsko oblastjo. CMD pa je dokaz, da obstajajo možnosti za svobodno življenje vernikov in duhovnikov. Končno je tudi ljudska oblast želela s posebnim zakonom urediti odnose z verskimi skupnostmi. Sledil je referat M. Marinka o vlogi SZDL Slovenije v družbenem upravljanju gospodarstva, popoldne pa je Boris Kraigher²² spregovoril o nalogah SZDL Slovenije na vasi, med drugim tudi o boju proti klerikalni politiki na vasi in o dosledni ločitvi Cerkve od države. Ob tem je izrazil prepričanje, da je vsako nasilje proti veri škodljivo, da pa se je še dalje treba boriti proti reakcionarni duhovščini, a to bo še trajalo. Naslednji dan so ločeno potekale diskusije ob posameznih referatih. Ob referatu M. Breclja je delegat iz Maribora izrazil nemoč, ker je delo duhovnikov zelo učinkovito. Ob referatu B. Kraigherja pa je bilo med drugim izpostavljeno, da sta navzoči dve skrajnosti: ena precenjuje, druga pa podcenjuje klerikalizem, in o tem, kako je Cerkev v preteklosti izkoriščala kmeta in kako želi biti klerikalizem še vedno zaščitnik kmetov, ter o CMD. Tretji dan kongresa je bil plenum, potem pa sprejetje resolucij o političnoorganizacijskih vprašanjih in o vlogi SZDL Slovenije v družbenem upravljanju gospodarstva. Sledile so volitve in sklep kongresa (AS 537, t. e. 6, Stenografski zapiski, IV. kongres SZDL, april 1953), ki – čeprav je bil preimenovan – v svojih stališčih ni spremenil odnosa do katoliške Cerkve.

Povojna oblast v Sloveniji je tako kongrese OF uporabljala za izvajanje svoje politike do katoliške Cerkve, ki si jo je tudi tako poskušala podrediti. Kongresi so imeli močan propagandni naboj. Po eni strani so bili pritisk na vse, ki so odklanjali komunistično oblast z uporabo preprečevanja izkoriščanja vere in Cerkve za narodno izdajstvo, po drugi strani podpora vsem duhovnikom, ki so oblast priznavali, in v tem smislu izvajanje diferenciacije, še posebno s CMD. V tej luči lahko razumemo tudi prej omenjene dogodke, kakor so na primer izgon F. Močnika, usoda celovške Mohorjeve družbe in prikazanja Matere božje v lendavskem okraju.

²² Boris Kraigher (Gradišče v Slovenskih Goricah, 12. 2. 1914 – Sremska Mitrovica, Srbija, 4. 1. 1967), politik, minister za notranje zadeve LRS (1946–1953), predsednik Izvršnega sveta Ljudske skupščine LRS (1953–1963).

Reference

- AS 537** – Arhiv Republike Slovenije, Republiški komite Socialistične zveze delovnega ljudstva Slovenije, t. e. 1, 2, 4 in 6.
- Čipić Rehar, Marija, France M. Dolinar, Tamara Griesser Pečar, Blaž Otrin in Julijana Višočanik.** 2009. *Med sodbo sodišča in sodbo vesti: dokumenti sodnega procesa proti škofu Gregoriju Rožmanu*. Ljubljana: Družina.
- Deželak - Barič, Vida.** 2002. Osvobodilna fronta in dr. Lambert Ehrlich. V: *Ehrlichov simpozij v Rimu*, 343–354. Celje : Društvo Mohorjeva družba.
- Godeša, Bojan.** 2011. *Čas odločitev: katoliški tabor in začetek okupacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Griesser - Pečar, Tamara.** 2004. *Razdvojeni narod*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kidrič, Boris.** 1945. *Poročilo na prvem kongresu Osvobodilne fronte slovenskega naroda v Ljubljani 16. julija 1945*. Ljubljana: IOOF.
- Osvobodilna fronta Slovenije.** 1945. *Temeljne točke Osvobodilne fronte (razširitev, sprejeta na prvem kongresu Osvobodilne fronte dne 16. julija 1945)*. Ljubljana: IOOF.
- . 1948. *II. kongres Osvobodilne fronte Slovenije (od 26. aprila do 28. aprila 1948)*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- . 1951. *III. kongres Osvobodilne fronte Slovenije (od 26. aprila do 28. aprila 1951)*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.
- Mrak, Boris.** 2008. Tomažičev odnos do Osvobodilne fronte. V: *Tomažičev simpozij v Rimu*, 315–325. Celje: Društvo Mohorjeva družba.
- Pelikan, Egon.** 2002. *Tajno delovanje primorske duhovščine pod fašizmom: primorski krščanski socialci med Vatikanom, fašistično Italijo in slovensko katoliško desnico; zgodovinsko ozadje romana Kaplan Martin Čedermac*. Ljubljana: Nova revija.
- Žužek, Aleš.** 2011. *Godeša: OF je ob koncu vojne predstavljal večino Slovencev* [pogovor z Bojanom Godešo]. RTV Slovenija. 26. aprila. [Http://www.rtvsl.si](http://www.rtvsl.si) (pridobljeno 23. maja 2011).

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 72 (2012) 1, 113–122
 UDK: 159.942-055.52
 Besedilo prejeto: 08/2011; sprejeto: 10/2011

Andreja Poljanec, Barbara Simonič

Starševstvo kot prostor razvoja empatije pri otroku

Povzetek: Empatija v najožjem pomenu besede pomeni zmožnost vživljanja v čustva in misli drugega, torej zmožnost vpogleda v njegovo doživljanje. Če pa pogledamo nekoliko širše, je to temeljna dinamika odnosov, ki nam v polnosti omogočajo, da se lahko drug ob drugem počutimo varne, sprejete, s tem pa prostor, v katerem lahko rastemo in se razvijamo. Sodobne raziskave potrjujejo, da se sposobnost za empatijo optimalno lahko razvija le v okolju, ki je do otroka empatično, odzivno in rahločutno od prvega dne njegovega življenja. Takšen prostor pa otroku v prvi vrsti zagotavljajo starši oziroma drugi primarni skrbniki. Zato je ključnega pomena, kakšen bo ta primarni odnos. Starševstvo, ki otroku daje izkušnjo sprejetosti in ljubljenosti, je obenem tudi prva izkušnja ljubezni, rekli bi lahko, da tudi prva izkušnja Boga.

Ključne besede: empatija, rahločutno starševstvo, Edith Stein, vzajemnost

Abstract: **Parenthood as the Place for Developing the Empathy of a Child**

Empathy in the narrowest sense of the word is the ability to share and comprehend the feelings and thoughts of another i.e. the ability to have insight into his experiencing. In a broader sense, however, it is the basic dynamics of relationships that fully enable us to feel safe and accepted with others and thereby give us space for growth and development. It is confirmed by current research that the capacity for empathy can only fully develop in an environment that shows empathy, reactivity and sensitivity towards the child from the first day of his life. Such context is principally guaranteed by parents or other primary carers. Therefore the quality of this primary relationship is of key importance. The parenthood that gives the child the experience of being accepted and loved is also his first experience of love and – one could say – his first experience of God.

Key words: empathy, sensitive parenthood, Edith Stein, mutuality

1. Empatija

Empatija je izrazito kompleksen in večplasten fenomen. Glede na izvor samega pojma pomeni »empatija« v nemški estetiki (Einfühlung) navidezno projekcijo in zlitje opazovalca z opazovanim predmetom (umetnino): opazovalec sim-

bolično prenese svoja občutja na predmete in s tem pridobi poglobljeno razumevanje teh predmetov (Wispé 1987, 18). Sprva so ta proces podobno razumeli tudi v svetu medosebnih odnosov, a tukaj se je pokazalo, da stvari niso tako preproste. Psihologi in filozofi, ki so se še zlasti ukvarjali s tem, so postavljali različne opredelitve in odpirali vprašanja o vedno novih vidikih empatičnega doživljanja. Psihologija in filozofija empatijo na splošno razumeta kot zmožnost vživljanja v čutenja in misli drugega, kot zmožnost branja osnovnih čustev in kot sposobnost zavedanja izkušenj drugih (Simonič 2010, 134). Teologija pojma eksplicitno ne uporablja, vendar pa empatično držo zasledimo znotraj razprav o božjem usmiljenju, ki ga je Bog izkazal z učlovečenjem in z odrešenjem in v kontekstu krščanske ljubezni. Ta ljubezen se kaže v človekovem odnosu do sočloveka, do Boga, do stvarstva in do sebe (Škof 2002, 71).

Med velikim misleci, ki so se ukvarjali z razpravljanjem o empatiji, je zagotovo Edith Stein, ki empatijo opredeljuje kot naše doživljanje doživljanja drugih (Stein 1989, 1). To je torej proces, v katerem je mogoče razumeti, kar doživlja drugi. Empatija je dojemanje drugih osebkov in njihovih doživljajev. Po Steinovi ima empatija tudi vlogo samospoznanja, saj se prek nje zavemo svojih sposobnosti in lastnosti, ki so nam z drugimi skupne, pri tem pa ugotovimo tudi, katerih potencialov nam primanjkuje in katere lahko še razvijamo (116). Tako odnosi z različnimi osebami postanejo oziroma so podlaga za razumevanje svoje lastne vrednosti.

Empatija omogoča, da občutimo, dojamemo ali ubesedimo to, kako druga oseba doživlja dano (sedanje, preteklo ali prihodnje) stanje. Empatija se tako razteza bolj ali manj na področje razumevanja oziroma spoznavnosti (kognitivnosti), lahko pa je v ospredju bolj afektivna oziroma doživljajska razsežnost (Simonič 2010, 142–145). Empatija je sposobnost, stopiti na mesto drugega in dobiti spoznanje, ki je skoraj takšno, kakor da bi bilo iz prve roke. Vendar pa je pri tem treba ohraniti pogoj »kakor da«; to omogoča vsaj minimalno razlikovanje med mojim jazom in drugim jazom (Eisenberg in Strayer 1987, 5). Za empatijo je torej potreben dobro diferenciran jaz, hkrati pa mora biti opazovalec tako prilagodljiv, da lahko stopi v položaj drugega in istočasno občuti enakost z drugim in različnost od njega (DeYoung 2003, 55).

Empatija izvira iz pristnega občutka za to, kar nam je skupno, iz občutij in iz miselnih vsebin, ki jih lahko med seboj delimo. Ni pomembno le nalaganje oziroma pripisovanje svojih lastnih idej drugi osebi ali pa preprosto poistovetenje z drugo osebo. Empatija ni samo enosmerno notranjepsihično doživljanje. Vedno je intersubjektivni fenomen, pri katerem govorimo o notranjem razumevanju trenutnega psihičnega stanja drug drugega (Solomon 1997, 24). V tem procesu vstopanja v psihološki svet drugega smo uglašeni na različne odtenke občutij in pomenov, pa tudi na bistvo dejanskega trenutnega doživljanja druge osebe. V empatičnem srečanju se globoko dotaknemo čutenjskega in miselnega sveta druge osebe (Greenberg in Elliot 1997, 168). Obenem je prava empatija vedno proces, ki je spontan in nenačrten. Trevarthen (1993, 121) pravi, da imamo ljudje univerzalno sposobnost medsebojnega razumevanja in da je srčika vsakega takšnega razumevanja neposredna, nebesedna, spontana in nenačrtna sposobnost jaza, da stopi v stik z

jazom drugega. Takšno neposredno zaznavanje drugega poteka ves čas in večinoma nezavedno, saj se v vsakdanjih odnosih redko načrtno osredotočimo na to, da bi bili empatični (Bohart in Tallman 1997, 400).

Razlikovati je mogoče več medsebojno povezanih področij razumevanja empatije (npr. tradicionalno, psihoterapevtsko, razvojno; Simonič 2010, 136). Nas zanima predvsem razumevanje empatije v okviru socialne in razvojne psihologije. Na tem področju se empatija obravnava kot primarna vez komunikacije med skrbnikom in otrokom, ki se pozneje v življenju kaže tudi kot altruizem in usmerjenost v prosocialno vedenje, to pa vodi k večjemu dobremu. V splošnem velja, da empatija prinaša mnoge pozitivne stvari in prednosti, med katere lahko štejemo natančnost razlaganja dogodkov v medosebnih odnosih, ki omogoča dobro predvidevanje in rahločutno odzivanje na doživljanje drugih in pripomore k izboljšanju medosebne komunikacije. Pomaga nam prepoznavati, kdaj so naša dejanja v nasprotju s tem, kar želijo in pričakujejo drugi, v nasprotju s tem, kar pomaga spremeniti naš odnos do drugega, ki morda v danem trenutku ni bil najboljši (Stein 1989, 88–89; Tangen in Dearing 2002, 79). Empatija nas torej vodi pri moralnem odločanju. Velikokrat je empatija tudi sinonim za skrbno in sočutno poslušanje, vendar pa ni vedno omejena le na pozitivno držo, saj je empatijo mogoče uporabiti tudi za ponižanje ali razvrednotenje neke osebe (Solomon 1997, 24).

2. Empatija je zapisana v našo naravo

Če govorimo o polnosti odnosov, potem ti nikoli niso nekaj enosmernega, nekaj, na kar bi gledali samo kot na vpliv, ki ga ima neka oseba na drugo, ampak je to vedno dvosmeren in torej soustvarjen proces. Prav zato so vzajemni odnosi prostor preoblikovanja in nenehne rasti (Lachmann 2008, 56). Vedno smo namreč obdani z namerami, občutji in mislimi drugih, ki so v interakciji z namerami, občutji in mislimi nas samih. Naši nameni, dejanja in misli so oblikovani v izmenjujočem se dialogu z občutenimi namerami drugih; celo kadar smo sami. To je intersubjektivni svet, medosebni prostor, v katerem delimo drug z drugim svoja čustvena in miselna stanja (Stern 2004, 75–77). V kontekstu vzajemnosti in intersubjektivnosti gledamo tudi na empatijo. Empatija je v polnosti možna le v vzajemnem odnosu, v katerem obe strani prinašata svoje osebne izkušnje in čutenja, povezana z njimi, obenem pa empatija omogoča vzajemne globoke odnose.

Neizogibno je vprašanje, od kod sposobnost empatije prihaja in zakaj je človeku sploh potrebna. Daniel Stern (2004, 97–105) pravi, da je empatija temeljna motivacijska sila, ki nas žene v vzajemne odnose, in da je preživetvene narave, saj smo že od rojstva dalje usmerjeni k iskanju varnosti in k vzpostavljanju navezanosti. Drugače pa lahko biološke temelje empatije najdemo v naši strukturi možganov, ki jih je Bog oblikoval tako, da nam je omogočeno neposredno začutiti čustvena stanja in namere drugih ljudi. Naš živčni sistem je sposoben biti v resonanci z živčnim sistemom druge osebe in narobe. To storijo tako imenovani »zrcalni nevroni«, poseben set nevronov, ki se sprožijo v osebi, ki opazuje drugega, njegove

odzive in doživljanje ali pa ko poslušša jezikovni opis nekega dejanja oziroma prebira pripoved o nečem. Zaradi zrcalnih nevronov se v človeških možganih sproži enak odziv kakor bi se, če bi se dogodek osebi dejansko zgodil (Bauer 2006, 22–24; Ferrari idr. 2003, 1703; Siegel in Hartzell 2003, 76). Vendar pa so zrcalni nevroni le vrsta motoričnih nevronov in ne morejo v polnosti razložiti, kako lahko zaznavamo tudi občutke in čustva drugih ljudi, ne le njihovega gibanja. V intersubjektivnem svetu namreč ni pomembno samo motorično opazovanje. Zato je treba razumeti še nekatere druge možganske procese, ki so dejavni pri prepoznavanju čustev in misli drugih. V naših možganih je navzoč cel niz različnih mehanizmov, ki omogočajo zlasti ujemanje s čustvenimi stanji drugega. Več odgovorov nam dajejo tista področja nevroznanosti, ki se ne ukvarjajo toliko z raziskovanjem motoričnih nevronov, ampak na podlagi socio-emocionalnih paradigem raziskujejo čustvena stanja, kakor jih zaznamujejo procesi v korteksu v povezavi z drugimi posameznimi deli možganov (Baron-Cohen 2003, 110; Preston in de Waal 2002, 12; Schore 2003, 202). Zrcalni nevroni sami torej ne morejo ustvariti empatije, vsekakor pa zagotavljajo konkretne celične osnove za doživljanje doživetij drugih ljudi. Zrcalni nevroni so biološki temelj empatije, s tem pa je sposobnost empatije zapisana globoko v naše telo.

Z »opremljenostjo« za empatijo pridemo že na svet. Po božjem načrtu smo zasnovani tako, da smo sposobni vzpostavljanja empatične povezanosti že od rojstva dalje, seveda v zelo osnovnih oblikah. Novorojenček je ob rojstvu opremljen s sposobnostmi izražanja socio-emocionalnih signalov in tudi s sposobnostjo odzivanja na dražljaje pri drugih, predvsem pri materi (Thompson 1987, 122). Novorojenček in mati sta v afektivni uglašeni in vplivata drug na drugega. Na podlagi te uglašeni poteka njuna prva komunikacija (Solomon 1997, 25). Prav ti zgodnji odnosi pa so odločilni za nadaljnja obdobja, saj se tu postavljajo najpomembnejše življenjske prvine. Človeka čustveno oblikujejo sheme oziroma kode, po katerih pozneje dojema svoje življenje (Juhant 2003, 54). V tem smislu je otrokov prvi odnos, zlasti odnos z materjo, tisti, ki daje podlago za to, kako se bodo pri osebi oblikovali krogotoki za procesiranje čustev; to bolj ali manj zaznamuje sposobnost za vstopanje v čustvene odnose pozneje v življenju (Gostečnik 2002, 7–10). Model odnosa otrok — ati postane temeljni model za vse druge družbene komunikacije v življenju, vključno z empatijo. Zato je empatija — čeprav je v bistvu prirojena danost in potreba — v končni fazi kljub vsemu tudi rezultat vzajemnih socialnih interakcij.

Psihoanalitični avtorji, kakor so Winnicott, Kohut, Sullivan in Bowlby, vidijo prvi obstoj in prvo izkušnjo empatije v primarnem odnosu čustvene bližine med otrokom in materjo. Če je čustvene bližine in odzivnosti premalo ali pa ni primerna, se pri otroku kot posledica pomanjkanja tega pogosto lahko razvije agresija (Weinfield idr. 2008, 78). Seveda pa je okrnjena tudi sposobnost empatije. Motnje v sposobnosti empatije se najbolj kažejo pri posameznikih, ki so imeli v zgodnjem otroštvu kakorkoli motene odnose s starši ali drugimi skrbniki (Preston in de Waal 2002, 16). Njihove sposobnosti dojemanja čustvenih stanj drugih ljudi in procesiranje drugih socio-emocionalnih informacij so lahko omejeni, saj se notranji pro-

cesi, ki so potrebni za vse to, v zgodnjih odnosih niso mogli primerno razviti (Schoore 2003, 47–48).

Primaren empatični odnos staršev oziroma skrbnikov do otroka je torej kritičnega pomena pri razvoju otrokove sposobnosti empatije (Barnett 1987, 149; Feschbach 1997, 35; Zahn-Waxler 2002, 48). Raziskave potrjujejo, da se empatija in sorodni pojavi najbolje razvijajo v okolju, ki zadovoljuje otrokove čustvene potrebe in mu omogoča, da izraža celotni spekter čustev, ter ga spodbuja k čustveni odzivnosti do drugih (Barnett 1987, 157). Empatija se pri otroku razvija postopoma. Skozi otrokov razvoj z večjo razvejanostjo odnosov in z višjo stopnjo razlikovanja jazov postaja kompleksnejša (Thompson 1987, 120; 1998, 145). Empatija najprej vznikne v preprostih afektivnih oblikah, sčasoma pa postaja bolj kompleksna in vsebuje vedno bolj zapletene spoznavne in afektivne oblike. Z empatijo povezane sposobnosti, zlasti sposobnost prepoznavanja čustvenih stanj pri drugih, se pokažejo že zgodaj, vendar to še ni prava empatija (Feschbach 1997, 41). Mnogi so mnenja, da nastopijo čustvene in spoznavne možnosti, ki so potrebne za kompleksno empatijo, v drugem letu življenja (van der Mark 2001, 3; Thompson 1998, 147), seveda če je odzivnost staršev dovolj velika in adekvatna, da se empatija lahko razvija.

3. Starševska ljubezen je prostor rasti empatije

Prostor vzajemnosti in intersubjektivnosti je tudi prostor, v katerem se lahko udejanja ljubezen. Empatija in ljubezen sta neizogibno povezani, saj empatija doseže največjo globino prav v odnosu, v katerem je navzoča ljubezen (v smislu *agape*, bratske ljubezni). O tem govori Edith Stein (2002, 449–450), opira pa se na sv. Avguština, ko pravi, da je pristno spoznanje oseb mogoče samo v združenju teh oseb. In narobe: če empatija omogoča dostop do spoznanja drugega in sebe, potem je povezana z ljubeznijo. Ko prek empatije nekaj/nekoga spoznamo, lahko to spoznano vzljubimo, to pa v bistvu pomeni, da ljubezen, ki vodi v samopodaritev in teži k združenju, vodi k medsebojnemu vzajemnemu razkrivanju in podaritvi oseb. Pristno spoznanje oseb je mogoče le v združenju oseb, saj mora tisti, ki je objekt moje ljubezni, ta dar sprejeti. Ljubezen tako zahteva vzajemno samopredajanje oseb. Tisti, ki ljubi in spoznava, je hkrati tudi ljubljen in spoznan od tistega, ki ga sam ljubi in spoznava. Empatija je torej nenehno obojestransko odkrivanje globin drug drugega, medsebojno sprejemanje in predajanje v največji ranljivosti.

Takšne globoke in ranljive odnose, v katerih je navzoča vzajemna ljubezen, nedvomno srečamo v družini. V odnosih, ki so prežeti s sočutjem, z nežnostjo, z odsotnostjo manipulacije in ustrahovanja, ki so spoštljivi in iskreni, se počutimo varno (Kompan Erzar 2003, 200). V takšnem prostoru se uglašnost in sočutje do drugih nenehno dograjujeta in razvijajta. Če je odrasli odnos (med možem in ženo) vedno bolj uglašen in varen, takšen nehote postaja tudi starševski odnos in narobe. Otrok se namreč lahko razvija le v odnosu, v katerem starši kreirajo njegov razvoj, on pa s svojim razvojem kreira starše (Bradley 2000, 45). Posame-

znik za zdrav in poln razvoj potrebuje zagotovljenih pet temeljnih dejavnikov znotraj odnosov. Ti so pripadnost oziroma povezanost, zaupanje, dostojanstvo oziroma spoštovanje, prepoznavnost in kot zadnje – razvije se iz konkretiziranja prvih štirih – sočutje. Vznik sočutja je tako največji dosežek vsake družine, vsakega vzajemnega intimnega odnosa. V družino prihaja sočutje po treh poteh. Najprej kot sočutje do otroka, najkrhkejšega člana, pri tem pa sočutje pomeni, dati se otroku na voljo tako, da začuti pripadnost, da lahko razvije zaupanje, da spozna svoje sposobnosti in dostojanstvo in da razvije prepoznavnost oziroma edinstvenost v družini, obenem pa ve in čuti: ni se mu treba ničemur odreči, da bi ohranil očeta in mater. Kot drugo prihaja sočutje v sistem iz odnosa med možem in ženo, nazadnje pa tudi prek zunanjega sveta, ko lahko družina doživi sočutje in razumevanje od zunaj (Kompan Erzar in Poljanec 2009, 12–15). Če starši čutijo pripadnost in povezanost, jo bo ob njih lahko čutil tudi otrok; če starši zaupajo drug drugemu in sebi, bodo zmožni ustvariti takšen odnos, da bo otrok lahko zaupal njim; če bodo starši imeli v sebi dostojanstvo in se bodo spoštovali, bodo to iskali tudi v svojem otroku in mu to privoščili; če bodo starši prepoznali sebe in svoje potrebe ter želje in hrepenenja, bodo tudi otroku dali možnost, da bo ob njih prepoznal sebe; če bodo starši sočutni drug do drugega, bodo verjeli, da sočutje pripada tudi otroku. Starši otroku ne morejo dati ničesar, česar sami nimajo ali česar sami še ne zmorejo. Lahko pa ob otroku na novo postanejo ranljivi in iskreni in lahko odnos, otroka in sebe začutijo na drugačen oziroma nov način, se mu prepustijo in se tako v vzajemnem in sočutnem odnosu starši – otrok razvijajo dalje (Poljanec in Simonič 2008, 244). V družini, v kateri so odnosi topli, varni in sočutni, se tako konkretizira ljubezen, tudi ljubezen (z veliko začetnico). Nasilje, zlorabe, čustvena odsotnost, nerahločutnost in pomanjkljiva odzivnost zamegljujejo to podobo Ljubezni in oslabijo ali pa celo onemogočijo odnose, v katerih bi bil možen vzajemni razvoj.

4. Empatija se rojeva iz empatije

Otroci se ob starših, ki so nanje čustveno uglašeni, odzivni, ljubeči, rahločutni in pozorni, počutijo varno, razvijajo sočutje in ohranjajo živost duha. Zlasti v prvih mesecih je dojenček še posebno nežen in ranljiv. Samozavedanje in podobo o sebi začne graditi iz odzivov, ki jih imajo drugi nanj (Kompan Erzar 2006, 50). Ti odzivi so lahko ljubeči, nežni, sočutni ali pa grobi in naveličani. Najbolj boleče je, če teh odzivov sploh ni.

O pomembnosti odraslega za otroka je govoril tudi Bowlby (1969, 23–24), ki je dejal, da otroci za preživetje potrebujejo odraslega, na katerega se lahko navežejo. Zato se je skozi evolucijo razvil sklop vrst vedenja in značilnosti, s katerimi otroci pritegnejo pozornost odraslega in si s tem zagotovijo njegovo bližino. Tako otrok kar sam pomaga in »narekuje« odraslemu, da se lahko nanj uglaši in empatično odzove. Otrok se na primer vedno orientira v smer, v kateri sliši, vidi, čuti in vonja svojo mamo. Temu iskanju stika so namenjene tudi

signalne funkcije, kakor so čebljanje, smehljanje in gestikuliranje (Bowlby 2003, 122). Vse to otroku pomaga vstopiti v interakcijo in se navezati na skrbnike, hkrati pa skrbnikom pomaga, da otroka opazijo, da se jim prikupi s svojo nežnostjo in prisrčnimi pogledi; tako se tudi oni vanj lahko na neki način zaljubijo (Folden Palmer 2007, 41). S sposobnostmi iskanja stika in vzpostavljanja odnosa pa ni opremljen le novorojenček, temveč se tudi matere na prav poseben način odzivajo nanj (Kompan Erzar 2006, 72). Vse te omenjene sposobnosti, so temelj razvoja navezanosti (lahko je varna ali ne varna), ki omogoča otroku fizično in čustveno preživetje. Kadarkoli otrok potrebuje odraslega, se v njem aktivira sistem tesnobe, ki odraslega prikliče na pomoč. Če se odrasli sočutno odzove, se otrok čuti ljubljenega, varnega in samozavestnega, če pa te osebe ni ali je neodzivna, postane tesnoben in na vse možne načine išče skrbnikovo pozornost in oporo (Tomec 2005, 399–401).

Brez odraslega se otroški možgani sploh ne morejo v polnosti razviti. Ta razvoj se začne ob rojstvu in je v prvih treh letih najhitrejši (Gerhardt 2004, 19–25; Schore 1994, 16–18). V strukturo možganov se kot mentalni modeli zapisujejo emocionalne izkušnje z drugimi ljudmi. Glede na te modele se oblikujejo pričakovanja, ki jih ima posameznik v odnosu z drugimi ljubljenimi osebami pozneje v življenju (Schore 2003, 18–19). Čustveni odzivi staršev na otrokove signale so torej tisti, ki oblikujejo otrokov mentalni svet. V bistvu je pomembno, koliko so starši empatično uglašeni na otrokovo stisko. Konkretno to pomeni, da starši otroka, ki je v stiski, potolažijo in mu s tem dajo občutek varnosti v svetu (Kompan Erzar 2006, 100–107). Prve možganske kapacitete se razvijajo le v odzivnosti na socialne situacije, to pomeni, da se otrok med sproščenim in nežnim pestovanjem nauči več kakor med kazanjem predmetov iz didaktičnih razlogov. Prvi izviri zadovoljstva so namreč vonj, dotik in zvok. V sproščenem naročju se zato otrok počuti varnega, uskladi dihanje, srčni utrip, sprostijo se mišice, živčni sistem je povezan s starševskim. Zadovoljna mati in oče otroku nehote gradita prefrontalni korteks in razvijata kapacitete za samoregulacijo in za kompleksne socialne interakcije. Brez empatičnega odnosa se orbitofrontalni korteks ne more dobro razviti. Če v kritičnem obdobju zorenja tega dela možganov (to je do tretjega leta) ni teh odnosov ali pa so ti odnosi neprimerni, torej neempatični, ni možnosti, da bi se ta del možganov optimalno razvil (Gerhardt 2004, 38–40).

Brez rahločutne, empatične afektivne uglašeniosti staršev na otroka, prek katere starši regulirajo otrokovo stisko na odrasel način, se otrok nanje ne more varno navezati, to pa pomeni, da ob starših ne dobi občutka pomembnosti in vrednosti (Poljanec in Simonič 2008, 246). S tem je oslavljen tudi razvoj empatije. Intimnost in empatija se pri otroku začneta razvijati takrat, ko otrok začuti: mati čuti, da se on drugače počuti kakor ona, mati pa se na to primer-no odzove (Winnicott 1971, 113). Otrok namreč še ne ve, kako se počuti, za ta stanja nima besed niti načinov, kako bi jih spremenil, zato odrasle pokliče na pomoč. Če starši ta občutja zaznajo in se odzovejo, jih zaznajo in ozavestijo tudi otroci (Gerhardt 2004, 18–19). Prepoznavanje otrokovih stanj in njihova regulacija je za otroka najpomembnejše (Emde 1988, 25–28). V možgane se

zunaj zavestnega doživljanja zapiše, kaj lahko pričakuje od odraslih in od odnosov z drugimi. To daje temelj vedenju in odnosom skozi življenje. Morda bi lahko rekli, da toliko čustvene uglasenosti, kakor jo ob otroku premorejo starši, lahko razvije tudi otrok. S to dispozicijo odhaja v svet in v nove odnose, v katerih pa lahko, če so dovolj varni in globoki, tudi na novo vzpostavlja in gradi čustveno uglasenost (Gostečnik 2002, 249). Podlaga čustvene inteligentnosti, to je sposobnosti za razvoj in za ohranjanje odnosov, je torej prav v empatični odzivnosti staršev na otrokove potrebe (Kompan Erzar 2006, 74). Z uglasenostjo in s pozornostjo na njegovo počutje starši pomagajo otroku razvijati specifično in kompleksno čutenje. Počutiti se slabo lahko pomeni razočaranje, jezo, razdraženost, ranjenost. Brez empatične drže staršev do otroka in brez njihovega sočutnega odziva (govorimo tudi o človeški sposobnosti »psihofeedbacka«) dojenček ali malček vsega tega ne more vedeti (Gergely in Watson 1996, 1181). V usmerjanju, spremljanju, sočutju in v odzivnosti se začne varno in odgovorno starševstvo (Kompan Erzar in Poljanec 2009, 16–20).

Težko je, kadar starši ob svojih otrocih doživljajo nemoč, naveličanost in utrujenost, saj jih ne morejo v polnosti začutiti, tako kakor tudi njihovi starši niso začutili njihovih potreb po igrivosti, ko so bili sami otroci. Zato se ob svojih otrocih vedno znova soočajo z občutki nemoči, jeze, strahu. Če si to priznajo in poskušajo ugotoviti, kaj otrok v nekem trenutku od njih potrebuje, lahko presežejo svoje slabosti in pomanjkljivosti in se darujejo in se tako v svojem poslanstvu samouresničujejo. Veliko lažje je, če lahko te stiske in čutenja reflektirajo, ozavestijo in o njih spregovorijo v varnem odraslem odnosu. Tako jim tega ni treba več ponavljati v odnosu s svojimi otroki (Siegel 1999, 104) in starševstvo zares postane eden največjih izzivov in možnosti za preseganje svojih pomanjkljivosti.

5. Empatija – sočutno starševstvo – ljubezen – Bog

Na koncu se lahko zopet vrnemo k razmišljanju Edith Stein (2002, 514–515) in k njeni interpretaciji bibličnega teksta iz 1 Mz o stvarjenju moškega in ženske (1 Mz 2,18-24). »Žena je bila postavljena ob moža, da bi lahko drug drugemu vzajemno pomagala k izpopolnjevanju njunih biti. Tudi v svoji rodovitnosti sta na poti k temu. Otroek je sad vzajemne samopodaritve. In še več kot to: je utelešenje tega daru. Vsak od partnerjev v otroku prihaja do podobe lastne biti, kakor tudi do biti drugega partnerja. Otroek je tretja oseba, neodvisno bitje in kot ustvarjeno bitje v polnem pomenu besede, je dar Boga, Ljubezni. Je novo ustvarjeno bitje, ki ima svojo telesno in duševno individualnost od prvega trenutka svojega obstoja v materinem telesu. Je individualnost, ki je sicer podobna staršem, vendar je hkrati nekaj povsem drugega. To novo človeško bitje je od trenutka svojega nastanka nosilec svoje lastne biti in začčenja svoj lastni razvoj, se razcveta, raste, zori in oblikuje. Vendar pa to ne poteka neodvisno od matere in očeta. Najmočnejši vplivi prihajajo ravno od njiju. Rast otroka in njegovo oblikovanje zahteva ljubeče samopredajanje staršev, na začetku zlasti matere, ki se predaja nalogi materinstva.«

S starševsko empatično uglasenostjo dobi otrok prvo izkušnjo ljubezni. In kjerkoli je ljubezen, pa čeprav je še tako človeška, vselej je ljubezen zanesljiva pot, da pridemo do Boga. *Ubi caritas ibi Deus* – kjer je ljubezen, tam je Bog (Rupnik 2001, 89). V sočutnih in empatičnih odnosih je prostor, v katerem odseva ljubezen, ta pa je od Boga in je Bog. V starševski ljubezni, ki je v sočutju, empatiji, usmiljenju in v odgovarjanju na otrokove potrebe, je torej mogoče prepoznati odsev božje ljubezni. Družina prek empatije postaja prostor ljubezni in odrešenja. Otroci namreč v odraslemu vzbujajo željo po milini in ljubezni. Ob njih imajo starši posebno priložnost, razvijati rahločutnost, empatijo, pozornost in fleksibilnost – vse to, česar morda sami ob svojih starših niso bili deležni. Prek tega vedno znova vstajajo in se poslavljajo od tistega, kar ni ljubezen (Rupnik 1995, 45). Otrok s svojimi boleznimi, težavami, veseljem, radostmi, stiskami in s potrebami v starših prebuja in ozdravlja vse tisto, kar potrebuje odrešenje.

V temelju božjega načrta je, da se svet razvija, raste k večjemu dobremu, se izpopolnjuje, napreduje, to pa je mogoče samo tako, da se ustvarjena bitja med seboj podpirajo in so medsebojno povezana. Empatija je torej pot oziroma način dejavnega delovanja Boga v svetu, po tem pa se uresničuje tudi božji načrt. Bog s prebujanjem medosebne empatije vleče bitja k sodelovanju pri uresničevanju tega načrta. Reči, da je Bog empatično učinkovit v odnosu do stvarstva, pomeni: Bog nenehno daje moč bitjem v njihovem okolju, da v medosebnih odnosih z empatijo, s sočutjem in z ljubeznijo oblikujejo boljši in plemenitejši svet (Farley 1996, 304–305). Tako je tudi v družini, ki jo zaznamuje rahločutno in empatično starševstvo. Takšni odnosi so prostor, v katerem se udejanja bogopodobnost in v katerem odseva božja ljubezen.

Reference

- Barnett, Mark A.** 1987. Empathy and related responses in children. V: Nancy Eisenberg in Janet Strayer, ur. *Empathy and its development*, 146–162. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baron-Cohen, Simon.** 2003. *The essential difference: The truth about male and female brain*. New York: Basic Books.
- Bauer, Joachim.** 2006. *Warum ich fühle, was du fühlst*. Hamburg: Hoffman und Campe Verlag.
- Bohart, Arthur C., in Karen Tallman.** 1997. Empathy and the active client: An integrative, cognitive-experientia approach. V: Arthur C. Bohart in Leslie S. Greenberg, ur. *Empathy reconsidered: New directions in psychotherapy*, 393–415. Washington: American Psychological Association.
- Bowlby, John.** 1969. *Attachment and Loss*. London: Pimlico.
- — —. 2003. *A secure base*. New York: Brunner-Routledge.
- Bradley, Susan J.** 2000. *Affect regulation and the development of psychopathology*. New York: The Guilford Press.
- DeYoung, Patricia A.** 2003. *Relational psychotherapy: A primer*. New York: Brunner-Routledge.
- Eisenberg, Nancy, in Janet Strayer.** 1987. Critical issues in the study of empathy. V: *Empathy and its development*, 3–13. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emde, Robert N.** 1988. Development terminable and interminable. *International Journal of Psycho-Analysis* 69:23–42.
- Farley, Edward.** 1996. *Divine empathy: A theology of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Ferrari, Pier Francesco, Vittorio Gallese, Giacomo Rizzolatti in Leonardo Fogassi.** 2003. Mirror neurons responding to the observation of ingestive and communicative mouth actions in the monkey ventral premotor cortex. *European Journal of neuroscience* 17, št. 8:1703–1714.

- Folden Palmer, Linda.** 2007. *Baby Bond: The new science behind what's really important when caring for your baby.* San Diego: Baby Reference.
- Gergely, György, in John S. Watson.** 1996. The social biofeedback theory of parental affect-mirroring: The development of emotional self awareness and self-control in infancy. *International Journal of Psycho-analysis* 77:1181–1212.
- Gerhardt, Sue.** 2004. *Why love matters: How affection shapes a baby's brain.* New York: Brunner-Routledge.
- Gostečnik, Christian.** 2002. *Sodobna psihoanaliza.* Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut.
- Greenberg, Leslie S., in Robert Elliot.** 1997. Varieties of empathic responding. V: Arthur C. Bohart in Leslie S. Greenberg, ur. *Empathy reconsidered: New directions in psychotherapy*, 167–186. Washington: American Psychological Association.
- Juhant, Janez.** 2003. *Človek v iskanju svoje podobe: Filozofska antropologija.* Ljubljana: Študentska založba.
- Kompan Erzar, Lia Katarina.** 2003. *Skrita moč družine.* Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2006. *Ljubezen umije spomin.* Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut.
- Kompan Erzar, Katarina, in Andreja Poljanec.** 2009. *Rahločutnost do otrok.* Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut.
- Lachmann, Frank M.** 2008. *Transforming narcissism: Reflections on empathy, humor, and expectations.* New York: The Analytic Press, Taylor & Francis Group.
- Poljanec, Andreja, in Barbara Simonič.** 2008. Starševstvo za tretje tisočletje v luči teorije navezanosti. *Socialno delo* 47, št. 3–6:249–257.
- Preston, Stephanie D., in Frans B. M. de Waal.** 2002. Empathy. Its ultimate and proximate bases. *Behavioral and Brain Sciences* 25, št. 1:1–20.
- Rupnik, Marko Ivan.** 1995. *V plamenih gorečega grma.* Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana Dravlje.
- . 2001. *Reči človek: Oseba, kultura velike noči.* Koper: Ognjišče.
- Schore, Allan N.** 1994. *Affect regulation and the origin of the self.* New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- . 2003. *Affect regulation and the repair of the self.* New York: W. W. Norton & Company.
- Siegel, Daniel J.** 1999. *The developing mind: Toward a neurobiology of interpersonal experience.* New York: The Guilford Press.
- Siegel, Daniel J., in Mary Hartzell.** 2003. *Parenting from the inside out.* New York: Tarcher/Penguin.
- Simonič, Barbara.** 2010. *Empatija.* Ljubljana: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut.
- Solomon, Marion F.** 1997. Countertransference and empathy in couples therapy. V: Marion F. Solomon in Judith P. Siegel, ur. *Countertransference in Couples Therapy*, 23–37. New York: W. W. Norton & Co.
- Stein, Edith.** 1989. *On the problem of Empathy.* Washington: ICS Publications.
- . 2002. *Finite and Eternal Being.* Washington: ICS Publications.
- Stern, Daniel N.** 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life.* New York: W. W. Norton & Company.
- Škof, Lenart.** 2002. *Sočutje med religijo in filozofijo.* Ljubljana: Teološka fakulteta, Katedra za filozofijo.
- Tangney, June Price, in Ronda L. Dearing.** 2002. *Shame and guilt.* New York: Guilford Press.
- Thompson, Ross A.** 1987. Empathy and emotional understanding. V: Nancy Eisenberg in Janet Strayer, ur. *Empathy and its development*, 119–145. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1998. Empathy and its origins in early development. V: Stein Bråten, ur. *Intersubjective communication and emotion in early ontogeny*, 144–157. New York: Cambridge University Press.
- Tomec, Erika.** 2005. Navezanost v odraslosti. *Anthropos* 37, št. 1/4:399–415.
- Trevarthen, Colwyn.** 1993. The self born in intersubjectivity: The psychology of an infant communicating. V: Urcic Neisser, ur. *The perceived self. Ecological and interpersonal sources of self-knowledge*, 121–173. Cambridge: Cambridge University Press.
- van der Mark, Ingrid Louise.** 2001. *The development of empathy and compliance in toddlers: The role of parenting, attachment, and temperament.* Leiden: samozaložba.
- Weinfield, Nancy S., Alan L. Sroufe, Byron Egeland in Elizabeth Carlson.** 2008. Individual differences in infant-caregiver attachment. V: Jude Cassidy in Philip R. Shaver, ur. *Handbook of attachment: Theory, research and clinical applications*, 78–101. New York: Guilford Press.
- Winnicott, Donald W.** 1971. *Playing and Reality.* London: Routledge.
- . 2001. *The family and individual development.* Hove: Brunner-Routledge.
- Wispé, Lauren.** 1987. History of the concept of empathy. V: Nancy Eisenberg in Janet Strayer, ur. *Empathy and its development*, 17–37. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zahn-Waxler, Carolyn.** 2002. The development of empathy, guilt, and internalization of distress. V: Richard J. Davidson, ur. *Anxiety, depression, and emotion*, 222–265. New York: Oxford University Press.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 72 (2012) 1, 123–134
 UDK: 314.151.3-054.73-053.2(=214.58):271/279(497.16)
 Besedilo prejeto: 10/2011; sprejeto: 01/2012

Zvonko Zinrajh

Pravni položaj begunskih romskih otrok in vloga Cerkva v Črni gori

Povzetek: Otroci so ne samo naše bogastvo, temveč jih je treba obravnavati tudi kot prihodnje nosilce in ohranjevalce naše kulture, identitete, zgodovinskosti. Zato nam tudi po tej plati ne sme biti vseeno, kaj se z njimi v sedanjosti dogaja. Njihove pravice morajo biti zavarovane v vseh pogledih. Še posebno se to dotika najbolj ogrožene kategorije otrok, begunskih romskih otrok. Diskriminacije, ki so je otroci deležni v dobi odraščanja, puščajo v njih nepopravljive posledice; to so krščanske Cerkve doumele in pozvale civilne oblasti, da se omogoči primerna pravna zaščita za otroke in za mladoletnike. Razprava opisuje specifične primere diskriminacije otrok oziroma sistematične kršitve pravic begunskih otrok v Črni gori. Prikazana je slaba in nezadostna učinkovitost države za zajezitev segregacije romskih begunskih otrok, odzivnost mednarodne skupnosti in vloga krščanskih Cerkva pri odpravljanju diskriminacije in romske segregacije.

Ključne besede: Črna gora, Romi, segregacija, negativna stereotipna miselnost, religija, krščanstvo, ekumenizem

Abstract: **Legal Situation of Refugee Roma Children and the Role of Churches in Montenegro**

Children are not only our riches but also have to be treated as future representatives and preservers of our culture, identity and historical awareness. Hence we should not be indifferent towards what is happening to them in the present. Their rights have to be protected from every aspect. This is especially true of the most endangered category of children i.e. refugee Roma children. The discrimination these children experience during their adolescence leaves them with irreparable consequences, which has been understood by Christian churches. They have requested civil authorities to provide an adequate legal protection for children and minors. The paper describes specific cases of discrimination of children and of systematic violations of the rights of refugee children in Montenegro. It shows the poor and insufficient effectiveness of the state when it comes to curbing the segregation of Roma children, the reaction of the international community and the role of Christian churches in abolishing the discrimination and segregation of the Roma people.

Key words: Montenegro, Roma people, segregation, negative stereotypical mentality, religion, christianity, ecumenism

1. Uvod

Mednarodna skupnost ter humanitarne in druge organizacije za človekove pravice ugotavljajo, da so begunski romski otroci v Črni gori izpostavljeni različnim oblikam diskriminacije. V begu pred vojno na Balkanu so romski begunci našli začasno zatočišče v Črni gori. Romi se srečujejo s kruto realnostjo, da bodo tam ostali za vedno. V upanju na vrnitev se mnogi zatekajo po pomoč k mednarodni skupnosti, saj od lokalne ne pričakujejo dokončne rešitve. Vsakodnevno se srečujejo z diskriminacijo in s segregacijskim obravnavanjem.

2. Otroci kot pravno posebej varovana kategorija

ON je leta 1989 sprejela konvencijo o otrokovih pravicah (Konvencija 1989), ki dopolnjuje splošno Deklaracijo o človekovih pravicah in Deklaracijo o otrokovih pravicah. K tem temeljnim dokumentom lahko prištejemo še druge mednarodne določbe, na podlagi katerih so se izoblikovali standardi, ki jih je mednarodna skupnost sprejela kot vodilo za zaščito otrok. Ženevska deklaracija o otrokovih pravicah vsebuje načela, da je treba otrokom zagotoviti varstvo in normalen razvoj v materialnem, v moralnem in v duhovnem pogledu, in prepoveduje izkoriščanje otrok. Konvencija o otrokovih pravicah (19. člen) pa opredeljuje dolžnost države, da varuje otroka pred vsemi oblikami telesnega in duševnega nasilja.

Omenjena konvencija poudarja, da so Združeni narodi že v Splošni deklaraciji o človekovih pravicah in v mednarodnih paktih o človekovih pravicah razglasili otrokove pravice kot enake za vse, ne glede na raso, barvo kože, spol, jezik, veroizpoved, politično ali drugo prepričanje, narodni ali socialni izvor, premoženje, rojstvo ali kakršenkoli drug položaj. Otrok mora za poln in skladen razvoj svoje osebnosti odraščati v družinskem okolju, v ozračju sreče, ljubezni in razumevanja. Otrok mora biti povsem pripravljen na samostojno življenje v družbi in vzgojen v duhu idealov, razglašeni v Ustanovni listini Združenih narodov, in še posebno v duhu miru, dostojanstva, strpnosti, svobode, enakosti in solidarnosti. Otrokove pravice obravnavajo tudi Mednarodni pakt o državljskih in političnih pravicah (23. in 24. člen), Mednarodni pakt o ekonomskih, socialnih in kulturnih pravicah (10. člen) ter statuti in ustrezni akti specializiranih agencij in mednarodnih organizacij, ki skrbijo za blaginjo otrok in za njihovo ustrezno pravno varstvo, pred rojstvom in po njem.

Na podlagi 1. člena konvencije o otrokovih pravicah je otrok mladostnik do 18. leta starosti. Krivični zakonik Crne Gore (80. člen) kot otroke opredeljuje mladostnike do 14. leta. Mladoletnike (81. člen) razdeli v tri kategorije: od 14 do 16 let so mlajši mladoletniki; od 16 do 18 let so starejši mladoletniki in kot posebna kategorija še mlajši polnoletniki od 18. do 21. leta (Krivični zakonik Crne Gore 2010). V zakonu so odmerjene tudi kazenske sankcije. Določba v 100. členu predvideva zaporno kazen le za starejše mladoletnike (ob storitvi kaznivega dejanja, za katero je zagrožena najmanj petletna zaporna kazen). Tudi črnogorski družinski zakonik (Porodični zakon 2006) v 3. točki 66. člena otroka opredeljuje kot osebo, staro

petnajst let. V zakoniku beremo: »Dijete koje je navršilo 15 godina života može preduzimati pravne poslove kojima upravlja i raspolaže svojom zaradom ili imovinom koju je steklo sopstvenim radom.« (66. člen)

Generalna skupščina OZN je dne 10. maja 2002 z dokumentom Svet po meri otrok določila konkretne cilje za izboljšanja položaja otrok, posebno v državah v razvoju in v tranziciji. Poudarila je pomoč revnim družinam. Revščina je eden ključnih vzrokov za nizko izobraženost otrok, zlasti deklic (Svet po meri otrok 2003, 40). Vzorčni primer je Črna gora, kjer živijo romski begunski otroci s Kosova. Predvsem dečki so že v otroštvu zavezani tradiciji, da je njihova prva skrb preživljanje družine. Romska tradicija pa ni edino, kar mladostnike zavezuje k delu, mnogokrat lahko govorimo o izkoriščanju otrok kot delovne sile. Mednarodna organizacija dela je v svojih raziskavah na svetovni ravni resda zabeležila upad otroške delovne sile od leta 2004 dalje, hkrati pa ugotavlja, da je v svetu še vedno okoli 215 milijonov otrok v starosti od 5 do 17 let ujetih v otroško delo, med njimi jih kar 115 milijonov opravlja nevarna dela. Napredek je prepočasen za dosego zadanega cilja mednarodne skupnosti, da bi bil namreč fenomen otrok kot delovne sile izkoreninjen do leta 2016 (Paar 2010, 32–34).

3. Romski običaji in sodobna družba

Romski običaji, navade in rituali so se izoblikovali skozi nomadski način življenja, zaradi družbene izoliranosti in kot posledica vpliva drugih kultur. Romi praviloma verjamejo v posmrtno življenje tudi kot posledico večstoletne tradicije običajev, ki se vežejo na rojstvo, na poroko in na smrt. Impresionirata ukoreninjeno spoštovanje in vloga prihodnje matere, saj nosečnica uživa posebno pozornost romske skupnosti v skrbi po zdravem otroku. Zanimiv običaj je spoštovanje nekaterih nepisanih zapovedi: nosečnica ne sme jesti načetega sadja, če je sadje ukradeno, se z rokami ne sme dotikati svojega obraza (verjamejo, da se bo otrok rodil z znamenjem sadeža na obrazu ali telesu), ne sme videti mrliča (otrok se bo rodil z mrtvaško poltjo) itd. Nosečnici se ne sme ničesar odrekati in jo je treba obvarovati pred nevšečnostmi. Večje družine izberejo starešino, ki odloča v imenu vse družine, predvsem zaradi pomena pripadnosti. Za Rome (tudi na območju Balkana) je značilno sklepanje dogovorjenih porok praviloma po sistemu *odkupa neveste*, ki je breme in dolžnost ženinovega očeta. Romi pogosto prevzamejo imena, ki so najpogostejša ali običajna na območju, kjer prebivajo. Njihova etnična podskupina Arlija, katere pripadniki so muslimanske vere, praviloma poimenujejo svoje otroke po prednikih. V njihovo tradicijo in med običaje sodi tudi *sunet* ali obrezovanje dečkov, in to med tretjim in sedmim letom starosti (*Romi v Mariboru* 2009, 8). V preteklosti in ponekod še danes se posamezniki v romski skupnosti ukvarjajo z zdravlilstvom (imenujejo ga tudi magično zdravljenje) in z vračarstvom. Ženske pri tem uporabljajo različne minerale, rastline in tudi živali, za zaščito pred boleznimi pa tudi amulete. Iz zgodovinskih virov lahko razberemo, da so bili nekoč Romi spretni obrtniki (kovači, brusilci, dežnikarji itd.; Štrukelj 1999, 124). Tudi na

slovenskih tleh nam mnogi pisni viri (*Romi v Mariboru* 2009, 8; Zajc 2005, 33; Berčon 2004, 28; Štrukelj 1999, 124) govore o razširjenosti romskega kovaštva, to pa je seveda razumljivo: konj je ob prevoznem sredstvu pomenil tudi statusni simbol in pri Romih v Črni gori se je to ohranilo vse do danes.

Družbeni odnosi, ki zajemajo tudi romski živelj, so odvisni od običajnega prava romske skupnosti. Morali bi biti pravični, *neasimilacijski*, skratka takšni, ki ne izničujejo romske identitete. Družba ne bi smela pristajati na prostorsko ali kakršnokoli drugo obliko diskriminacije Romov. Tudi ločevalni način življenja romskih družin povečuje možnosti za segregacijo in za odtujevanje od večinske populacije in njihove kulture.

Države gostiteljice (s pomočjo mednarodne skupnosti) zagotavljajo romskim begunskim skupnostim *sistem pozitivnih ukrepov*. Predlagajo jim vrnitev v matično državo ali pa integracijo v državi gostiteljici. Prva rešitev je navadno kratkoročno nemogoča.¹ Drugo pa lahko opredelimo kot diskriminacijsko. Begunskim Romom se poskuša z različnimi projekti (*pozitivnimi ukrepi*) vsiliti zahodni sistem civilizacije, ki lahko sčasoma reducira njihovo identiteto. O pozitivni diskriminaciji govorimo pri uvedbi ukrepov za posamezno skupino ljudi, ki so bili zavezani negativni diskriminaciji in so zato v slabšem položaju v primerjavi s preostalimi prebivalci. Posebni ukrepi bi morali biti časovno omejeni in namenjeni izključno odpravljanju posledic negativne diskriminacije.

3.1 Romska družinska skupnost v Črni gori

Črna gora je formalnopravno uredila družinsko pravo in pravo otrok in v svoj notranji pravni red implementirala tudi mednarodnopravne določbe, a se ugotavljajo težave pri izvajanju zakonodaje. (Ustav Republike Crne Gore, 72. člen: »Porodica uživa posebnu zaščitu. Roditelji su obavezni da brinu o djeci, da ih vaspitavaju i školuju. Djeca su obavezna da se staraju o svojim roditeljima kojima je potrebna pomoć. Djeca rođena van braka imaju ista prava i obaveze kao i djeca rođena u braku,« 74. člen: »Dijete uživa prava i slobode primjereno njegovom uzrastu i zrelosti. Djetetu se jemči posebna zaštita od psihičkog, fizičkog, ekonomskog i svakog drugog iskorišćavanja ili zloupotrebe.«)

Civilna oblast v Črni gori praviloma ne posega v romske družinske odnose. Zelo redke so sodne prakse, ki bi se dotaknile sklepanja zakonske zveze (z otrokom, kakor je pogosta praksa med Romi v Črni gori) ali kaznivega dejanja spolnega napada na osebo, mlajšo od 14 let, in podobno. Romska dekleta se praviloma poročajo in rojevajo otroke pred petnajstim letom starosti.

Kljub temu črnogorski varuh človekovih pravic ugotavljata kršitve ustavnih in zakonskih določb, ki zadevajo pravice otrok in družine. Institucija varuha človekovih pravic je v letu 2009 raziskovala družinsko nasilje in pri tem v osnovnih šolah opravila razgovor s 1200 učenci. Ugotovljeno je bilo, da je 374 otrok na vprašanje,

¹ Ministrstvo za delo in socialne zadeve je julija 2010 pripravilo dokument Strategija za trajno reševanje pitanja raseljenih i interno reseljenih lica u Crnoj Gori sa posebnim osvrtom na oblast Konik, v katerem so v poglavju 5.3.4 navedli nekaj statističnih podatkov (zanje pa obstaja dvom o ustreznosti glede na dejansko stanje na terenu): na Kosovo se je leta 2008 prostovoljno vrnilo 94 oseb, v letu 2009 že 161 oseb in v letu 2010 še 177 oseb.

ali vedo, kaj pomeni nasilje v družini, odgovorilo pozitivno, 241 otrok je doživelo nasilje vsaj enkrat v letu, 213 otrok večkrat in kar nad 111 otroki se doma konstantno izvaja nasilje. Hudemu fizičnemu nasilju in psihičnemu maltretiranju je bilo izpostavljenih 4,58 % otrok (Ombudsman 2009).

4. Diskriminacija Romov in romskih begunskih otrok

Po črnogorski ustavi (UCG, členi 6–9 in 79. člen) in po predpisih o manjšinskih pravicah in svoboščinah (Zakon o manjinskih pravicah i slobodama 2007) so Romi etnična skupina, zato nimajo pravic, ki jih imajo manjšine. Ustava Črne gore s to opredelitvijo *sistemske diskriminira* Rome. V 2. členu Zakona o manjinskih pravicah i slobodama so določeni posebni pogoji, ki jih mora neka družbena skupina izpolnjevati za pridobitev statusa manjšine. V 7. členu so navedene določbe, ki zavezujejo vlado za pripravo posebne manjšinske politike (možnosti za življenje, integracija Romov v družbeni in politični sistem itd.), vendar etnične skupine niso omenjene. V 12. členu se zagotavlja manjšinam dostop do javnega informiranja, do kulturnih in drugih dejavnosti v njihovem materinem jeziku. 15. člen pa poudarja predvsem obvezo države, da zagotovi vse možnosti za uporabo jezika manjšine v vseh institucijah, posebno izobraževalnih. Omeniti velja še 23. in 24. člen, ki določata posebne pravice pripadnikom manjšin na političnem področju (zagotovljeno število sedežev v parlamentu, v katerem je 5 % prag, ki pomeni 3 sedeže v Skupščini Črne gore in v organih lokalne skupnosti, v katerih pripada manjšini 1 sedež, če je število njenih pripadnikov v lokalni skupnosti med 1 % in 5 % vseh prebivalcev). Glede na dejstvo, da begunski Romi ob popisu prebivalstva niso bili evidentirani, se romska skupnost razume le kot etnična skupina. Navedeni zakon romske skupnosti nikjer ne omenja kot *nacionalno zajednico* (kakor to določa 79. člen črnogorske ustave). Država je torej našla formalni izgovor za nepriznavanje manjšinskega statusa v prenizkem številu pripadnikov romske populacije, saj mednje ne štejejo begunskih Romov. Zakon o manjinskih pravicah i slobodama je kontradiktoren ustavni določbi 79. člena UCG, ki *kvantitativno ločevalno* ne kategorizira oziroma ne vrednoti narodnih manjšin in drugih narodnih skupnosti (etničnih skupin), temveč jih opredeljuje kot enakopravne. V navedenem členu V. poglavja (Posebna-manjinska prava) črnogorske ustave je zapisano: »Pripadnicima manjinskih naroda i drugih manjinskih nacionalnih zajednica *jemče* se prava i slobode koja mogu koristiti pojedinačno i u zajednici sa drugima...« Navedeni zakon pa v 1. členu *narodne zajednice* in njihovih pravic sploh ne omenja. Lex specialis, ki bi *narodne zajednice* oziroma etnične skupine posebej obravnaval, v Črni gori v notranji pravni red še ni bil sprejet.

4.1 Zgled dveh oblik segregacije

Segregacijo večina raziskovalcev opredeljuje kot obliko *družbene izključenosti*, što pomeni neprostoovoljno izključenost neke manjšine, v našem primeru etnične skupine. Lahko je to *popolna izključenost* (segregacija), ki vsebuje tudi vse so-

cialne elemente, ali pa *delno izključenost* – na primer *prostorska segregacija*. O segregaciji romske begunske populacije v Črni gori lahko govorimo vsaj v dveh primerih: a) prostorska segregacija (Zaštitnik ljudskih prava i slobode Crne Gore 2011), ki zajema obliko *getoizacije* naselja Konik II (pravice manjšin so ustavna kategorija, saj črnogorska ustava v 79. členu določa, da se pripadnikom manjšinskih narodov in drugih manjšinskih narodnih skupnosti zagotavljajo svoboda in pravice, ki jih lahko uveljavljajo kot posamezniki ali kot pripadniki skupnosti); b) segregacija šoloobveznih otrok, ker je romski oddelek ne samo etnično (romsko) čist, ampak je celo fizično ločen od preostalih razredov osnovne šole, kateri formalno drugače pripada. Pouk poteka v srbskem jeziku, ki ga romski otroci slabo razumejo, ker država še vedno ni omogočila zadostnega števila romskih asistentov, to pa z obrazložitvijo, da romski jezik še ni kodificiran (Perović-Alković 2010).

Na podlagi pridobljenih podatkov iz uradne evidence učencev osnovne šole Božidar Vuković - Podgoričanin (Godišnji plan i program rada škole 2011/2012 2011) ugotavljamo, da so begunski romski otroci od 1. do 4. razreda vodeni v posebni evidenci, ločeni od osrednje šolske evidence. Njihov oddelek je zunaj območja matične šole v barakarskem naselju, imenovanem Konik II, kjer so segregacijsko nameščeni samo begunski Romi s Kosova. Lahko trdimo, da je segregacija navzoča tudi v sami navedeni osnovni šoli, saj so tudi domicilni romski otroci evidentirani ločeno od preostalih učencev. Iz evidence – tabele – učencev za šolsko leto 2011/2012 je razvidno, da osnovno šolo obiskuje skupaj 698 učencev, od tega je domicilnih romskih otrok 299, v dislociranem oddelku Konik II pa 242 begunskih romskih učencev. Zanimiv je tudi podatek, da v šolskem letu 2011/2012 nihče od romskih begunskih otrok ni nadaljeval šolanja v 5. razredu matične šole.

Nezadostna zainteresiranost države se kaže tudi v dokumentih državnih organov, ki razloge za slab učni uspeh in – kot posledica tega – za nezaposljivost Romov pripisujejo subjektivnim okoliščinam na strani romske populacije, predvsem pri sporazumevanju, saj romski otroci govore praviloma romski oziroma albanski jezik. Raziskovalki Milena Perović - Korać in Biljana Alković sta razčlenili vladno stališče, da je »Romski jezik, ratifikacijom Evropske povelje o regionalnim i manjinskim jezicima, od strane Vlade prepoznat kao zaseban manjinski jezik ali nije uključen u sistem obrazovanja. Vlada to obrazlaže nedostatkom potrebnog nastavnog kadra i udžbenika i činjenicom da romski jezik nije standardizovan.« (Perović-Alković 2010) Država bi morala poskrbeti za zadovoljivo število *romskih asistentov*, ki bi pomagali učiteljem pri poučevanju otrok v njihovem materinem jeziku. Stališče črnogorskega ministrstva za pravice manjšin je, da pouk v romskem jeziku ni mogoč, ker še nista sprejeti mednarodnopravno veljavna kodifikacija in standardizacija romskega jezika, to pa bi naj bilo podlaga za izobraževanje učiteljev. Ministrstvo za človekove pravice in pravice manjšin je dne 26. 6. 2011 ugotovilo, da »u Crnoj Gori nema uslova da se nastava u predškolskim ustanovama, osnovnim i srednjim školama izvodi na romskom jeziku« (Vijesti 2011). Zato v Črni gori še vedno ni učiteljev, ki bi poučevali romske begunske otroke v njihovem matičnem jeziku.

Segregacija je navzoča tudi v *mešanih* razredih osnovnih šol, saj romski otroci sedijo v zadnjih klopeh (*Manjine u Crnoj Gori* 2007, 22). Vzorčni primer je osnov-

na šola Radoje Čizmović v Nikšiću, na kateri je bilo romskim učencem dovoljeno obiskovati dopolnilni pouk samo v poznih popoldanskih urah ali ob sobotah, ko preostalih učencev ni bilo (*Manjine u Crnoj Gori* 2007, 22).

5. Kršitev mednarodnopravnih standardov

Glede na opisane primere diskriminacije v Črni gori je državna oblast pogosto deležna kritik mednarodnih institucij, ki ugotavljajo kršitve mednarodnih dokumentov o človekovih pravicah. Poročilo EU parlamentarnega Odbora za državljanske svoboščine, pravosodje in notranje zadeve ugotavlja kršitve določb Resolucije evropskega parlamenta, ki zadevajo Rome (Resolucija 2010). Odbor v točkah od 52 do 55 opozarja na zaščito romske skupnosti. Potreben je celostni pristop za odpravo diskriminacije, ki bo usmerjen k spoštovanju človekovih pravic (Poročilo o razmerah na področju temeljnih pravic v Evropski uniji 2008).

Na diskriminacijo opozarja tudi črnogorski varuh človekovih pravic, ki kaže na konkretne kršitve 74. in 75. člena ustave in kot posledica tega na kršitve splošnega zakona o vzgoji in izobraževanju (Opšti zakon o obrazovanju i vaspitanju 2010) in zakona o vzgoji in osnovnem izobraževanju (Zakon o osnovnom obrazovanju in vaspitanju 2010), ki zadevata zaščito pravic otrok in šolanje pod enakimi pogoji, ter na kršitve določil, zapisanih v členih 19, 28/2 in 39 konvencije OZN o otrokovih pravicah (Konvencija 1989). Zato nalaga pristojnemu ministrstvu sklop petih ukrepov za odpravo diskriminacije otrok v šoli (Zaštitnik ljudskih prava 2011). Varuh nadalje ugotavlja, da država v šolskem letu 2011/2012 ni ustrezno oskrbela romskih otrok z učbeniki, saj so bili zagotovljeni le učencem do 3. razreda osnovne šole, to pa je povzročilo motnje v njihovem učnem procesu (neenakopravno v primerjavi s preostalimi učenci). Varuh torej meni, da je ob kršitvi 8. in 75. člena ustave in 9. člena Zakona o obrazovanju in vaspitanju ter člena 2/1 Zakona o osnovnem obrazovanju ugotovljeno nespoštovanje določil členov 2 in 28/1–3 konvencije OZN o otrokovih pravicah, zato zahteva od pristojnih državnih organov odpravo navedene diskriminacije (Zaštitnik ljudskih prava 2011).

Poseben primer diskriminacije romskih otrok, predvsem begunskih, pomeni opustitev evidentiranja (*registracije*) rojstev otrok. Ministrstvo za delo in socialne zadeve *dopušča možnost*, da nekateri romski otroci niso bili vključeni v evidenco rojstev (Strategija 2011). Razlogi so lahko različni: od malomarnosti uradnikov do povsem sistemskih napak državne uprave. Nikakor pa ne moremo govoriti o malomarnosti ob *izbrisu* otrok iz registra rojstev (rojstna matična knjiga) in iz registra prebivalstva (evidence lokalnih skupnosti), saj je država ob uvedbi centralnega registra prebivalstva dne 1. 1. 2010 iz lokalnih registrov izbrisala v Črni gori rojene begunske romske otroke. Otrokom, njihovim staršem ali skrbnikom torej ni bil izdan noben pravni akt, s katerim bi bilo mogoče začeti pritožbeni postopek. Pristojno notranje ministrstvo je izbris iz evidence utemeljilo s tem, da je bil vpis nezakonit, saj zanj ni bilo pravne podlage (Strategija 2011). Takšna razlaga seveda resne pravne presoje ne vzdrži, saj je evidentiranje opravil stvarno in krajevno

pristojen državni organ. Država je s tem dejanjem posegla v že pridobljene pravice in retroaktivno postavila »izbrisane« otroke v slabši položaj (postali so apatriti brez osebnih dokumentov), to pa je po načelih mednarodnega prava in človekovih pravic nedopustno in iztožljivo tudi na ESČP. Črna gora je podpisnica večine mednarodnih deklaracij in konvencij s področja človekovih pravic, tudi mednarodnega pakta o državljanskih in političnih pravicah, a kljub temu krši 1. in 2. točko 2. člena (spoštovanje pravic in zagotavljanje možnosti za njihovo uresničevanje) in 24. člen (1. točka: prepoved diskriminacije otrok, 2. točka: pravica otrok do vpisa v rojstno matično knjigo in 3. točka: zagotovitev pravice otrok do državljanstva).

6. Prispevek krščanskih Cerkev v Črni gori

Kakor je bilo ugotovljeno, živi romska skupnost po svojih običajih in navadah. Največ begunskih Romov s Kosova je muslimanske veroizpovedi, le malo je pravoslavnih ali pripadnikov rimskokatoliške Cerkve. V romskem jeziku ni bogoslužnih besedil, molitvenikov ali Svetega pisma. Zato je dobrodošla iniciativa katoliške Cerkve, da se ta gradiva prevedejo v romski jezik (Navodilo 2010, 11).

Romski begunski otroci glede vere sledijo staršem in sprejemajo krajevno primarno religijo. V Črni gori so begunski Romi predvsem muslimanske vere, ki pa ji povsem dosledno ne sledijo. Zato si katoliška Cerkev prizadeva, da bi begunskim Romom in njihovim otrokom približala vero v Jezusa Kristusa. Zaveda se, da bodo prav tisti, ki še ne poznajo Jezusa, lahko nekoč sedeli na Sodnikovi desnici (Häring 2001, 251). Cerkev zato nasprotuje sleherni diskriminaciji in poudarja, da so vsi ljudje poklicani k odrešenju (KKC 482). Enkratnost človeške družine se izraža v priznanju dostojanstva in svobode vsakega človeka, saj je človek neskončno dragocen in za slehernega je Kristus daroval svoje življenje.

Pastoralno delo z Romi otežuje tudi splošna sekularizacija, ki je odsev posebnih družbenih ločevalnih odnosov. K boljši evangelizaciji lahko odločilno prispevajo tudi občestvenost kristjanov, njihova odprtost in pripravljenost za pomoč (Navodilo 2005, 47). Pomembno sporočilo dokumenta *Navodilo o pastoralni oskrbi Romov* je tudi, da si bo katoliška Cerkev prizadevala prevesti bogoslužna besedila, molitvenike in Sveto pismo v govornico, ki jo na različnih območjih uporabljajo razne etnične skupine (Navodilo 2005, 9), saj se poslanstvo, ki ga je Kristus zaupal Cerkvi, obrača k vsem ljudem in k vsem narodom, da bi jih Cerkev z zgledom življenja in z oznanjevanjem, z zakramenti in z drugimi sredstvi milosti privedla k veri, k svobodi in h Kristusovemu miru (Navodilo 2005, 11).

Za pastoralo Romov v Črni gori je pomembna tudi povezanost katoliške in pravoslavne Cerkve. Zgled je v *ekumenskosti* Cerkev v Črni gori. Za najresnejše zблиževanje rimskokatoliške Cerkve in pravoslavne Cerkve na območju Črne gore velja dogovor med metropolitom Mardarijem in Svetim sedežem leta 1638, čeprav se »združitev« ni zgodila zaradi nasprotovanja dela vernikov, predvsem Katunjanov (Đurašević 2010). Pobuda je temeljila na pomembnem in za to območje Črnogor-

skega primorja značilnem fenomenu praviloma manjših vaških cerkva, ki so imele po dva oltarja – za katoličane in za pravoslavne vernike. Ponudba je veljala tudi za begunske Rome. »Dvooltarske cerkve« so specifičen fenomen v črnogorski duhovni tradiciji, to pa priča o visoki stopnji *verske tolerance* in o stabilnih medverskih odnosih (Čubrović 2005). Do danes se jih je ohranilo le nekaj: cerkev sv. Petka, cerkev sv. Tekle, cerkev sv. Roka pri Sutomorju, cerkev sv. Dimitrija v trdnjavi Nehaj, cerkev sv. Gavansola v Starem Baru, cerkev sv. Nikola v mestu Velji Mikulići in cerkev sv. Luka v Kotorju. Oba oltarja sta ohranjena samo v cerkvi sv. Tekle pri Sutomorju in v cerkvi sv. Luka v Kotorju.

Dominantnost pravoslavne cerkve na območju škofije Kotor, pod katere jurisdikcijo so bile dvooltarske cerkve, se je stopnjevala predvsem v prejšnjem stoletju. Že po omenjeni neuspeli združitvi Cerква je bilo evidentno, da se ekumensko Cerква oddaljuje. V novejšem času je to moč razbrati tudi na podlagi stališč predstavnikov srbske pravoslavne Cerkve, ki so ob zvonjenju z zvonikov katoliških cerkva v Kotorju ob razglasitvi črnogorske neodvisnosti leta 2006 objavili, da se zaradi tega zvonjenja odrekajo tradicionalnemu sodelovanju obeh Cerkva ob božičnih in ob velikonočnih praznikih (Manjine u Crnoj Gori 2007, 38)

Nekateri črnogorski zgodovinarji opisujejo, kako je pravoslavna Cerkev namerano uničevala in si prisvajala objekte katoliške Cerkve, zato je v tem kontekstu treba osvetliti vsaj dogajanje okrog dvooltarske cerkve sv. Petka v Sutomorju. Obdobje, v katerem je bila cerkev zgrajena, je določljivo na podlagi napisa na ohranjenem portalu in po podatkih, ki so zabeleženi v časopisu *Srpsko-dalmatinski magazin* iz leta 1865 (Vučinić 2006). Na podlagi teh zgodovinskih virov se z dovolj verodostojnosti lahko trdi, da so bili temelji cerkve sv. Petka postavljeni dne 17. februarja 1859, da je bila cerkev posvečena dne 9. septembra 1862 in da so stroški gradnje znašali 9000 forintov, ki so se razdelili med 62 družin (Čubrović, 2005). Vaščani so enoladijsko cerkev z dvojnim oltarjem zgradili v zahvalo, ker kraj ni bil opustošen med turškimi vpadi na to območje. V sklopu cerkve je tudi pokopališče, kjer so pokopavali vernike obeh veroizpovedi. Rimskokatoliški duhovniki te cerkve so že leta 1774 zapisovali rojstva, poroke in pogrebe vernikov. Iz evidence zemljiške knjige za območje Kotor pa je mogoče razbrati, da sta solastnika navedene cerkve tako škofija v Kotorju kakor tudi Mitropolija crnogorsko-primorska.

Med zadnjo balkansko vojno so pravoslavni verniki iz cerkve umaknili rimskokatoliški oltar (o tem piše tudi zgodovinar Stevo Vučinić,² ki se sklicuje med drugim tudi na pričanje župnika Nikola Majiča), cerkev zaklenili in s tem onemogočili bogoslužje rimskokatoliškim vernikom. O primeru je odločalo sodišče v Baru, ki je razsodilo, da mora Mitropolija crnogorsko-primorska dne 7. avgusta 2006 opraviti prevzem in predajo cerkve s škofijo iz Kotorja, a se to vse do danes ni zgodilo.

² Zgodovinar Vučinić o primeru trdi: »Konačni cilj *pravoslavnih fundamentalista* u Crnoj Gori jeste uspostavljanje pseudo-pravoslavne klerikalne režime. Prethodno treba ukloniti dokaze koji svjedoče o našim autentičnim vrijednostima i korijenima koji nijesu izvedeni iz pseudo-vizantijske kulture i tradicije, zbog toga što su oni najrelevantniji svjedoci o nama i našoj istoriji.« ([Http://www.muslimserbia.com/forum/viewtopic](http://www.muslimserbia.com/forum/viewtopic) (pridobljeno 2. januarja 2012))

Kljub vsemu lahko ugotovimo, da je sporočilo *dvooltarskih* cerkva izjemno globoko in pomeni dragoceno pastoralno ponudbo begunskim Romom. Povezanost obeh Cerkev pomaga pri uspešnejši evangelizaciji begunskih romskih družin.

7. Sklep

Temeljno vprašanje današnjega časa na področju uresničevanja človekovih pravic je, kako doseči socialno pravičnost; odgovor pa je deklaratorno jasno zapisan v mnogih ustavah, tudi v črnogorski. Ugotovimo lahko: ta ustava ni vrednotena toliko, da bi bilo v polnosti doseženo spoštovanje človekovega dostojanstva. Država je skupaj z mednarodno skupnostjo pripravila načrt integracije romske populacije, vendar pa se odprave segregacije ni lotila dovolj učinkovito, niti na način, ki bi ohranjal romsko identiteto in tradicionalnost. Načrt namreč predvideva preselitev begunskih Romov na infrastrukturno resda primernejšo lokacijo, toda Romi bodo ponovno getovsko ločeni od večinskega prebivalstva. Integracijski načrt ne predvideva poskusa razpršitve begunskih romskih družin po širšem območju Črne gore, temveč zgolj preselitev z atraktivne mestne lokacije na obrobno območje mesta Podgorica.

Ugotavljamo torej, da begunski otroci in njihovi starši doživljajo diskriminacijo in celo *sistematično segregacijo*, ki ji ni kos niti mednarodna skupnost, čeprav so njihove pravice, zapisane v mnogih mednarodnih deklaracijah in konvencijah, evidentno kršene. Ne samo mednarodna skupnost, tudi in predvsem Cerkev je v skrbi za romsko populacijo izdala pomemben dokument, Navodilo o pastoralni oskrbi Romov, ki omogoča begunskim Romom v Črni gori ustrezno versko oskrbo in spoštovanje njihove drugačnosti.

Na podlagi v raziskavi zbranih podatkov lahko ugotovimo oddaljevanje od eku­menskosti Cerkev v Črni gori. Ne govorimo samo o razkoraku med pravoslavno in rimskokatoliško Cerkvijo, kakor je to opisano v 6. poglavju; opazen se namreč *razkol* znotraj pravoslavne Cerkev. Po osamosvojitvi države Črne gore maja 2006 poskuša črnogorska pravoslavna Cerkev doseči avtokefalnost, a ji tega dominantni del vodstva srbske pravoslavne Cerkev ne dovoli. Spor povzroča nemir in razdvojenost pravoslavni­h vernikov v Črni gori. Črnogorska pravoslavna Cerkev upravičenost do avtokefalnosti utemeljuje s svojo zgodovinskostjo, ker se je dne 16. 12. 1918 prostovoljno združila s *pravoslavno Cerkvijo v Kraljevini Srbiji* (Andrijašević 2008, 497).

Krajšave

ESČP – Evropsko sodišče za človekove pravice

OZN – Organizacija združenih narodov

RCG – Republika Crna Gora

RKC – rimskokatoliška Cerkev

UCG – Ustav Crne Gore

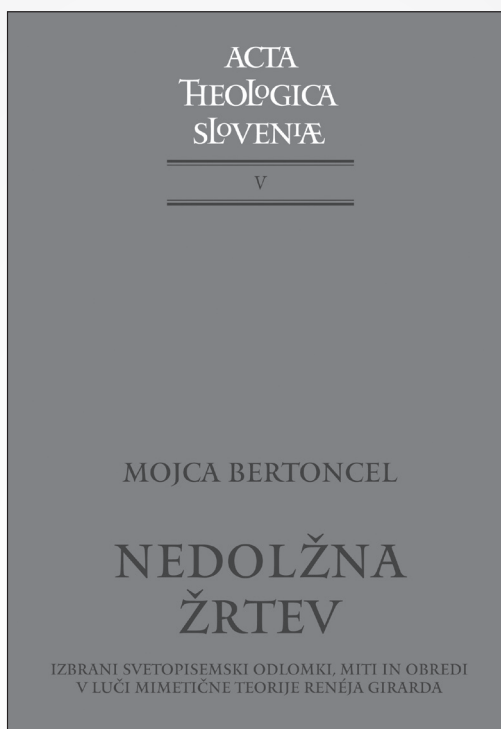
Reference

Viri

- Godišnji plan i program rada škole za školsku godinu 2011/2012. Područno odjeljenje Konik, Kamp 2.** 2011. Podgorica: O. š. Božidar Vuković - Podgoričanin.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 2008. Ljubljana: Družina.
- Konvencija o otrokovih pravicah.** 1989. New York: Resolucija Generalne skupščine Združenih narodov, št. 44/25, 20. 11. 1989.
- Krivični zakonik Crne Gore.** 2010. V: Službeni list RCG, št. 70/2003, z dopolnitvami 13/2004, 47/2006, 40/2008 in 25/2010, 11. 2. 2010.
- Manjine u Crnoj Gori, zakonodavstvo i praksa.** 2007. Podgorica: AP Print.
- Navodilo o pastoralni oskrbi Romov.** 2010. Ljubljana: Družina.
- Ombudsman.** 2009. *Preporuka ministarstvu pravde Crne Gore.* Priporočilo varuha človekovih pravic Črne gore, št. 1/2009, 23. 12. 2009.
- Opšti zakon o obrazovanju i vaspitanju.** 2010. V: *Službeni list RCG*, št. 45/2010, z dne 27. 7. 2010.
- Poročilo o razmerah na področju temeljnih pravic v Evropski uniji 2004–2008.** 2008. Bruselj: EU parlament, Odbor za državljanske svoboščine, pravosodje in notranje zadeve.
- Porodični zakon Crne Gore.** 2006. V: *Službeni list RCG*, št. 1/2007, z dne 9. 1. 2007.
- Resolucija Evropskega parlamenta o položaju Romov in svobodi gibanja v Evropski uniji.** 2010. Uradni list Evropske unije, št. C 308 E/12, 20. 10. 2011.
- Romi v Mariboru.** 2009. Maribor: Mladi za napredek Maribora.
- Strategija za trajno reševanje pitanja raseljenih i interno raseljenih lica u Crnoj Gori sa posebnim osvrtom na oblast Konik.** 2011. Podgorica: Arhiv Ministrstva za delo in socialne zadeve Črne gore. [Http://www.google.com](http://www.google.com) (pridobljeno 14. januarja 2012).
- Svet po meri otrok.** 2003. Ljubljana: Unicef in Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve.
- Ustav Republike Crne Gore.** 2007. V: *Službeni list RCG*, št. 1/2007, 29. 10. 2007.
- Vijesti.** 2011. Nema uslova za nastavu na romskom jeziku. Podgorica, 25. 6. [Http://www.vijesti.me/vijesti/nema-uslova-nastavu-romskom-jeziku-clanak-25805](http://www.vijesti.me/vijesti/nema-uslova-nastavu-romskom-jeziku-clanak-25805) (pridobljeno 15. januarja 2012).
- Zakon o manjinskim pravima i slobodama.** V: *Službeni list RCG*, št. 31/2006, 12. 5. 2006, in 38/07, 22. 6. 2007.
- Zakon o osnovnom obrazovanju i vaspitanju.** V: *Službeni list RCG*, št. 64/2002, 28. 11. 2002, 49/07, 10. 8. 2007, in 45/10, 4. 8. 2010.
- Zaštitnik ljudskih prava i slobode Crne Gore.** 2011. *Mišljenje* [Podgorica], št. 4–599/11, 15. 11. 2011.

Literatura

- Andrijašević, Živko.** 2008. *Crnogorska crkva 1852–1918.* Nikšić: Grafotisak.
- Berčon, Magdalena.** 2004. *Integracija Romov v slovenski vzgojno-izobraževalni sistem.* Ljubljana: FDV.
- Čubrović, Zorica.** 2005. *Očuvana izvornost: Kultura i društvo.* Podgorica: 28. 5. 2005.
- Đurašević - Miljić, Dragica.** 2010. Sudbina rano srednjovjekovnih spomenika u Crnoj Gori. [Http://www.grbalj.org/5.html](http://www.grbalj.org/5.html) (pridobljeno 15. januarja 2012).
- Häring, Bernhard.** 2001. *Svobodni v Kristusu.* Celje: Mohorjeva družba.
- Paar, Brigita.** 2010. *Izkoriščanje otrok kot delovne sile – primer Gane.* Ljubljana: FDV.
- Perović - Korać, Milena, in Biljana Alković.** 2010. Istraživanje: Raskorak prakse i zakona. Podgorica: Monitor, 13. 8. 2010. [Http://www.monitor.co.me](http://www.monitor.co.me) (pridobljeno 14. januarja 2012).
- Štrukelj, Pavla.** 2004. *Tisočletne podobe nemirnih nomadov: zgodovina in kultura Romov v Sloveniji.* Ljubljana: Družina.
- Vučinić, Stevo.** 2006. Popovi moćniji od suda. *Islamska zajednica*, 22. 8.
- Zajc, Klavdija.** 2005. *Varstvo romske skupnosti v Sloveniji.* Ljubljana: FDV.



Mojca Bertoncel

Nedolžna žrtev: izbrani svetopisemski odlomki, miti in obredi v luči mimetične teorije Renéja Girarda

Pričujoče delo obravnava vlogo, ki jo je pri razkrivanju mehanizmov nasilja nad nedolžno žrtvijo imelo Sveto pismo in se tako vrača k viru Girardovega odkritja mimetične teorije. Delo z različnih vidikov osvetljuje svetopisemsko razhajanje z antičnimi miti in obredi. Časovna umestitev obravnavanih svetopisemskih odlomkov nazorno dokazuje očiten miselni preskok svetopisemskih pisateljev, ki dogodke za razliko od drugih antičnih besedil, kot so miti in opisi obredov, pripoveduje z vidika žrtve in ne več z vidika preganjalcev.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 384 str. ISBN 978-961-6844-09-3. 17 €.

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

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Kratki znanstveni prispevek (1.03)
 BV 72 (2012) 1, 135—138
 UDK: 929Andrej Kranjski:27-726.2"14"
 Besedilo prejeto: 01/2012; sprejeto: 02/2012

Marijan Smolik

Škof Andrej Kranjski in koncil v Baslu

Povzetek: Koncil v švicarskem Baslu v prvi polovici 15. stoletja je bil sedemnajsti v vrsti vesoljnih koncilov in tudi tisti, ki je s prekinitvami in selitvami v različna mesta trajal najdlje od vseh. Po zamisli papeža Martina V. (1417–1431), ki ga je sklical v letu 1431, naj bi nadaljeval sinodo v Konstanzi in tako poživil prizadevanje za reformo Cerkve in za njeno edinost. Pod papežem Evgenom IV. (1431–1447) je nekaj časa zboroval v Bologni, leta 1433 spet v Baslu in leta 1437 v Ferrari; leta 1448 pod papežem Nikolajem V. (1447–1455) je bil v Lausanni, dne 5. maja 1449 pa so se zborovalci sporazumno razšli. Med tistimi, ki so si prizadevali za nadaljevanje, pa je zanimiva oseba: nam resda skoraj neznan (nad)škof Andrej Kranjski. O njem je leta 1854 v Baslu izšla izčrpna razprava zgodovinarja dr. Jacoba Burckhardta. Po naključju sem jo dobil v roke in jo kratko predstavljam. Ob poglobljanju v to tematiko se je izkazalo, da govorimo o hrvaškem teologu Andreju Jamometiću.

Ključne besede: koncil v Baslu, škof Andrej Kranjski, Jamometić, ekumenizem, papeštvo

Abstract: **Bishop Andreas von Krain and the Council of Basel**

The 17th ecumenical council of Basel (Switzerland) was the longest among the councils. In 1431 it was convoked by Pope Martin V (1417-1431) in order to continue the council of Constance and thus revive the efforts to reform the Church and further its unity. Presided by Pope Eugene IV (1431-1447), it held some sessions in Bologna, moved again to Basel in 1433, and to Ferrara in 1437; under pope Nicholas V (1447-1455) it migrated to Lausanne in 1448 and on 5 May 1449 the members of the council decided to bring it to a close. Among those wanting it to continue was the practically unknown (arch)bishop Andreas von Krain. A treatise on him was written by Jacob Burckhardt (printed in Basel in 1854). This paper and some other sources show that this interesting person was the Croatian theologian Andrija Jamometić, who is now being presented also to Slovenian readers.

Key words: council of Basel, bishop Andreas von Krain, Jamometić, ecumenism, papacy

1. Uvod

Študija o Slovencem resda neznanem (nad)škofu Andreju s Kranjskega iz 15. stoletja je objavljena v zbirki zgodovinskih razprav v švicarskem mestu Basel: *Beiträge zur vaterländischen Geschichte* (hrsg. von der historischen Gesellschaft zu Basel, zv. 5, Basel 1854). Jacob Burckhardt je v njem na straneh 1–106 objavil razpravo Bischof Andreas von Krain und der letzte Konzilsversuch in Basel: 1482–1484 (Vorgelesen in der historischen Gesellschaft zu Basel. November 1850, 1–106).

Posodila mi jo je gospa Schmidtova iz Švice, ker se ji je zdela zanimiva, potem ko ji je po naključju prišla v roke. Neznana snov me je zapeljala, da sem jo preštudiral, poskušal ugotoviti, kdo bi bil ta menda slovenski škof Andrej in ali je v literaturi o baselskem koncilu omenjen ta poskus nadaljevanja. Šele v članku o papežu Sikstu IV. v nemškem teološkem leksikonu (*LThK* 2000, 9:644–646), ki ga je napisal Heribert Müller, je na koncu omenjen nadškof Andrej, ki pa naj bi se imenoval Jamometić von Krajna. Tudi starejša izdaja *LThK* (1938, 10:1032–1033) omenja Andreja, vendar Zamometića, in to kot Andreas Kraynensis/von Krain. Hrvaškega teologa Andrija Jamometića (ali včasih Zamometića) pa seveda opisuje daljši članek v *Enciklopediji Jugoslavije* (1960, 4:455–456). Doma naj bi bil nekje v Hrvaškem primorju, v Vidmu (Udine) naj bi postal dominikanec, med študijem v Padovi pa se spoprijateljil s Francescom della Roverejem (poznejši papež Sikst IV.). Ta ga je dne 7. 2. 1476 imenoval za naslovnega nadškofa Krajine ob Skadrskem jezeru v Albaniji.

V seznamu vseh katoliških škofov – *Hierarchia catholica medii aevi*, 2. zvezek –, ki zajema obdobje 1431–1603 in je izšel leta 1914 v Münstru, sem brez uspeha iskal slovenskega Andreja, brez težav pa našel albansko škofijo na strani 139 kot »Craynen. in Albania, metrop« in v njej škofa Andreasa s priimkom Zamometić O. Praed. V opombi so zapisali, da je leta 1482 v Baslu poskušal sklicati koncil in da je tam kmalu nato umrl. Sklicujejo se na knjigo o njem, ki jo je leta 1903 objavil Jos. Schlecht pri založbi Ferd. Schöningh v Paderbornu (v naših knjižnicah je nisem našel). Švicarski avtor omenja, da so Andreja v Baslu imenovali »Craynensis«, navadno pa kar »nadškof«, le včasih z imenom Andrej. Vročekrvnost je opravičeval s svojim rojakom sv. Hieronimom. Za Švicarja je bil po narodnosti Slavonec, v virih se omenja škofija Laybach (Aemona), bil naj bi dominikanec in v Rim naj bi prišel med letoma 1480 in 1482 (menda leta 1478) kot diplomatski odposlanec cesarja Friderika III. Kot škof naj bi prisegel papežu Sikstu IV. (1471–1484), vendar naj bi papežu očital tudi pregrehe simonije. Zato naj bi ga za nekaj časa zaprli v ječo na Angelskem gradu. Ko so ga po posredovanju izpustili, je iz Rima zagrenjen odpotoval na sever.

2. Andrejevo prizadevanje za nadaljevanje koncila

Pri vladi v Bernu se je izkazal kot cesarjev odposlanec, ti pa so ga priporočili oblastem v Baslu. Tam naj bi med slovesno mašo v stolnici dne 25. marca (1482) zahteval nadaljevanje koncila, a je zbudil začudenje, ker je hkrati govoril

proti papežu Sikstu IV. Naš avtor je na podlagi arhivskega gradiva omenil, da so v Bernu opazili patološke napake v škofovi glavi. Seveda samo z govornjem švicarskim oblastem še ni dokazal, da ima prav on in ne papež. Naš zgodovinar je objavil prizadevanja obeh strani, prve, da bi rešili Andrejevo dobro ime, druge, da bi ga po navodilih iz Rima privedli v zapor v kakem samostanu, kjer bi moral bivati »ob kruhu in vodi«. Pri tem avtor navaja ohranjene dokumente, ki pa niso povsem prepričljivi.

V Baslu naj bi Andrej dne 21. 7. 1482 dal celo javno nabiti pritožbe zoper Siksta IV., imenoval ga je kar hudičevega sina. Baselskega škofa Gašperja (o njem so podatki v omenjeni knjigi *Hierarchia Catholica*, zv. 2) je klical, naj pride k njemu, ker pa tega ni hotel, mu je zagrozil z izobčenjem. Iz Rima so mu tudi očitali, da si je sam nadel kardinalski naslov (v njegovi prtljagi so po smrti res našli dva kardinalska klobuka). V Baslu so ga varovali in končno dočakali cesarjevo pismo, v katerem je opravičeval svoje odlašanje s pisanjem, ker da so se pripravljali na napad madžarskega kralja Matija Korvina (našega kralja Matjaža). Cesar pa je sporočil tudi to, da Andrej ni več njegov odposlanec in da ga je treba (vsaj pogojno) zapreti. V Baslu so pri tem obotavljali, od Andreja pa decembra 1482 zahtevali, naj prekličé svoje grožnje. V svojem zagovoru je ponavljal, da ni kriv, saj je vse delal za blagor Cerkve, cesarja in Basla. Zahteval je čas za premislek, mestni svet mu ga je odobril, dne 19. (ali 21.) decembra 1482 pa so ga le vrgli v ječo in ga s tem nekako zavarovali. To so sporočili papežu, zato se je v začetku leta 1483 papež za postopek zahvalil cesarju. Avtor omenja različne cerkvene kazni, ki naj bi bremenile Baselčane, vendar je papež Sikst umrl dne 12. avgusta 1484. Novi papež Inocenc VIII. (1484–1492) je na dan svojega kronanja dne 12. 9. 1484 slovesno razglasil odvezo od vseh izrečenih cerkvenih kazni, to pa je koristilo tudi meščanom Basla.

V soboto po 13. novembru 1484 so Andreja našli v zaporu obešenega. Komisijsko so ga »ogledali«, smrt pa sporočili v Rim. Baselskima poslancema je papež potrdil svoje prejšnje odločitve in omenil, da »obsoja Andreja, nekoč nadškofa Kranjske, prekletega spomina« in izobčuje vse, ki bi skrivali Andrejeve spise. Nuncij iz Rima Mansella si je ogledal obešenega »Craynensem«, pri tem pa so porabili veliko dišav, ker je truplo že zaudarjalo. Dne 12. 1. 1485 so sestavili poročilo o snemanju obešenega. Truplo so dali v sod, ga s smolo zalili in vrgli v reko Ren. Šele nato so meščanom razglasili škofovo smrt in s tem prekinili tridnevni interdikt (ko niso smeli maševati in zvoniti). Dne 23. januarja je bila pred stolnico slovesna maša, nuncij pa je nato odpotoval.

Avtor omenja tudi glasove, naj bi bil Andrej umorjen, vendar sklepa, da papež tega zagotovo ni naročil, saj ga je hotel živega dobiti v rimski zapor.

Andrej je sam sebe imenoval glasnik baselskega koncila (*pronunciator concilii Basiliensis*), vendar nikogar ni uspel pridobiti za nadaljevanje koncila.

O tem koncilu je seveda veliko razprav (pregledal sem *Lexikon für Theologie und Kirche* (1994, 2:54–58, in še daljši prikaz v *Dictionnaire de Theologie Catholique* (1932, 2/1), vendar nikjer ni omenjeno prizadevanje za nadaljevanje, ki naj bi ga propagiral škof Andrej, čeprav je to zapisano v geslu o papežu Sikstu, kakor sem

že navedel. V tistih letih je bilo za zgodovinarje bolj v ospredju husitsko gibanje na Češkem, saj so zoper husite bojevali kar križarsko vojno. Takratni papež Nikolaj V. (1447–1455) je imel celo protipapeža Feliksa V., ki pa se je odpovedal papeževanju prav ob koncu koncila leta 1449.

Andrejevo prizadevanje za nadaljevanje koncila je propadlo zaradi njegovega nesrečnega načina in zaradi neugodnih dogodkov v Cerkvi in v svetu.

Čeprav je po vsem preiskovanju ugotovljeno, da Andrej Kranjski ni bil slovenskega rodu, je vendarle koristno, izsledke objaviti, ker bi se lahko še kdo oprl na objave o škofu »von Krain«, ki bi res mogel biti samo »Kranjski«, saj nikomur ne bi prišlo na misel, da je v Albaniji škofija s podobno zvenečim imenom.

Ocene

Horst Bürkle. *Erkennen und Bekennen: Schriften zum missionarischen Dialog*. Sankt Ottilien: EOS Verlag, 2010. 716 str. ISBN: 978-3-8306-7405-4.

Nemški teolog prof. dr. Horst Bürkle je zajetni knjigi objavil svoje študije, razprave in predavanja o misijonarskem dialogu. Naslov *Spoznovati in izpovedovati* izraža takšno misijonarsko odprtost in zavzetost za oznanjevanje evangelija »ad gentes«, kakršno je zarisal drugi vatikanski koncil. Zbrani spisi hočejo poiskati in opredeliti misijonsko poslanstvo Cerkev danes. Evangeljsko oznanilo je namenjeno vsem ljudem. Cerkev živi sredi njih po zaslugi prizadevanja številnih misijonarjev v prejšnjih obdobjih. Danes je treba »spoznavati« duhovni, verski in družbeni položaj ljudi in ljudstev, ki se je močno spremenil. Hkrati pa je nujno »izpovedovati« Kristusa in njegovo oznanilo odrešenja.

Izbor obravnavanih vprašanj vsebuje nekaj mnogovrstnosti, ki spremlja poslanstvo Cerkev. Razprave so razvrščene v štiri skupine: 1. V dialogu z verstvi, 2. Azija in Afrika v žarišču, 3. Kaj nam je skupno in kaj nas ločuje, 4. Trajno poslanstvo.

V prvi skupini, *V dialogu z verstvi* (1-162), se avtor sprašuje, ali obstaja skupni jezik verstev. Nato obravnava realistično srečanje tujih kultur s krščanstvom. Po besedi papeža Benedikta XVI. skuša Cerkev »zaznati izvorni ton v verstvih« in ponuditi teološke orientacije za razpravo o verstvih. Kot temeljni fenomen verstev je navedena molitev, kakor se je lepo pokazalo na dosedanjih

srečanjih predstavnikov svetovnih verstev v Assisiju.

Druga skupina razprav pod naslovom *Azija in Afrika v žarišču* (163-290) najprej predstavi velika svetovna verstva, ki so doma na teh dveh celinah. Hinduizem in krščanska pota odrešenja v luči krščanskega upanja, vprašanja, povezana s pričakovanji ponovnega rojstva, vloga kozmosa kot nositelja odrešenja, budizem in vprašanje budističnega pojmovanja resnice ter odiranje verskih alternativ v azijskem izročilu – to so nekateri vidiki v srečanju z Azijo. Afriška verstva prinašajo nove izzive za misijonarski dialog: kakšen pogled na trpljenje ima Buda, kako si v Afriki zamišljajo odrešenje, kako gledajo na smrt? Avtor se loteva teh vprašanj na podlagi svoje izkušnje in neutrudnega iskanja, ko je deloval v teh deželah.

Tretja skupina razprav išče, *kaj nam je skupno in kaj nas ločuje* (291-444). Ali obstaja verski fundamentalizem v krščanstvu, v judovstvu in v islamu? V okviru molitve analizira Gospodovo molitev v kontekstu verstev. Zanimivo je odkrivati pomen mariologije za srečanje z ljudmi iz drugih verstev. Vloga narave v odrešenjskem procesu prihaja na dan ob naslednjih vprašanjih: inkarnacija in reinkarnacija, resnica in absolutnost, religija ali religije; religija, kultura in politika. Skratka: dialog je prednostna pot misijske dejavnosti.

Četrta skupina spisov ima naslov *Trajno poslanstvo* (445-698). Dialog kot izraz poslanstva je jasno začrtana izbira koncilske izjave o razmerju Cerkev do nekrščanskih verstev *Nostra aetate*. Njeno perspektivo nadaljuje in pogla-

blja okrožnica Janeza Pavla II. *Redemptoris missio*. V članku *Missio ancilla renovationis* je prikazan pomen ekumenskega dialoga. Avtor premišljuje tudi o ekumenskih pobudah iz Afrike in se sprašuje, kako naj evropsko krščanstvo dospe do svoje univerzalne podobe. Kakšno je poslanstvo Cerkve v današnji pluralnosti verstev?

Misijon kot gibanje, ki izvira od Kristusa in vodi k njemu, dobi neomejeno veseljnost. Ujetosti v prostor in čas, v izvor in v versko pripadnost odpadejo. Pot vodi v novo človeško družino in v njeno včlenjenost v Kristusovo telo, Cerkev. Misijon uvaja v ponovno vzpostavljeno edinost človeškega rodu. Misijonska zavzetost izhaja iz naročila in pooblastila Jezusa Kristusa, ki pošilja svoje učence po vsem svetu.

Ta proces pa je nujno dialoški. Odi-grava se med učlovečeno božjo Besedo in tistimi besedami, ki so jih ustvarili ljudje v svojih verstvih in kulturah. Dialoški je ta proces zato, ker vedno upošteva konkretnost vsakega posameznika. Avtor navaja Josepha Ratzingerja, ki pravi: »Dialog zahteva kot pogoj svojih možnosti troje: najprej nasproti stoječe sogovornike, med katerimi mora obstajati določena razlika ali celo nasprotje, prek katerega mora voditi pogovor. Med sogovorniki je potreben vsaj minimum soglasja. Če pogledamo Jezusove dialoge ali zgodnjo krščansko oznanilo kot tedanjo obliko dialoga z nekristjani, vzbuja pozornost dejstvo, da se ta dialog nikakor ni obračal na popolne tujce, ampak se je odvijal znotraj skupnega ozračja.« Tedanji naslovljenci krščanskega oznanila so bili z ene strani Judje, z druge pa grško-rimska civilizacija, kateri se je zlasti apostol Pavel zelo približal in jo nagovoril z besedami in spoznanji

njihove kulture. V ta helenistični kulturni prostor je nato prevedel evangeljsko oznanilo. Isto metodo »inkulturacije«, ali bolje: metodo srečanja kultur so nadaljevali cerkveni očetje, ki so bili vsi po vrsti izredni izobraženci, svetilniki kulture.

Po gledanju drugega vaticanskega koncila je bistvena dvojna naloga pri uresničevanju misijonarskega dialoga: sprejetje že navzočih »semen Logosa« in njihovo očiščenje z resničnim Logosom, Jezusom Kristusom. Sveti Duh kliče vse ljudi po semenu Besede in po oznanilu evangelija k Jezusu Kristusu. »Katoliška Cerkev ne zameta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega. Z odkritosrčno spoštljivostjo gleda na one načine delovanja in življenja, na ona pravila in nauke, ki se sicer v mnogočem razlikujejo od tistega, česar se sama drži in uči, a neredko odsevajo žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi. Nenehno pa oznanja in je dolžna oznanjati Kristusa, ki je 'pot, resnica in življenje' (Jn 14,6), v katerem ljudje najdejo polnost religioznega življenja, v katerem je Bog spraval s seboj vse.« (N 3)

Knjiga se z najrazličnejših vidikov ukvarja z vprašanjem, kakšno je današnje srečanje glasnikov krščanske vere z ljudmi iz drugih verstev in kultur. V veliki meri se posveča azijskim in afriškim verstvom, saj je za to pisec nadvse usposobljen.

Avtor Horst Bürkle, rojen leta 1925, se je po srečni vrnitvi iz druge svetovne vojne (bil je ranjen na vzhodni fronti) ves posvetil veri. Študiral je na univerzah v Bonnu, v Tübingenu, v Kölnu in v New Yorku. Bil je gostujoči docent v Kampali v Ugandi, v Seulu, v Kjotu in v Innsbrucku. Raziskoval je v Braziliji, v Indiji in na Novi Gvineji. Bil je

predstojnik stolice za religiološke in misijonske študije na univerzi Ludwig-Maximilian v Münchnu in profesor za krščanski svetovni nazor, religijsko in kulturno teorijo na isti univerzi. Kot protestantski pastor se je leta 1963 poročil in ima dve hčerki. Leta 1987 je stopil v

katoliško Cerkev in je član ali predsednik različnih znanstvenih ustanov in soustanovitelj Evropske akademije znanosti in umetnosti (*Academia Scientiarum et Artium Europaea*).

Anton Štrukelj

Grigorios Larentzakis. *Pravoslavna Cerkev: Njeno življenje in njena vera*. Ljubljana: Salve, 2011. 215 str. ISBN: 978-961-211-591-3.

V slovenščini imamo zdaj na voljo temeljito strokovno in hkrati razumljivo predstavitev pravoslavja. Pobudo za prevod je dal slovenski duhovnik Jože Kopeinig, rektor izobraževalnega doma Sodalitas v Tinjah na Koroškem. Knjigo je vestno prevedel prof. Stane Okorn, izdala pa jo je založba Salve v Ljubljani. Naslov izvirnika: *Die orthodoxe Kirche: ihr Leben und ihr Glaube* (Graz–Wien–Köln: Verlag Styria, 2000). Slovenska izdaja ima dva predgovora. V nemškem izvirniku je predgovor napisal dunajski nadškof kardinal Christoph Schönborn, k slovenski izdaji pa beograjski nadškof metropolit Stanislav Hočevar. Knjigo krasi tudi dvajset slik.

Knjiga v pregledni obliki predstavi temeljne informacije o pravoslavju. V prvem poglavju je najprej prikazano »pravoslavje in občestvo« (15–41). Posebej je razloženo, kaj pomeni ime »pravoslavna Cerkev«. Avtor odgovarja: »Večinoma ljudje rečejo, da to pomeni 'Cerkev pravovernosti'. Načelno to kar drži. Toda ta Cerkev nima seznama dogem, ki utemeljuje in opravičuje temelj njene obstoja. Ne temelji na doktrinarnem in dogmatičnem sistemu, temveč

na temelju troedinega Boga. Zato se razumeva najprej kot *Cerkev pravega češčenja troedinega Boga*. Ne slavimo Boga, ker je za nas oziroma za Cerkev kaj storil, kot da bi se mu morali zahvaljevati za uresničeno dejanje. Ne zato, ker je naš Stvarnik, tudi dober, temveč ker je dober, ker nas ljubi, je tudi stvarnik vsega sveta in človeka. In končno je tudi naš odrešenik, začetnik in ustanovitelj Cerkve. Zato mu pripada hvala, čast in zahvala.«

Tudi pojem »ortodoksen« moramo najprej razlagati v tem smislu. »Ortodoksen« pomeni pravilen, pošten; »doxa« prihaja iz glagola doxazein, to je: slaviti. V tem pomenu je torej »pravoslavna Cerkev« Cerkev pravičnega slavljenja Boga. »Ortodox« pa prihaja tudi od besede »orthos«, pravilen, »doxa« pomeni pojmovanje, mnenje, nauk (izpeljano iz »dokein«, meniti, zastopati kako mnenje itd.). V tem smislu razumemo izraz »pravoslavna Cerkev« tudi kot Cerkev prave vere, pravega nauka. Poleg pravilne vere kot nauka je pomembna predvsem »doksologija, pravo slavljenje troedinega Boga« (18). Nato spoznamo skupnost pravoslavnih Cerkva, zgodovinski razvoj patriarhata in posameznih pravoslavnih Cerkva in podobno.

Drugo poglavje obravnava teologijo in življenje v pravoslavju (43–93). V

ospredju je zakramentalno življenje kristjanov, sledi predstavitev sedmerih zakramentov. V ekumenskem dialogu se zavedamo neprecenljivega daru, da imamo katoličani in pravoslavni toliko skupnega. Poleg svetega izročila in Svetega pisma in poleg prvih sedmih vesoljnih cerkvenih zborov, na katerih so opredelili glavne verske resnice, imamo skupnih tudi vseh sedem zakramentov. Kakšni zakladi cerkvenih očetov, kakšno bogastvo bogoslužja in praznikov nas povezuje! Znano je, da so vsi veliki Gospodovi in Marijini prazniki najprej nastali na krščanskem Vzhodu in jih je nato kmalu prevzel Zahod. Prikaz sedmih zakramentov v tej knjigi je lahko v močno spodbudo tudi katoličanom in hkrati povabilo, da se seznanimo še z drugimi opisi zakramentov. Pri tem priporočam zlasti vélikega bizantinskega teologa laika iz 13. stoletja, Nikolaja Kabasilasa, ki je zakramente predstavil v knjigi *Življenje v Kristusu*.

Tretje poglavje opisuje svetnike v pravoslavni Cerkvi (95–130). Pri postopku za razglasitev je najpomembnejša opora zlasti »fama sanctitatis« pri vernem ljudstvu. Češčenje svetnikov in zlasti Matere božje prav v ničemer ne zatemnjuje Kristusove odrešenjske vloge, kakor se je bal Martin Luter. Pravoslavne cerkve bi bile zelo osiromašene brez ikon in fresk, ki nam dobesedno približajo nebesa. To doživimo zlasti pri obhajanju »nebeškega bogoslužja«. Zelo lep je drugi del istega poglavja, ki nam predstavi Marijo v pravoslavni Cerkvi. Z ekumenskega vidika je mariologija že uresničeni sad ednosti. Avtor spoštljivo navaja drugi vatiškanski koncil in okrožnico *Odrešenikova mati* papeža Janeza Pavla II.

Četrto poglavje (131–178) govori o bistveni vsebini vere: najprej predstavi

izročilo in Sveto pismo, nato pa posebej še carigrajsko veroizpoved. Tudi tukaj vlada soglasje s katoliško Cerkvijo. Vprašanje Filioque pa ob pravilni razlagi ne bi smelo več biti predmet razhajanja.

Zelo bogato je peto poglavje, ki govori o pravoslavni liturgiji in duhovnosti (179–190). Katoličan najbolj neposredno spoznava in ceni pravoslavno izročilo, če se udeležuje njihovega bogoslužja. Tu se potrjuje staro načelo *lex orandi, lex credendi*, ki ga je izrekel Prosper Akvitanski v 5. stoletju.

Končno nas avtor seznanja še z ekumenskimi vprašanji v poglavju z naslovom *Pravoslavna Cerkve in ekumenizem* (191–213). Razveseljivi sta ekumenska širina in zavzetost tega pravoslavnega teologa in profesorja, ki kot predstavnik carigrajskega ekumenskega patriarha dejavno sodeluje v številnih ekumenskih ustanovah.

Slovenski bralec bo knjigo *Pravoslavna Cerkve* in njenega avtorja najbolje spoznal, če prebere predgovor, ki ga je napisal kardinal Christoph Schönborn. Takole pravi: »Imamo posebno srečo, da na katoliški teološki fakulteti univerze Karla Franca poučuje nauk o vzhodni Cerkvi teolog, ki sam pripada vzhodni Cerkvi. Kot 'Glas pravoslavja' je profesor Grigorios Larentzakis znan široko zunaj kraja svojega neposrednega delovanja. Njegova nova knjiga, ki sem ji smel napisati pozdravno besedo, naj ta glas prenese še daleč navzven, na fakultete in seminarje, v zainteresirane kroge, ki se zavedajo, da obe pljučni krili Cerkve, vzhodna in zahodna, neločljivo in življenjsko pomembno spadata skupaj.

Veliko se je v zadnjih desetletjih zgodilo, da bi podrli zidove medsebojnega nepoznanja, veliko iz duhovne dedišči-

ne pravoslavja je danes bilo sprejeto v življenje 'zahodne Cerkve': ljubezen do ikon, do duhovnosti in prakse Jezusove molitve, do dostojanstva in lepote bogoslužja. K temu prihaja vedno znova cvetoče zanimanje za cerkvene očete, posebno grške (prof. Larentzakis je l. 1978 posvetil svojo prvo knjigo temi *Enotnost človeštva – edinstvo Cerkve pri Atanaziju*). Nič ne pretiravam, če rečem, da se gibanja za prenavo na zahodu vedno bolj zahvaljujejo tudi spodbudam iz krščanskega vzhoda in tako se uresničuje beseda »*Ex oriente lux*«.

Tako smemo tudi upati, da novo približevanje k življenju in veri pravoslavne

Cerkve, ki nam ga podarja prof. Larentzakis, prispeva k tej prenavi, vzbuja zanimanje za pravoslavje, pogloblja spoznanje, posebno pa še vžiga ljubezen do duhovnih zakladov pravoslavne Cerkve. Kajti samo z ljubeznijo in ne z akademskim spoznanjem bomo na poti do edinstva resnično napredovali, z ljubeznijo, ki ni slepa za napake in slabosti, ki pa se iz srca veseli nad tem, kar nam 'na zahodu' hoče reči Sveti Duh po življenju in veri pravoslavne Cerkve.«

Anton Štrukelj

Mishtooni C. Bose in J. Patrick Hornbeck II, ur. *Wycliffite Controversies*. Turnhout: Brepols, 2011. 359 str. ISBN: 978-2-503-53457-2.

Delo vsebuje prispevke mednarodnega zborovanja, organiziranega poleti 2008 na Oxford University, Oriel College, s skupnim naslovom *Lolardske povezave: zgodovinske, literarne, teološke*. Avtorji, ki drugače delujejo kot učitelji in raziskovalci na obeh obalah Atlantika, so pozneje svoje prispevke razširili in jih pripravili za tisk. Knjiga je izšla kot 23. zvezek v ugledni zbirki *Medieval Church Studies*, v kateri založba Brepols objavlja dela s področja zahodne cerkvene zgodovine od obdobja karolinške reforme do tridentinskega koncila. Del svojega programa namenja zbirka objavljanju razprav (monografij in zbornikov) in prvotnih virov za to obdobje. S to knjigo je založba preučevalcem poznega srednjega veka in oporečništva v krščan-

skem svetu dala na voljo pomemben pripomoček, ki predstavlja najnovejšo stopnjo raziskovanja tega fenomena.

Poznosrednjeveško Anglijo so močno zaznamovale filozofske in teološke ideje Johna Wyclifa (ok. 1330–1384), njihovo razširjanje med kleriki in laiki in verska oporečniška gibanja, ki so se sklicevala na njegovo učenje. Ideje so se hitro raznesle tudi po Evropi in naše odmevnega zagovornika v Janu Husu in v njegovih simpatizerjih. Razprave so izraz najnovejših raziskav o Wyclifu in wyclifovstvu, v katerih so interdisciplinarno obravnavani literarni, zgodovinski in teološki odmevi njegovih del in gibanj, predvsem lolardov, ki so pobude za svoje ravnanje črpali prav v njegovem učenju. Wyclifova teološka in filozofska dela, v glavnem napisana v latinskem jeziku, so mnogi uporabili kot temelj za oblikovanje zahtev po reformah v Cerkvi. Njegove polemične razprave

so napadale papeštvo in avtoriteto v Cerkvi, redove in redovne zaobljube, odpustke in kleriško bogastvo, liturgijo in zakramente, vse, kar po njegovem mnenju ni bilo neposredno utemeljeno v Svetem pismu. Nasprotoval je transsubstanciaciji. Vendar je kljub temu zanimivo, da je imel s svojimi spisi nepomembno mesto v delih osrednjih osebnosti reformacije, ki se je začela po letu 1517. Po ocenah nekaterih zgodovinarjev niso reformatorji nič vedeli o njegovih spisih ali pa so jih ignorirali. Večjega pomena niso prisojali niti njegovim prevodom svetopisemskih besedil, za katere pa je bilo ugotovljeno, da so bili pretežno le delo njegovih učencev in ne neposredno njegovi; z njegove strani je prišla predvsem spodbuda za prevajalsko delo.

Pomembni ustanovi, ki sta podprli zborovanje in dali na voljo svoje arhive, sta bili Lolardska družba (Lollard Society) in Družba Johna Wyclifa (John Wyclif Society); obe skrbita za ohranjanje pisne in duhovne dediščine, ki je nastala na britanskem otočju v predreformacijskem času.

Čeprav zgodovinarji še vedno preučujejo vezi, ki so nastale med učenjem Johna Wyclifa in lolardi, so bili lolardi najbolj zvesti razširjevalci njegovih idej. Postali so pravo gibanje, katerega simpatizerji so se sami imenovali »pravi Kristusovi učenci« ali »resnični evangeljski učenci« ali morda »wyclifovci«, niso pa marali, da bi jih klicali lolardi. Takšno poimenovanje (beseda je verjetno izšla iz stare germanske besede *lollen*, mrmrati) je pomenilo postopača, versko neuravnovešenega človeka, in je bilo poniževalen izraz: pravoverni so ga dajali tistim, ki so se imeli za Wyclifove učence (Tanner).

Vsebinsko knjige je mogoče razdeliti v dva dela. Prvi vsebuje razprave o zgodovinskem ozadju in o implikacijah delovanja J. Wyclifa (avtorji: K. Ghosh, I. C. Levy, A. Minnis in A. Hudson). Temeljiteje sta predstavljena njegov prispevek za organiziranje prvih prevodov Svetega pisma v ljudski jezik in odnos do božje besede, zapisane v svetih knjigah. Ker je ohranjenih tudi več Wyclifovih pridig, je bilo mogoče orisati njegovo mnenje o nekaterih temah, ki so se pogosteje našle v njegovih nastopih, zapisih in predavanjih. Pomembna razsežnost vseh prispevkov je analiza odnosov, ki so jih do Wyclifa gojile cerkvene oblasti, in odmevi njegovih nastopov oziroma sprejemanje njegovih idej med najširšimi množicami. Različna in večpomenska terminologija, tudi v angleškem jeziku, povezana z Wyclifom in z njegovimi pristaji, ima v razpravah pomembno mesto in predvsem za angleško govoreče bralce pomeni razširitev kolektivnega znanja o wyclifovskih polemikah.

Obsežnejši je vsebinski sklop, ki govori o lolardih. Tu je pozornost najprej namenjena odnosom med lolardi, pravovernostjo in kognitivno psihologijo (R. Lutton), nato njihovemu mestu v zgodovini poznega srednjega veka v Angliji (I. Forrest) in lolardskim spisom, njihovi literarni kritiki in pomenu oblike (S. Gayk); to je imelo v njihovem načinu delovanja poseben pomen, saj so lolardi zavračali ustaljene oblike oznanjevanja, verovanja in pisanja (»preveliko poudarjanje zunanjih oblik zamegljuje resnice«). Širši kontekst njihovega delovanja predstavljajo prispevki o posameznih arhivskih virih in nosilcih javnih služb, s katerimi so se lolardi srečevali pri svojih nastopih (M. Peikola). Analizirani so vzorčni primeri njihovih pridig

(M. Raschko), njihov odnos do svetišč in do relikvij (R. Malo), mesto Svetega pisma v njihovem učenju (M. Dove), etično učenje (E. Craun), njihova organiziranost na krajevni in na državni ravni (M. Jurkowski) in njihovo učenje o eharistiji (J. P. Hornbeck II). Obsežen prispevek govori o odnosu reformatorjev 16. stoletja do lolardskih idej, pokaže njihov vpliv na začetnike reformacijskega gibanja in na množice, ki so bile prav zaradi poznavanja lolardskega gibanja bolj pripravljene sprejeti ideje reformatorjev; nazadnje je to privedlo Anglijo v ločitev od Rima (P. Marshall).

Za dodatno vrednost zbornika imamo lahko pregled virov, predvsem rokopisov,

ki vsebujejo podatke o lolardih in o J. Wyclifu, med temi so tudi škofovski protokoli iz 15. stoletja, njihove tiskane izdaje ter zelo bogat seznam drugih primarnih in sekundarnih virov, pa tudi obsežna bibliografija. Vsi, ki jih zanimajo srednjeveška duhovna gibanja, vidiki napetosti med pravovernostjo in odstopanji od nje, načini, kako sta Cerkev in državni represivni aparat obravnavala posameznike in skupine, začetki reformacije v Angliji in njeni predhodniki, bodo v predstavljeni knjigi našli zanimive reference.

Bogdan Kolar

James F. Keenan. *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: from Confessing Sins to Liberating Consciences*. London: Continuum, 2010. 248 str. ISBN:978-0-8264-2929-2.

James F. Keenan je jezuit in profesor moralne teologije na Boston Collegeu. To je zelo vpliven mislec, avtor mnogih knjig s področja moralne teologije, urednik več zvezkov iz zbirke *Readings in Moral Theology* in organizator dveh odmevnih kongresov moralnih teologov iz vsega sveta, ki sta bila v Padovi (2006) in v Tridentu (2010). V delu *Zgodovina katoliške moralne teologije v dvajsetem stoletju* analitično prikaže odločilni premik, ki se je zgodil na tem področju v preteklem stoletju. Delo je razdeljeno v devet poglavij, ki kronološko povzemajo razvoj moralne teologije.

V prvem poglavju so predstavljene zgodovinske korenine problematike. Od

12. do 15. stoletja se je moralna teologija razvijala v dveh različnih oblikah: v praktičnih spovednih manualih (*Summae Confessorum*), ki so bili namenjeni spovednikom, da bi prav določili težo greha in naložili pravo pokoro, in v visokih teoloških razpravah o moralnih temah, ki so jih teologi, na primer Abelard, Albert Véliski in Tomaž Akvinski, sistematično uredili v tako imenovanih *teoloških sumah*. Poznejši razvoj je povezal obe obliki in je ponavadi v prvem delu obravnaval sistematično moralno teologijo, v drugem delu pa praktično moralno teologijo. V 16. stoletju se razvije kazuistika, ki ne deluje po deduktivni logiki, ampak uporabi posamezni primer za oblikovanje objektivnega načela. Pri iskanju rešitev sta odločilni notranja logika argumenta in zunanja avtoriteta kazuistov oziroma priznanih moralnih teologov. V 17. stoletju se konča doba visoke kazuistike, v kateri je prevlado-

vala induktivna logika, in se začnejo oblikovati zbirke spovednih primerov z naslovom *Summa Casuum Conscientiae*, iz katerih se potem konec 18. stoletja razvijejo moralni manuali, ki ostanejo v uporabi do začetka 20. stoletja.

V drugem poglavju predstavi tri manualiste, ki so bili pomembni za angleško govoreče področje v prvi polovici 20. stoletja: jezuita Thomasa Slaterja in Henryja Davisa in kapucina Heriberta Joneja. Slater je napisal prvi manual v angleščini in s tem vsebino naredil dostopno širši javnosti. Kljub vsemu pa je povsem jasno izraženo: delo je prvotno namenjeno spovednikom, da bi znali prav opredeliti greh in naložiti spovedancu ustrezno pokoro. Slater celo izjavi, da so manuali moralne teologije knjige »moralne patologije« (11), ki niso namenjene za spodbujanje vernikov k moralnemu življenju. Zanimivo je, da so vsi trije avtorji zagovarjali probabilizem – dopuščali so torej posamezniku dobrošno mero svobode in avtonomije pri posameznih odločitvah. Keenan ugotavlja, da so manualisti vse bolj drseli na področje kanonskega prava in se oddaljevali od teologije, hkrati so se ločevali tudi od konkretnih vsakdanjih težav vernikov in dajali poudarek metafizičnim načelom.

Naslednja tri poglavja so namenjena predstavitvi prenoviteljev na področju teološke etike. Jedro vseh sprememb je v tem, da je namesto analize posameznih dejanj v središče postavljena človeška oseba, znotraj zgodovinskih in kulturnih okvirov (obrat k subjektu). Keenan poudari, da ta obrat ne vodi v subjektivizem, ampak je to pot do objektivne resnice. »Objektivna resnica brez upoštevanja delujoče osebe ni niti resnična niti objektivna.« (35) Ena od najv-

plivnejših oseb prenove teološke etike je bil leuvenski profesor Odon Lottin (1880–1965), ki mu je posvečeno tretje poglavje. Leta 1954 je izdal delo *Morale Fondamentale*, ki začrta preobrat iz manualističnega v personalistični pristop, pri katerem ima osrednje mesto v moralnem življenju oseba vest. Lottin je v teološko etiko vpeljal zgodovinsko-kritično metodo, s katero je pokazal, da katoliška tradicija ni bila monolitna in enopomenska. Cilj moralnosti je »prava urešničitev osebe in skupnosti znotraj Božjega odrešenjskega načrta in v skladu z njim« (42). Keenan navede še druge moralne teologe, ki so pripomogli k uveljavitvi pomena zgodovinskosti za teološko etiko, med njimi so najpomembnejši Noonan, Vereecke in Mahoney.

Naslednje poglavje nosi naslov *Rehabilitacija Svetega pisma in ljubezni*. V njem je predstavljen prispevek Fritz Tillmanna (1874–1953) in Gérarda Gillemana. Tillmann je bil sprva bibliclist. Ker mu je Vatikan zaradi preveč svobodomiselnih idej prepovedal delovati na področju Svetega pisma, je predsedal na področje moralne teologije in postal eden od njenih prenoviteljev. Začel je s svetopisemsko prenovo te discipline. Keenan komentira: »Tillmannovo izgnanstvo iz dežele eksegeze in njegova varna in posvečena udomačitev na polju moralne teologije je postalo osnovna priložnost za realizacijo enega od najbolj pomembnih premikov v rimskokatoliški moralni teologiji dvajsetega stoletja.« (61) Leta 1934 je Tillmann izdal svoje temeljno delo, *Die Idee der Nachfolge Christi*. V središče je postavil koncept »hoje za Kristusom«, ki ga je pozneje prevzel za svojega tudi drugi vatiškanski koncil. Belgijski jezuit Gérard Gilleman (1910–2002) se je v svojem

raziskovanju posvetil predvsem pome-
nu kreposti ljubezni kot »notranje duše
moralne teologije«. S svojimi deli je po-
novno vzpostavil most med duhovno in
moralno teologijo. V središču moralne
teologije je spoznanje, da je Bog ljube-
zen in da smo v Kristusu vsi njegovi po-
sinovljeni otroci. Po Keenanovem pre-
pričanju je imela Gillemanova misel
znaten vpliv tudi na okrožnico Benedik-
ta XVI. *Bog je ljubezen*, čeprav ga papež
v okrožnici ne navaja. (71)

V začetku petega poglavja Keenan
pove, da so bili v petdesetih letih prej-
šnjega stoletja moralni teologi razdeljeni:
nekateri so nadaljevali manualistično tra-
dicijo, drugi pa so iskali poti preнове, ki
bi bile bližje človeški izkušnji in teološke-
mu sporočilu. Eden od najpomembnejših
prenoviteljev je zagotovo redemptorist
Bernhard Häring (1912–1998), čigar delo
Das Gesetz Christi iz leta 1954 predstavlja
dokončen prelom z manualistiko. Za iz-
hodišče je vzel teologijo, hkrati pa je delo
zasnoval pastoralno in duhovno. Jezus
Kristus je načelo, norma, središče in cilj
krščanske moralne teologije. (88) Keenan
vidi v Häringu stičišče vseh reformnih pri-
zadevanj: »Häringovo delo predstavlja
določeno stičišče različnih prizadevanj
skozi skoraj 40 let, da bi obnovili moralno
teologijo kot teološki projekt, globoko
povezan z dogmatično (Lottin, Mersch,
Stelzenberger, Ermecke), biblično (Till-
mann in Steinbüchel) in duhovno (Gille-
man) teologijo.« (91) Häringovo delo je
imelo vpliv na drugi vatikanski koncil in
Häring sam je bil dejaven kot tajnik sku-
pine, ki oblikovala pastoralno konstituci-
jo Cerkve v sedanjem svetu; vsebuje tudi
izredno pomembno definicijo vesti (§
16). Pod Häringovim vplivom je koncil
sprejel personalistično gledanje na za-
konsko zvezo in na človeško spolnost.

V šestem poglavju z naslovom *Neo-
manualisti* avtor najprej poudari pomen
kanadskega dogmatika Bernarda Loner-
gana za moralno teologijo. Njegovo raz-
likovanje med klasičnim in historičnim
pogledom na svet je vplivalo tudi na
novo razumevanje naravnega moralne-
ga zakona. Avtor ugotavlja, da je večina
izjav cerkvenega učiteljstva še znotraj
klasičnega (statičnega) pogleda na svet,
večina moralnih teologov pa se je začela
nagibati k zgodovinsko-hermenevtič-
ni (dinamični) metodi, ki prisoja velik
pomen tudi kontekstu človeškega de-
janja. Znotraj zgodovinskega konteksta
razlagajo še spremenljivost stališča mor-
alne teologije do posameznih vprašanj,
kakor so na primer smrtna kazen, pobi-
ranje obresti, suženjstvo ... Med teologi,
ki vztrajajo pri tradicionalnem klasič-
nem pogledu na stvarnost, sta igrala
osrednjo vlogo ameriška jezuita John
Ford in Gerald Kelly. Sprva je takšen po-
gled z njima delil tudi profesor na rimski
Gregoriani, Josef Fuchs, ki pa je ob na-
stajanju okrožnice *Humanae Vitae* do-
živel »intelektualno spreobrnjenje«: »Iz
pričevanj poročenih parov je spoznal,
da je njihovo razumevanje različnih de-
javnikov mnogo bolj stvarno in ustrezno
kot splošno učenje iz Rima.« (121) Ta
sprememba je imela velik vpliv na na-
daljnji razvoj moralne teologije, saj je
bila Gregoriana osrednje mesto za for-
miranje novih profesorjev po vsem sve-
tu. Fuchs je poudarjal pomen osebne
odgovornosti in svaril pred slepo pokor-
ščino moralnim zakonom. Bil je avtor
večinske izjave komisije, ki se je obliko-
vala ob nastajanju *Humanae Vitae* in je
dopuščala tudi umetno kontracepcijo.
Nasproti temu se je postavil John Ford
in oblikoval manjšinsko izjavo, ki je pre-
pričala Pavla VI., da je v okrožnici objavil

nauk o nesprejemljivosti vsakršne oblike umetne kontracepcije. Po Keenanovem mnenju pomeni objava *Humanae Vitae* zavrnitev prenoviteljskega duha in podporo neomanualističnemu gibanju, ki jo zagotavlja cerkveno učiteljstvo. Kljub temu avtor ugotavlja, da je »večina moralnih teologov sledila prenovi, ki sta jo začrtala Häring in Fuchs, le nekaj jih je postalo neomanualistov«. (127) Ti pa so imeli zelo močan vpliv na papeža Janeza Pavla II., kakor se kaže še posebno v okrožnici Sijaj Resnice. Avtor predvideva, da so okrožnico v glavnem pisali filozofi, ki so po njegovem »v zmoti glede pisanja moralnih teologov«. (133)

Sledi poglavje o obdobju, ki je sledil okrožnici *Humanae Vitae*. Naslov poglavja je *Novi temelji za moralno razmišljanje, 1970–1989*. V tem času so moralni teologi ponovno preverjali in prenavljali temeljne moralne koncepte. Ena od prevladujočih tem je bila pristojnost cerkvenega učiteljstva na področju moralnosti. Moralna teologija si je prizadevala, da bi pomagala ljudem, na pravi način priti do spoznanja moralne resnice. »Objava *Humanae Vitae* je spodbudila moralne teologe in škofe, da so razmišljali o tem, kaj naj storijo z mnogimi iskrenimi in resnimi katoličani, ki se niso podredili zakonu Cerkve.« (146) Veliko moralnih teologov dilemo rešuje tako, da prizna veljavnost zakona, hkrati pa se zaveda kompleksnosti posameznega primera in v nekaterih okoliščinah dovoli izjemo od zakona. Ponovno se začne izpostavljati krepost epikije. V tem času se tudi razvije proporcionalizem.

Osmo poglavje je avtor naslovil *Novi temelji za teološko antropologijo, 1980–2000*. To obdobje je posvečeno predvsem pojmom moralno razumevanje

in objektivna moralna resnica. »Začetek vseh poglobljanj v novo teološko antropologijo je revizija naravnega zakona in razvoj avtonomne etike.« (173) Teologija pri opredelitvi, kaj je človeška narava, vse bolj stopa v interdisciplinarni dialog. Pri tem Keenan navaja eno od temeljnih spoznanj: »Normativnega pomena narave ne najdemo v naravi sami. Nasprotno, narava je razvijajoč in odprt vir normativnosti.« (175) Vedno večji pomen se pripisuje človeški izkušnji kot temelju teološke etike. V tem času se oblikujeta dva temeljna tokova: avtonomna etika (Auer, Fuchs) in verska etika (Ratzinger, Schürmann). Keenan v Demmerjevih in v Böcklejevih delih prepozna sredinsko stališče, ki zagovarja »dialektično razumevanje vere in razuma«. (182) Paradigmatičen za to je Böcklejev izraz teonomna avtonomija. V tem času se med moralnimi teologi utrdi tudi koncept temeljne odločitve kot tiste temeljne naravnosti osebe, ki pomeni ozadje vseh konkretnih odločitev.

Zadnje poglavje je posvečeno globalni etiki (*Naproti globalnemu diskurzu o trpljenju in solidarnosti*). Avtor pokaže, kako se ob začetku 21. stoletja začne izkazovati večja globalna povezanost moralnih teologov in večja občutljivost za stiske in probleme na drugih koncih sveta. Navaja različne moralne teologe iz Latinske Amerike, Afrike, Azije in iz Severne Amerike, ki si prizadevajo za večjo pravičnost znotraj njihovih okolij in tudi za globalno pravičnost. Ob koncu omenja tudi konferenci v Padovi (2006) in v Tridentu (2010), na katerih se je zbralo več kakor štiristo moralnih teologov s celega sveta in na katerih so razpravljali o globalnih izzivih in odgovorih teološke etike nanje. In kakšna bo prihodnost teološke etike? »Na začetku

21. stoletja lahko pričakujemo, da bodo prihodnje generacije razmišljale še bolj specifično o konkretnih etičnih in teoloških potrebah v lokalnih skupnostih in istočasno oblikovale medkulturni dogovor o veri, vesti, pravici in solidarnosti.« (221)

V dodatku omeni avtor še okrožnice Benedikta XVI., v katerih – drugače kakor v besedilih njegovega predhodnika – »ni sledi o ločevanju med nekaterimi teologi in papeštvom«. (241) Avtor zelo pozitivno ovrednoti besedila sedanjega papeža, predvsem njihovo utemeljenost v Svetem pismu in skrb za družbeno pravičnost.

Jamesu Keenanu je uspelo zelo pregledno in hkrati zanimivo strniti zgodovino moralne teologije oziroma teološke etike v 20. stoletju. V njegovem delu ni zgolj suhoparnega naštevanja dejstev, ampak bralca pritegne doživet prikaz burnega razvoja dogajanja na tem področju. Predstavljene so življenjske zgodbe glavnih akterjev in razloženi temeljni moralni koncepti. Zelo nazorno so prikazana tudi glavna področja sporov in nerazumevanj. Pri tem avtor ne more skriti svojega zornega kota. Pisec sam ni samo nemi opazovalec, ampak

eden od pomembnih akterjev te zgodovine. V delu je opaziti veliko simpatijo in naklonjenost do prenoviteljev moralne teologije in do kolegov z različnih koncev sveta, ki odgovarjajo na konkretne izzive v svojih lastnih življenjskih okoljih. Knjiga jasno osvetli dogajanja v Cerkvi v prejšnjem stoletju, pri tem pa izpostavi osrednje mesto drugega vatičanskega koncila, prikaže njegovo predzgodovino, še bolj pa dogajanje po njem. Ta čas pa je na moralnem področju močno zaznamovala okrožnica *Humanae Vitae*, h kateri se avtor v različnih poglavjih vrača. Kakorkoli že, zaradi številnih odgovornih in inovativnih mislecev in zaradi njihove dialoške odprtosti je teološka etika je na začetku 21. stoletja povsem drugačna kakor pred sto leti. Mogoče preobrat še najbolje opredeljuje naslednji navedek iz knjige: »Na začetku stoletja je bila moralna resnica navzoča v trajno veljavnih normah in analogno v uporabi teh norm s strani moralnih teologov. Ob koncu stoletja je moralna resnica navzoča v življenju aktivnih kristjanov, ki jo živijo kot uresničeni Kristusovi učenci.« (69)

Roman Globokar



Janez Juhant
Za človeka gre

Človek je odprto bitje, odprto v svet, v druge in v prihodnost. Gre za ključna vprašanja človeka, posebno v postmoderni družbi, saj so se v njej problemi človeka z globalizacijo le še zaostri. Priča smo izgubljenosti posameznika v globalizacijski tekmi, kajti sistemski okvirji odpovedujejo posebno pri oblikovanju življenja posameznika. V odločilnih vprašanjih je ta prepuščen samemu sebi.

Kaj je torej človek in kakšni so temelji njegovega delovanja? Za uresničenje svojih življenjskih projektov človek potrebuje gotovost in družbeno oporo. Človek je vprašanje samemu sebi, zato je njegova podoba odprta in izpostavljena manipulacijam, kar se pozna tudi v njegovem današnjem odnosu do sveta. Vedno gre za (omejen) pogled na človeka, ki ga pogojujejo znanstvena, ideološka, verska gledišča. Od celovite podobe človeka je odvisno njegovo ravnanje in tako reševanje njegovih osebnih in družbenih zadev.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 200 str. ISBN 978-961-6844-08-6. 14 €.

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

Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije

Poročilo o dejavnosti v raziskovalnem programu P6–0269 v letu 2011

Raziskovanje je potekalo po načrtu. Člani skupine so posamično in skupaj predstavili probleme in rešitve pri uveljavljanju dialoške paradigme, ki je zelo iskana ob vseh težavah njenega uresničevanja, to pa je posebni cilj raziskovanja. Idejne in vredno(s)ne temelje je skupina raziskovala kot vidik dialoga na različnih ravneh v dveh smereh: 1. pri uveljavljanju trajnostnega razvoja družbe in 2. pri uveljavljanju osebne, narodne in globalne sprave, ker je to pogoj za dolgoročno sobivanje v življenjskih skupnostih, v državi in v globalnem svetu.

1. Nasproti zaostritvam je nujno utrjevati možnosti in dejavnike sprave, sodelovanja in medsebojnega spoštovanja. Problem je antropološki in tako tudi psihološki, pedagoški, filozofski, pravnopolitičen in teološki. To pa je tudi družbeni in nacionalni izziv, saj je sprava eden od bolj žgočih problemov slovenske družbe, ki zavira njen odprti in svobodni razvoj. Juhant v monografiji *Za človeka gre* razčlenjuje temeljne antropološke postavke dialoga, medosebnosti in sprave. Sprava je najprej antropološka potreba človeka. Človek nenehno preverja svoje odnose z drugimi, in to najprej v sebi, da bi ne bil »obremenjen« z drugimi. Nerazčiščeni odnosi v osebku vplivajo na nesproščenost in nezmožnost uresničevanja medčloveških odnosov in posredno na neuresničenost osebka v družbenih razmerjih. Kakor v monografiji dokazuje Erzar, vzorce odnosov in življenja oseb temeljno oblikuje odnos z materjo. Njihovo celostno filozofsko in medpanožno obravnavo omogoča pristop presežnega solidarnega personalizma (Bojan Žalec). Ocvirk v monografiji *Ozemljena nebesa: zakoreninjenost religij v kulturi in družbi* oceni verovanjske sisteme, skupinskost in etičnost kot tri temelje religije, ki se prepletajo in sooblikujejo kulturne in družbenoideološke sisteme. Spravni procesi med osebki in v širši družbi so kompleksni in zahtevni, kakor potrjuje sama Slovenija. Člani so v monografiji *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog?: spravni procesi in Slovenci* z nakazanih zornih kotov osvetlili problem sprave kot pogoj dialoga, tako s posebnim ozirom na slovensko družbo kakor v mednarodnem okviru. Spravni procesi lahko temeljijo na resnici o človeku in družbi, ki je zahteva vseh strok: psihologija (Tomaž Erzar) pomaga k uvidu v svoje lastne travme, antropologija (Janez Juhant, Bojan Žalec) opozarja na nepopolnost človeka, to pa je tudi predmet teologije (Drago Ocvirk, Anton Jamnik, Mari Osredkar); pomembna je človekova odprtost za drugega in za Boga. Pot do resnice o človeku in družbi odpira filozofske (Branko Klun, Robert Petkovšek), zgodovinske, pedagoške (Stanko Gerjolj, Erika Prijatelj), etične (Tadej Strehovec) in pravnopolitične (Stanislav Slatinek) dileme, katerih razrešitev ustvarja možnosti za spravne procese. Porušena razmerja so

ovira za uspešen razvoj družbe. Rezultati knjige so dostopni širšemu bralstvu, enako tudi druge objave članov. Na mednarodni konferenci smo izmenjali rezultate raziskovanja, ki jih je skupina preverjala na mesečnih srečanjih. Načelo dialoga skupina metodično uveljavlja v svojem lastnem delovanju. Uspeh je temu primer-no celosten, skupinski, raziskovanje poglobljeno in preverjeno znotraj skupine in v mednarodni razsežnosti, to pa je tudi metodični prispevek k humanistiki. Konferenca Ljubljana-Celje je potekala v sodelovanju s predsedstvom Evropske akademije znanosti in umetnosti iz Salzburga in ob sodelovanju članov SAZU in drugih uglednih ustanov. Podprli so jo tudi v parlamentu EZ, s tem pa se je skupina vključila v napore za uveljavitev pravih procesov v EZ po obsodbi totalitarizmov, ki so ga zapisali parlament EZ in evropske ustanove v izjavo o evropski demokratični zavesti. Skupina se je s tem pridružila mednarodnemu prizadevanju za spravo v EZ in v globalnem svetu, ker je to pogoj za trajnostno vzdržni razvoj, ki je prav tako pomembna tema našega raziskovanja, saj je dialog temeljni pogoj za dolgoročni razvoj družbe.

2. Skupina je v odmevnem mednarodnem zborniku z naslovom *Humanity after Selfish Prometheus. Chances of Dialogue and Ethics in a Technicized World* predstavila izsledke raziskave v monografiji skupaj z desetimi strokovnjaki iz osmih držav Evrope. Personalni (Bojan Žalec) dialog (Branko Klun) je na polju ekoloških in podnebnih ter širših problemov preživetja ključen za preseganje relativizma (Anton Jamnik) in za uveljavitev tega, kar razumemo kot trajnostni razvoj. Preseganje zgolj tehnično-civilizacijskih zakonitosti (Tadej Strehovec), ki so po splošnem prepričanju sovplivali na krizo, zahteva po naših ugotovitvah najširšo pripravljenost za zahtevno dialoško razpravo o novih civilizacijskih možnostih. Govorimo o procesu iskanja resnice o človeku (Janez Juhant) in o družbi, zato je nujen multidisciplinarni in mednarodni pristop. Tu se odpirajo nove možnosti dialoga na področju vzgoje osebnosti za kreposti, za pripravljenost na omejevanje v času globalne gospodarske krize. Vzgoja za dialog temelji na osebni identiteti in na odgovorni odprtosti za druge in drugačne. Pomembno vlogo v teh procesih igrajo kulture in religije (Drago Ocvirk, Robert Petkovšek, Mari Osredkar, Stanislav Slatinek), njihove usedline v družbi pa je treba nenehno preverjati in očiščevati okostenelosti, da bi dialoški partnerji lahko stopili v medsebojni stik neobremenjeni in odprti drug za drugega. Psihološki in pedagoški (Anton Jamnik, Erika Prijatelj) procesi lahko okrepijo tudi delovanje na vseh strokovnih in družbenopolitičnih ravneh, kakor je potrdila tudi skupina s širšim delovanjem v civilni družbi, na verskem področju, v medijskem in v družbenopolitičnem angažiranju za uveljavitev osebnih in družbenih vrednot. Dialog kot trajnostni dejavnik globalne družbe vključuje in zahteva dialog posameznikov in skupin za razpravo o temeljnih vprašanjih življenja in preživetja človeka in družbe.

Raziskovalno hipotezo, da je dialog temelj reševanja družbenih zadev, je skupina v tem letu preverjala na možnosti trajnostnega družbenega razvoja in procesov sprave v družbi. Program dela je predvideval raziskovanje teh dveh problemov, predstavitev rezultatov na medsebojnih srečanjih skupine in predstavitev rezultatov v znanstvenem zborniku. Z monografijo *Humanity after Selfish Prometheus*.

Chances of Dialogue and Ethics in a Technicized World smo v mednarodnem okviru opozorili na probleme dialoga v trajnostnem razvoju in pokazali na pota dialoga v teh procesih in na možnosti prispevka naših strok k temu perečemu sodobnemu vprašanju. Našo hipotezo potrjujejo tudi ugledni mednarodni strokovnjaki s tega področja. S svojimi spoznanji smo prispevali dialoške smernice za trajnostni razvoj; to so člani predstavili tudi v drugih publikacijah.

Bolj zahteven je problem sprave, s katerim se bomo ukvarjali tudi v prihodnje. Problem je večplasten in zadeva najprej osebno spreobrnjenje, ki ima krščansko-teološko ozadje in se težko uveljavlja v sekularni družbi. Očitno bo treba v nadaljnjem raziskovanju posvetiti temu še več pozornosti, to pa je lahko predmet novega programa. Vse je povezano s priznanjem o celoviti resnici o človeku in o možnosti sodelovanja partnerjev pri uveljavljanju dialoške držbe, ki v antropološkem smislu vodi do celovite resničnosti o človeku. Pomembni so spravni procesi v človeku samem, potem v odnosu do drugih in v družbi kot celoti. To velja tudi za zapletene procese, kakor je sprava po revolucionarnih dogodkih, na primer v Sloveniji. Skupina je opravila raziskavo teh procesov ob preverjanju mednarodnega reševanja podobnih sporov. Z vidnimi strokovnjaki Evrope in tudi s pristojnimi za ta vprašanja v družbi je preverila svoje raziskovalne hipoteze in svoja spoznanja opisala v zborniku *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog?: spravni procesi in Slovenci*. To je poglobljena obravnava preteklosti in sedanjosti, ki omogoča in motivira spravno vzgojo in družbeno prakso kot podlaga za uspešno sedanjost in za upanje za prihodnost. Tudi posamezni člani so o tem v objavah prikazali rezultate raziskovanja v domačem in v mednarodnem okviru in v treh monografijah (Janez Juhant, Drago Ocvirik in Tomaž Erzar), v katerih so obširneje predstavili relevantne rezultate. To velja tudi za druge posamezne objave s pedagoškega, religiološkega, antropološkega, širšega filozofskega, pravnega ali etično-teološkega vidika. Izpostaviti velja dve objavi Bojana Žalca, mednarodno so objavljali tudi Mari Osredkar, Branko Klun, Stane Gerjolj, Erika Prijatelj in Janez Juhant. Člani so svoja spoznanja objavili tudi v publikacijah, ki so njihovo razmišljanje približale širši strokovni in poljudni javnosti. Z vsem tem je skupina dosegla in preseгла zastavljene cilje.

Odmevnost objav skupine je razvidna iz več citatov, čeprav ne indeksiranih, ker člani objavljajo bolj v evropskih publikacijah. Njihova dela so predstavljena v domačih in v mednarodnih revijah. Člani imajo končane štiri magisterije in več doktorandov v postopku, delujejo v uredništvih revij. Rezultate predstavljajo tudi v nacionalnih in drugih medijih, zato skupina postaja pomemben dejavnik civilne družbe, saj spodbuja širši družbeni dialog. Člani delujejo v strokovnih in drugih združenjih, nastopajo na okroglih mizah, na predavanjih in drugod ter v povezavi z uglednimi predstavniki strok (npr. IJŠ). Njihova predavateljska dejavnost doma in v mednarodnih izmenjavah omogoča implementacijo rezultatov na univerzah in na drugih ustanovah. Mednarodne konference pomenijo krepitev ugleda članice in univerze in dvig ravni univerzitetnega znanstvenoraziskovalnega in pedagoškega delovanja. Zadnje leto se je ta izmenjava še okrepila z vložitvijo mednarodnih projektov. Člani skupine Janez Juhant, Stanko Gerjolj, Branko Klun in Bojan Žalec so sodelovali pri pripravi več projektov na temo evropskih integracij, dialoga,

sodelovanja in interdisciplinarnosti. Stanko Gerjolj je kot vodja z enajstimi partnerji vložil projekt FP7-SSH-2012-1: Conflict Management and the Creation of Stable Relationships. Laboratory of Life (Large-Scale Integrating Project), vsi omenjeni pa so kot nosilni člani sodelovali v pripravi projekta devetih partnerjev FP7-SSH-2012: Enlargement and the integration capacity of the EU: past experience and future prospects (voditelj iz UP). Janez Juhant kot vodja skupaj z Bojanom Žalcem in z drugimi mednarodnimi partnerji vodi projekt Ethical Education Primary and Pre-primary Schools for a Sustainable and Dialogic Future v okviru Lifelong Learning Programme Centralized in modul za predmet etika v okviru razpisa Jean Monet. Vsi ti projekti so nadaljevanje in poglobljanje naše mednarodne dejavnosti in implementacija naših dosedanjih raziskav ter njihova nadgraditev v okviru raziskovanja v EU.

Janez Juhant
vodja programa

Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji

Poročilo o dejavnosti v raziskovalnem programu P6–0262 v letu 2011

Raziskovani program je glede na sestavo programske skupine zasnovan v okviru svetopisemskih znanosti, primerjalne književnosti, sistematične teologije in zgodovine Cerkve. Težišče raziskovalcev Svetega pisma (Mirjana Filipič, Jože Krašovec, Maksimilijan Matjaž, Maria Carmela Palmisano, Miran Špelič, Terezija Snežna Večko) je na semantiki bibličnih jezikov, na standardizaciji biblične terminologije in lastnih imen in na pripravi novega komentiranega prevoda Svetega pisma. Posebno pomembno je prizadevanje za skladnost med izvirnikom in prevodom glede sloga, glede strukture literarnih oblik in glede izročila v besedišču. Glavni dosežek Marie Carmele Palmisano v letu 2011 je dokončanje prevoda Sirahove knjige in testnokritičnega znanstvenega komentarja v italijanščini; sklepno raziskovalno delo je opravila od poletja 2011 do konca leta 2011 na Papeškem bibličnem inštitutu v Rimu. Knjiga bo predvidoma izšla konec leta 2011 pri založbi San Paolo (Cinisello Balsamo-Milano). Vzporedno je dr. Palmisanova pripravljala slovenski komentirani prevod Sirahove knjige. Jože Krašovec je objavil več člankov v tujini in v Sloveniji o biblični semantiki, stilistiki in lastnih imenih. Drugi člani programske skupine so prav tako objavljali delno v tujih, predvsem pa v domačih znanstvenih revijah in zbornikih. Mirjana Filipič je od poletja 2011 do konca leta 2011 opravila raziskovalno delo na Papeškem bibličnem inštitutu v Rimu in objavila dva članka v reviji *Bogoslovni vestnik*. Miran Špelič je objavil znanstveni prispevek v zborniku *Dionizij Areopagit in evropsko izročilo* (Ljubljana: Slovenska matica). Maksimilijan Matjaž je doma in delno v tujini raziskoval semantiko logosa v novozaveznih spisih in tematiko revščine in ubožstva v Novi zavezi in je pri tem predstavil družbeno in socialno angažiranost kot bistveni element judovsko-krščanskega koncepta pravičnosti. V judovsko-krščanskem razodetju pa je pojem besede sestavni del osnovnega koncepta razumevanja človeka, sveta in Boga. Avtorji tako Stare kakor Nove zaveze predstavljajo Boga – drugače od raznih filozofskih pogledov na božanstva v njihovem sosedstvu – kot nekoga, ki se želi razodevati, ki je s človekom v dialogu, ki je govoril in še govori z besedo.

Irena Avsenik Nabergoj je v letu 2011 s številnimi nastopi na domačih in tujih znanstvenih posvetih in z objavami dosegla in celo preseгла načrtovane raziskave na področju primerjalne književnosti, v katero vključuje transformacijo bibličnih motivov in tem v svetovni in slovenski književnosti. Ves avgust 2011 je s statusom Visiting Scholar intenzivno raziskovala na Univerzi v Cambridgeu, kjer je med drugim zbrala veliko dragocenega gradiva za nadaljnje raziskovanje transformacije antičnih literarnih motivov v poznejših obdobjih. Njena najpomembnejša objava v letu 2011 je monumentalna monografija *Literarne vrste in zvrsti*, ki je izšla pri Mladinski knjigi. Za objavo v letu 2012 pa je pripravila svojo drugo angleško monografijo o literarnem opusu Ivana Cankarja; monografija je bila sprejeta za obja-

vo pri mednarodni znanstveni založbi Peter Lang v Frankfurtu. V letu 2011 je objavila tudi dva prispevka o recepciji Judov v slovenski literaturi. Študije o navzočnosti in življenju Judov na Slovenskem skozi stoletja nam posredujejo veliko dragocenih podatkov o okoliščinah, ki so vplivale na podobo Judov med Slovenci, toda literarni ustvarjalci v motivu Judov vidijo predvsem simbol, ki presega zgodovinski in sociološki okvir.

Na področju sistematične teologije so Avguštin Lah, Ciril Sorč in Anton Štrukelj raziskovali prepletanje antropološkega in teološkega vidika odnosov v teologiji Svete Trojice. Avguštin Lah je v letu 2011 objavil tri izvirne znanstvene članke, eden je izšel v nemščini v Olomucu na Češkem, dva v Sloveniji, o trinitarični teologiji solidarnosti in ekologije. Izhodišče njegove raziskave je hipoteza, da je v ozadju sodobnih ekoloških problemov enostranska znanstvena racionalnost, ki prezre osebnostno dimenzijo človeka in Boga. Ciril Sorč je pri Inštitutu za sistematično teologijo objavil znanstveno monografijo *Povabljeni v Božje globine: Prispevek k trinitarični duhovnosti*. Sveta Trojica pomeni edinstvo krščanskega Boga, ki ni pojmovana kot statično bistvo, ampak kot dinamizem, nastajanje, življenje, kot kroženje trinitarične ljubezni. Edini Bog je Bog ljubezni v neizbrisnem triosebnem razlikovanju ljubečega, ljubljenega in osebne ljubezni. Anton Štrukelj je imel več predavanj na simpozijih v Sloveniji, v Avstriji in v Nemčiji, v reviji *Bogoslovni vestnik* pa je objavil prispevek v nemščini o teologovi pripadnosti Cerkvi.

Raziskovalci slovenske cerkvene zgodovine (Matjaž Ambrožič, Metod Benedik, Bogdan Kolar) v okviru srednjeevropskega kulturnega območja so posvetili posebno pozornost raziskovanju prispevka Cerkve k vsestranski rasti slovenskega naroda, od njegovega duhovnega in verskega do upravnega, kulturnega in ne nazadnje tudi gospodarskega razvoja; vsi so sodelovali tudi v raziskovanju ljubljanske nadškofije od njene ustanovitve do petstopenjdesete obletnice v letu 2011. Metod Benedik se je osredotočil na zgodovino ljubljanske škofije, Bogdan Kolar je sodeloval na dveh znanstvenih srečanjih (Maribor, Ljubljana) in je končal svoj delež raziskav v projektu Vloga teoloških izobraževalnih ustanov v slovenski zgodovini pri oblikovanju visokošolskega izobraževalnega sistema. Pri objavah in pri raziskovalnem delu je bil njegov poudarek na krajevni zgodovini nekaterih župnij in ljubljanske škofije. Znanstvenoraziskovalno delo Matjaža Ambrožiča je bilo v letu 2011 povezano z raziskovanjem arhivskih virov, s terenskim raziskovanjem primarnih in sekundarnih materialnih virov in s pisanjem izvirnih znanstvenih člankov in znanstvenih prispevkov za monografije. Večji del časa je tudi Ambrožič posvetil pisanju obsežnih sintetičnih zgodovinskih pregledov za jubilejno monografijo *Ljubljanska škofija 550 let*. V novejši kontekst Cerkve in civilne družbe sodi strokovna monografija Vinka Potočnika o slovenski Karitas.

Raziskovalni program temelji na raziskovanju primarnih judovskih in krščanskih virov samih po sebi in na njihovi interpretaciji vse do danes. To izhodišče zadeva torej razmerje med literarnimi in zgodovinskimi viri in racionalnimi metodami, ki so značilne za literarno kritiko, zgodovino, filozofijo in za sistematično teologijo. Primarno raziskovanje ni toliko filozofsko-racionalne kakor zgodovinsko-formalne narave. Študij zgodovinskih virov pa predpostavlja več znanstvenih disciplin: ar-

heologijo, zgodovino, jezikoslovje, literarno kritiko, retoriko, hermenevtiko itd. Izredni pomen judovsko-krščanskih virov za evropsko in za svetovno kulturo samo po sebi kliče po sozvočju med literarno teorijo, filozofijo, psihologijo in teologijo, teologijo in estetiko, eksegezo Svetega pisma z vsemi zgodovinskimi, filološkimi in literarno-retoričnimi postavkami in racionalnimi prijemi človekovega uma. Tematski pristopi v raziskovanju zgodovinskih dokumentov pogosto potrebujejo obsežnejše komparativno raziskovanje v preseku vse človeške zgodovine od začetka do danes. Ker teologija nikoli ni bila izolirana od splošnega zgodovinskega in družbenega dogajanja, temeljno raziskovanje pomeni organsko poseganje v splošne zgodovinske in sociološke tokove, to pa je posebno značilno za realizacijo programa programske skupine kot celote. Iz navedenih razlogov je izbor tematskih vidikov omejen na čas trajanja raziskovalnega programa s posebno pozornostjo na najbolj pereče izzive in potrebe časa.

Literarna obravnava judovsko-krščanskih virov je podlaga za raziskovanje na vseh področjih. Sodobna literarna kritika na splošno bolj upošteva zgodovinske razsežnosti sestavnih delov besedila: zgodovinski okvir, besedišče, simbole, metafore ter literarne in retorične oblike. Dokumenti literarne narave pa pričajo za rast razumevanja, ko so avtorji poskušali doseči popolnejši uvid. Zato je mogoče opaziti, da znotraj te temeljne usmeritve človeškega duha k najvišjemu in najpopolnejšemu razumevanju obstaja vrednostna razvrstitev konceptualnih, literarnih in kulturnih shem. To velja za razlago znotraj Svetega pisma in znotraj tradicije Cerkve, kajti besedila pogosto zrcalijo konfliktne eksistencialne in zgodovinske situacije. Enotnost zgodovine v smeri h končnemu cilju izvira iz hebrejskega pojmovanja Boga. To pojmovanje razloži, zakaj sta postava in modrost tako harmonično vpeti v zgodovinsko in v preroško slovstvo, pa tudi znotraj celotnega hebrejskega kanona. Ustvarjeni svet in zgodovina človeštva nista nasprotni, temveč v bistvu soodnosni področji božjega delovanja. Zato obstaja bistvena enotnost tudi v spoznanju, ki izvira iz narave in iz zgodovinske interpretacije. Zgodovinski dogodki so ilustracija temeljnih verskih resnic in moralnih načel. Toda neposredno in absolutno povezovanje obeh območij je postalo možno šele, ko so kozmično in kolektivno-družbeno odvisne religije velikih kultur dobile absolutno personalistično podlago.

Posebno mesto v raziskovalnem programu ima korenita revizija komentiranega prevoda Svetega pisma, ki se mora končati v letu 2015. To ne pomeni le prevajanja besedil, temveč tudi razlago temeljnih podatkov in pojmov. Komentirana izdaja novega prevoda Svetega pisma je klasičen zgled aplikativnega področja raziskovanja Svetega pisma. Sodelavci smo lahko ugotovili, da je takšno delo v marsičem zahtevnejše, kakor je zgolj primarno raziskovanje Svetega pisma, kajti v pripravi komentiranega prevoda je treba na temelju izvirnih dokumentov izbrati najboljšo možno varianto in torej upoštevati izvirnik, stare prevode in temeljna dognanja sodobne biblicistike skupaj z značilnimi kontroverzami, odločitev v komentarju upravičiti in končno v prevodnem jeziku najti ustrezen izraz oziroma poved. Iskanje ustreznih rešitev v prevodnem jeziku pa pomeni soočanje z vsemi problemi in kontroverzami našega lastnega jezika in kulture v najširšem pomenu besede. Pri

prevajanju so pomembne predvsem tri temeljne naloge: proces odkrivanja izvirnega pomena po načelu primarnega raziskovanja; invencija ustreznih izraznih oblik v prevodnem jeziku; kodifikacija besedišča in drugih izraznih oblik v dani kulturi. Podobno lahko ocenjujemo tudi »prevajanje« in kodifikacijo številnih drugih starih dokumentov. Iz tega sledi, da so zares dognane rešitve komentiranega prevoda Svetega pisma vedno sad zelo temeljitega poprejšnjega primarnega raziskovanja virov samih na sebi.

Vsi člani programske skupine so intenzivno sodelovali tudi v oblikovanju učnih programov, ki potekajo po bolonjski reformi. Njihove raziskave sestavljajo osnovno učno gradivo, ki so ga bolj ali manj prirejali in dopolnjevali za izobraževalne namene. S številnimi nastopi v domači in v mednarodni areni so pričali za živost judovsko-krščanskih virov in za njihov pomen v vseh segmentih zasebnega in družbenega življenja. Tako so prispevali tudi k utrjevanju osebne in narodne identitete in za promocijo svoje lastne države v tujini.

Raziskovanje judovsko-krščanskih virov in tradicije po sami naravi zahteva mednarodno sodelovanje na regionalni in na širši svetovni ravni. Vodja programske skupine, Jože Krašovec, je posebej skrbel za mednarodne povezave v okviru svoje vloge senatorja pri Evropski akademiji znanosti in umetnosti in pri Mednarodni zvezi akademij (UAI = Union Académique Internationale). Namen Evropske akademije znanosti in umetnosti, ki je bila ustanovljena leta 1990, je bilo preučevanje problemov in vprašanj v zvezi z Evropo z različnih zornih kotov. Posebna skrb velja strpnosti med predstavniki različnih nazorov in religij, posebno še etiki v znanosti. Ustrezen odgovor na upadanje čuta za vrednote v celotni evropski družbi in v svetu je združevanje najboljših potencialov v znanosti in v umetnosti vseh področij v evropskem in v svetovnem merilu v skupnih projektih in znanstvenih posvetih, ki jih Evropska akademija od ustanovitve dalje organizira v različnih državah. Namen UAI, ki je bila ustanovljena leta 1919 in ima od vsega začetka sedež v Palači akademij v Bruslju, pa je mednarodno sodelovanje akademij na področju humanističnih in družbenih ved. Danes UAI povezuje 84 akademij iz 61 narodov in držav. UAI usklajuje okoli 70 velikih mednarodnih projektov s področja humanističnih in družbenih ved, v glavnem pripravo tekstnokritičnih izdaj temeljnih virov kultur Evrope, Amerike, Afrike, Azije, Bližnjega in Daljnega vzhoda in celotnega področja Pacifika. Od 8. do 12. maja 2011 je bila 85. generalna skupščina na sedežu UAI v Bruslju. Jože Krašovec je tudi odgovorni nosilec triletnega knjižnega projekta pri Javni agencije za knjigo za pripravo novega komentiranega prevoda Svetega pisma.

Jože Krašovec
vodja programa

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. (*Devetdnevnic 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.