

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

Letnik 68
Leto 2008

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2008

Acta Theologica Sloveniae

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

Znanstvena knjižnica TEOF

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

TEOLOŠKI SIMPOZIJ 2008 / THEOLOGICAL SYMPOSIUM 2008

- 309 Slavko Krajnc OFMConv**, Teološki simpozij 2008: Družina »zveza, zaveza, obveza, odveza« (spremna beseda)
Theological Symposium 2008: Family as »Bond, Covenant, Obligation, Absolution«
- 331 Vinko Potočnik**, Družina kot zveza: Družinske vezi v vrtincih sodobnosti
Family as a Bond: Family Ties in the Whirlpool of Modern Times
- 337 Marjan Turnšek**, Družina kot zaveza: Zakrament zakona – temelj družinske zaveze
Family as a Covenant: Sacrament of Marriage – the Foundation of Family Covenant
- 351 Tadej Strehovec OFM**, Družina kot obveza: Etični in pastoralni vidiki vzgoje za zakonsko in družinsko življenje
Family as an Obligation: Ethical and Pastoral Aspects of Education for Marital and Family Life
- 363 Christian Gostečnik OFM**, Družina kot odveza: Odrešenjski prostor za razreševanje travmatičnih doživetij
Family as an Absolution: Redemptive Setting for Healing Traumatic Experiences

RAZPRAVE / ARTICLES

- 379 Iliaria Montanar SL**, A trent'anni dalla morte di Papa Montini e del vescovo di Maribor mons. Držečnik: due figure simili per sensibilità umana ed ecclesiale
Trideset let od smrti papeža Montinija in mariborskega škofa msgr. Držečnika: dve osebnosti s skupnim čutom za človeka in Cerkev
Thirty Years from the Death of Pope Montini and of the Bishop of Maribor Msgr. Držečnik: Two Similar Persons with a Common Sensitivity for People and the Church
- 399 Tadej Rifel**, Pogledi na Trubarja in reformacijo ob njegovi štiristoletnici – sto let pozneje
Views on Trubar and Reformation at His 400th Anniversary – One Hundred Years Later
- 423 Aid Smajić**, Psychology of Religion and Intercultural Dialogue and Tolerance
Psihologija religije in medkulturni dialog ter strpnost

POROČILA / REPORTS

- 437 Bogdan Kolar SDB**, Teološka fakulteta v študijskem letu 2007/08
- 445 Anton Mlinar**, Pot k odgovornosti: Etika v raziskovalnem vsakdanjiku, Gradec, 30. september 2008
- 450 Andrej Saje**, Trubarjev simpozij v Rimu

OCENE / REVIEWS

- 455 Janez Vodičar SDB**, Alojzije Hobljaj, Teološko-katehetska ishodišta vjerskoga odgoja u ranom djetinstvu
- 458 Anton Mlinar**, Sylvia Kade, Alternde Institutionen – Wissenstransfer im Generationenwechsel
- 461 Bogdan Kolar SDB**, Antun Škvorčević, Gostoprimstvo Katoličke Crkve prognanim slovenskim svečenicima u Požegi (1941-1942)

Sodelavci te številke

- Prof. dr. Christian Gostečnik OFM** za psihologijo religije na TEOF UL
naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *christian.gostecnik@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Bogdan Kolar SDB** za zgodovino Cerkve
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Slavko Krajnc OFMConv** za liturgiko na TEOF UL
naslov: Slovenski trg 10, 2250 Ptuj
e-pošta: *slavko.krajnc1@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Anton Mlinar** za moralno teologijo
naslov: Ljubljanska 9 a, 1240 Kamnik
e-pošta: *anton.mlinar@guest.arnes.si*
- Dr. Ilaria Montanar SL** Nadškofijski arhiv Maribor
naslov: Smetanova 29, 2000 Maribor
e-pošta: *ilaria.montanar@slomsek.net*
- Prof. dr. Vinko Potočnik** za sociologijo religije na TEOF UL
naslov: Slovenska 17, 2000 Maribor
e-pošta: *vinko.potocnik@guest.arnes.si*
- Tadej Rifel, abs. zgod.** naslov: Vrhpolje pri Kamniku 246, 1241 Kamnik
e-pošta: *rifle007@gmail.com*
- As. dr. Andrej Saje** pri katedri za cerkveno pravo TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *andrej.saje@rkc.si*
- Viš. as. Mag. Aid Smajić** na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu
naslov: Čemerlina 54, 71000 Sarajevo,
Bosna in Hercegovina
e-pošta: *aid90@yahoo.com*
- As. dr. Tadej Strehovec OFM** pri katedri za moralno teologijo TEOF UL
naslov: Tržaška 85, 1000 Ljubljana
e-pošta: *tadej.strehovec@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Marjan Turnšek** za dogmatično teologijo na TEOF UL
naslov: Gregorčičeva 4, 9000 Murska Sobota
e-pošta: *marjan.turnsek@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Janez Vodičar SDB** za didaktiko in pedagogiko religije na TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *janez.vodicar@guest.arnes.si*

Slavko Krajnc OFMConv

Teološki simpozij 2008

Družina: »zveza, zaveza, obveza, odveza«

Duhovniki velikokrat govorimo o družini kot »domači Cerkvi« (C 11), vprašanje pa je, kaj konkretno naredimo, da bi družina dejansko bila vsak dan bolj »domača Cerkev«. Zato je v letu družine Teološka fakulteta UL pripravila teološki simpozij za duhovnike, redovnike in pastoralne delavce - laike z naslovom: Družina: »zveza, zaveza, obveza, odveza«. Simpozija se je udeležilo okrog 250 duhovnikov, 35 študentov teologije in nekaj drugih laikov.¹

Z »zvezo« se ustvarja mreža odnosov. Zato je v prvem predavanju na temo Družinske vezi v vrtincih sodobnosti prof. dr. Vinko Potočnik predstavil tiste vidike družinskega življenja v sodobnih družbenih okoljih in pogojih, ki naj bi jih poznal in upošteval vsak pastoralni delavec.

V predavanju je izpostavil premik od družine kot institucije k pluralnosti oblik družinskega življenja; zakonsko zvezo in starševstvo, ki nista več samoumevna konstitutivna dela sodobne družine; pojav detradicionalizacije družine, protektivnega otroštva, novega očetovstva oziroma starševstva, drugačnega življenjskega in družinskega poteka. Na podlagi tega Potočnik sklepa, da mora biti postmoderna družina vse večji izziv za družinsko politiko in za družinsko pastora-lo. Kakovostno družinsko življenje se zdi nemogoče brez formacije posameznikov (priprava na zakon, iniciacija in spremljanje družin) kot tudi gradnje formalnih in neformalnih socialnih družinskih omrežij (vključno versko-cerkvenih).

Za »vezo« je potrebna posebna Božja skrb, Njegov blagoslov, še več - »zaveza«. Ta se nenehno obnavlja v zakramentalnih dejanjih. Tako je škof dr. Marijan Turnšek v svojem predavanju z naslovom *Zakrament zakona – temelj družinske zaveze* obravnaval biblično-zakramentalne vidike zakona in družine. Izpostavil je tezo, da je družina, ki po krščanskem bibličnem razodetju sloni na zakramentu zakona,

¹ Simpozij je potekal 1. aprila v Stični, 2. aprila v Mariboru – Betnavi in 9. aprila na Mirenskem Gradu. Ker je časovno sovpadal z rekolekcijo, smo ga ponovili še v Celju in Veržeju. Zanimiv naslov, ki ga je oblikoval prof. Vinko Potočnik, in še zanimivejša predavanja so mnoge poslušalce navdušili in obogatili z dragocenimi spoznanji.

oblika življenjske zaveze med Bogom in človekom; v tem smislu razvije tipologijo Božjega delovanja v zgodovini odrešenja, iz nje izdvoji zavezo kot enega izmed tipov tega delovanja. V zavedanju, da je vsebina vsakega zakramenta pashalna skrivnost Jezusa Kristusa, zakrament zakona in odnos moža in žene ni v prvi vrsti podoba Kristusove ljubezni do Cerkve, ampak najprej ponavzočenje Kristusove ljubezni, ki je moč, ki premaga smrt. »Da« moža in žene postane zakrament Božjega »Da« človeku, izrečenega v Kristusu. Tako po tem zakramentu postane Vstali Kristus izvir novega življenja med možem in ženo, ki omogoča vsestransko integracijo osebnosti obeh zakoncev.

Ob vsaki vezi je navzoča odgovornost - »**obveza**« do tistega, s katerim vstopam v odnos. Zato je sledilo predavanje dr. Tadeja Strehovca o perečih etičnih in pastoralnih vidikih vzgoje za zakonsko in družinsko življenje. Najprej je izpostavil, da je sposobnost sklepanja zakonske zveze eden izmed ključnih dejavnikov uspešnosti vsake družbe. V Sloveniji že od srede 80. let prejšnjega stoletja opazamo trend vedno manjšega števila sklenjenih zakonskih zvez ter porast novih oblik skupnega življenja (izven zakonske zveze, enostarševske družine, družine ponovno poročenih itd.). Temeljno vprašanje je, ali lahko na osnovi empiričnih podatkov pozitivno ovrednotimo takšne miselne in družbene spremembe. Merila za takšno presojo so lahko trije: demografsko stanje, vzgoja otrok ter posredovanje vere. Cerkev je v svoji pastoralni praksi povabljen, da v luči Kristusovega etosa vedno znova ovrednoti vzgojo za zakonsko življenje ter spremljanje že poročenih. Od te pastoralne skrbi je odvisna ne samo višja rodnost, kvalitetno vzgojeni otroci, temveč tudi posredovanje verskih vrednot iz staršev na otroke.

Kljub dejstvu, da so človeški odnosi krhki in ranljivi, Cerkev ne ponuja razveze, ampak »**odvezo**«, odpuščanje in zdravljenje. O vzrokih in načinih »zdravljenja« pa je spregovoril prof. dr. Christian Gostečnik.

Najprej je poudaril, da najbolj zgodnji odnosi s starši človeka zaznamujejo v samem temelju njegovega doživljanja in dojemanja okolice, usmerjajo njegovo privlačnost in s tem izbiro zakonskega partnerja. Zaradi zgodnje zanemarjenosti se zato vse bolj pojavlja tudi globok strah pred bližino z drugim ter s tem v zvezi strah pred poroko. Takšna ranjenost iz mladosti, ki se ponovi v partnerskem odnosu, nujno potrebuje milostni Božji odrešenjski dotik. Sodobna partnerja bolj kot kdajkoli potrebujeta zakrament sv. zakona, da Kristus vstopi mednju, kajti le tako lahko zares postaneta eno telo. Samo Bog, ki prihaja k nam preko telesa in se utelesi tudi med partnerjema, omo-

goča, da s pomočjo njegove milosti lahko začneta aktivno celiti njune medsebojne rane, ki sta si jih kot posledico svojih arhaičnih ran iz mladosti zadala.

Po predavanjih je sledila okrogla miza, pri kateri so ob predavateljih sodelovali še nekateri gostje in cerkveni pravniki: prof. dr. Borut Košir, doc. dr. Stanislav Slatinek, Alenka Fras idr. Posebej razveseljivo pa je, da so bili na simpozijih navzoči tudi škofje, ki že z navzočnostjo, predvsem pa s sodelovanjem, izkazujejo svojo očetovsko skrb za duhovnike in druge pastoralne delavce.

Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (1.06)
 BV 68 (2008) 3,313–336
 UDK 316.362(4)

Vinko Potočnik

Družina kot zveza

Družinske vezi v vrtincih sodobnosti

Povzetek: Pričujoča analiza sodobne (slovenske) družine je narejena predvsem na osnovi demografsko statističnih in družboslovnih virov, metod in opredelitev družine. Družina, ki danes veliki večini slovenske (kot tudi evropske) populacije predstavlja najpomembnejšo stvar v življenju, se je v procesih modernizacije – tako v strukturalnem kot funkcionalnem oziru – med najpomembnejšimi družbenimi institucijami najbolj spremenila. Sodobne postmoderne družine ni mogoče izvesti iz preteklih družinskih vzorcev in formul. Jasen je premik od družine kot institucije k pluralnosti oblik družinskega življenja. Zakonska zveza in starševstvo nista več samoumevna konstitutivna dela sodobne družine. V njenem okviru srečamo pojave detradicionalizacije družine, protektivnega otroštva, novega očetovstva oziroma starševstva, drugačnega življenjskega in družinskega poteka. Zato je postmoderna družina vse večji izziv za družinsko politiko in za družinsko pastoralo, ki mora (ta) upoštevati splošno uveljavljeno vrednoto enakosti med spoloma, poleg tega pa usklajevati pravico svobodne izbire posameznika in vrednoto vzajemne solidarnosti. Kakovostno družinsko življenje se zdi nemogoče brez formacije posameznikov (priprava na zakon, iniciacija in spremljanje družin) kot tudi gradnje formalnih in neformalnih socialnih družinskih omrežij (vključno versko-cerkvenih).

Ključne besede: družina, zakonska zveza, starševstvo, protektivno otroštvo, družinska politika, družinska pastorala.

Abstract: Family as a Bond. Family Ties in the Whirlpool of Modern Times

The present analysis of the modern (Slovenian) family has been primarily made on the basis of demographic–statistical and sociological sources, methods and definitions of the family. In the modernisation processes, the family, which represents the most important thing in life for the great majority of Slovenian (as well as European) population, has undergone the most radical structural as well as functional changes among the major social institutions. The present postmodern family cannot be derived from past family patterns and formulas. There has been a marked shift from the family as an institution towards a plurality of forms of family life. Marriage and parenthood are no self-evident constituent elements of the contemporary family any more. Within the family framework one can find the phenomena of detraditionalization of the family, of protected childhood, of a new fatherhood or parenthood as well as of varied life and family courses. Therefore the postmodern family presents a growing challenge to the family policy and to the family pastoral, which have to consider the generally established value of gender equality and at the same time harmonize the individual's right to free choice and the value of mutual solidarity. A quality family life does not seem possible without the formation of individuals (marriage preparation, initiation and accompaniment of families) and without the building of formal and informal social family networks (including religious/church ones).

Key words: family, marriage, parenthood, protected childhood, family policy, family pastoral.

O sodobni (slovenski) družini srečujemo veliko nasprotujočih si ocen in stališč. Nekateri ugotavljajo, da je današnja družina vse šibkejša družbena skupin(ic)a – na kar med drugim kaže tudi iz desetletja v desetletje nižje povprečno število njenih članov – in zato bolj ranljiva in podvržena številnim krizam. Drugi pa so, nasprotno, prepričani, da je družina glede prilagajanja novim družbenim razmeram ena najbolj prožnih in uspešnih ustanov. Predvsem smo v zadnjem času priče rasti zavesti o pomenu družine. Številne družboslovne raziskave razkrivajo, da velika večina evropskega prebivalstva, in to vseh starosti, slojev in nazorov, uvršča družino med najpomembnejše stvari v življenju (WVS – EVS 1999; Rus in Toš 2004, 42).

Ta nasprotujoča si mnenja in mnoga druga stališča in dejstva zgovorno kažejo na vse večjo kompleksnost sodobne družinske resničnosti. Zato obravnava te ključne celice družbe kliče po interdisciplinarnem metodološkem pristopu, ki se ga poslužuje tudi »Teološki simpozij 2008«.¹

Verjetno tako zaradi rasti zavesti o življenjskem pomenu družine² kot zaradi »krize« družine v modernih družbah se množijo tudi podpore družini. Že Deklaracija o človekovih pravicah (leta 1948) v 16. členu poudari, da je družina »naravna in temeljna celica družbe in ima pravico do družbenega in državnega varstva.« Tudi vsakoletni mednarodni dan družine 15. maja, ki so ga leta 1993 uvedli Združeni narodi, je odraz široke podpore družini.

Dejanjem podpore družini se angažirano – še posebej v novejšem času – pridružuje tudi katoliška Cerkev.³ Iz leta 2004 je zanimiva pobuda tajništva COMECE⁴ o družinski strategiji v Evropski uniji. Škofje v dokumentu predlagajo, da bi lizbonski strategiji, po kateri naj bi se Evropska Unija do leta 2010 razvila v najkonkurenčnejšo ekonomijo na svetu, dodali družinsko strategijo, po kateri naj bi razširjena Evropa do leta 2010 postala družini najprijaznejša regija na svetu. Pri tem se sklicujejo na raziskave, ki razodevajo, da Evropejci uvrščajo družini

¹ Naslov Teološkega simpozija 2008 »Družina: zveza, zaveza, obveza, odveza« ni igra besed, marveč odraz interdisciplinarnega metodološkega pristopa, ki obravnava družino pod sociološkim (zveza), biblično-teološkim (zaveza), etično moralnim (obveza) in duhovno-terapevtskim (odveza) vidikom.

² Da spada družina med najpomembnejše ustanove naše družbe, kaže tudi objektivno dejstvo iz popisa prebivalcev 2002, da večina (78 % ali milijon sedemsto tisoč) prebivalcev Slovenije živi v družinah.

³ Kot nazorno prikažeta Hornsby – Smith (2006) in Osredkar (2007), je Katoliška cerkev v 2. polovici 20. stoletja pripravila okoli 20 pomembnejših dokumentov o zakonu in družini.

⁴ A Family Strategy for the European Union. An encouragement to make the family an EU priority. http://www.comece.org/upload/pdf/secret_family_040316_en.pdf (pridobljeno 10. 3. 2008).

no med najpomembnejše stvari v življenju in da imajo pari manj otrok, kot si jih želijo.

Tudi pričujoča razprava ima namen podpirati prizadevanja (Cerkve in kogarkoli) za blagor družine. V ta namen skuša s pomočjo empiričnih raziskav osvetliti nekatere danosti in poglobitve spremembe družinskega življenja v sodobni kulturi, posebej v razmerju do »družinskih podsistemov« zakonske zveze in starševstva kot tudi pozno-moderne kulture. Sledi analiza družinske politike in pričakovanj različnih skupin ljudi, ki jih imajo do Cerkve na področju njenega angažmaja za podporo družini.

Raznovrstnost družinskih oblik in opredelitev pojma družina

Podoba in struktura družine se je pri nas v zadnjih petdesetih letih močno spremenila, podobno kot celotna družba ali še bolj. Prvič v zgodovini število »standardnih družin« (poročenih staršev z otroki) komaj še predstavlja polovico vseh družin (53%). Kot je razvidno iz tabele 1, skoraj (številčno) polovico družin predstavljajo druge oblike družin, ki bodo – sodeč po novejših trendih sprememb družinskega življenja, na katere med drugim kažejo zadnji trije popisi prebivalstva – kmalu presegle prag polovice vseh slovenskih družin. Med temi novimi oblikami družine so najštevilčnejše enostarševske družine in »družine brez otrok«; glede slednje so mnogi mnenja, da jo neupravičeno imenujemo družina. V novejši strokovni literaturi v zvezi z družino srečujemo še veliko novih izrazov, ki kažejo na nove družinske fenomene in jih delno pojasnjujejo: ločene družine (separated families), razvezane družine (divorced families), reorganizirane družine (reorganized families), ponovno poročene (re-marriage), očetovski dopust (paternal leave), starševski dopust (parental leave), fleksibilno usklajevanje delovnih in družinskih obveznosti (flexitime); v angleškem besednjaku že precej ustaljeni pojmi mothering, fathering, parenting (materinjenje, očetovanje, starševanje) kažejo na vse pogostejše pojave, ko oče ali mati v družini ni več biološki. Izrazi kot »pluralizacija družinskih oblik« ali podaljšana mladost pa so domači tudi pri nas.

Tabela 1: Število in deleži tipov družin v Sloveniji (1981–2002)

	1981		1991		2002	
Vse družine	522314	100%	551899	100%	555945	100%
Zakonski par z otroki	330530	63,0%	325622	59,0%	294726	53,0%
Zakonski par brez otrok	106779	20,0%	109594	20,0%	114835	20,7%

	1981		1991		2002	
Zunajzakonska partnerja z otroki	5750	1,1%	12408	2,2%	29285	5,3%
Zunajzakonska partnerja brez otrok	4595	0,9%	4966	0,9%	12807	2,3%
Mati z otroki	65108	13,0%	85214	15,0%	89683	16,1%
Oče z otroki	9552	1,8%	14095	2,6%	14609	2,6%

Vir: Statistični urad Republike Slovenije – popisi prebivalstva

Prikazovanje pluralizacije oblik družinskega življenja je na nacionalni (še bolj pa na evropski ali širši) ravni nevhvaležno. Od regije do regije so namreč razlike precejšnje že v sorazmerno majhni Sloveniji. Z natančnejšim pregledom zadnjega popisa prebivalstva (2002) ugotovimo, da je najbolj pogost tip družine v Sloveniji – »zakonski par z otroki«, v povprečju na 53 odstotni ravni – najbolj razširjen v jugovzhodni Sloveniji (59 %), najmanj (47 %) pa v podravski regiji. Enostarševskih družin »mati z otroki« (v Sloveniji 16 %) je bilo ob popisu največ (skoraj 18 %) v osrednjeslovenski regiji, najmanj (skoraj 14 %) pa v jugovzhodni Sloveniji.⁵ Tip družine »zunajzakonska partnerja z otroki«, v Sloveniji 5,3 %, je daleč najbolj razširjen (kar 12,5 %) v koroški, najmanj pa v notranjsko-kraški regiji (2,6 %). Družin, »zunajzakonskih partnerjev brez otrok«, ki jih je bilo v Sloveniji 2,3%, je bilo največ (2,9%) v podravski in koroški regiji, najmanj (1,5%) pa v goriški regiji.

Ob takšni raznolikosti družinskega življenja se ni čuditi težavam, ki jih imajo strokovnjaki s pojmom oziroma opredelitvijo družine. Dodatna težava je v tem, da različne stroke pojem družine razumejo različno. Za popisne in populacijsko statistične namene UNICEF predlaga, da družino v ožjem smislu definiramo kot jedrno družino, to sta »dve ali več oseb, ki živijo v skupnem gospodinjstvu in so med seboj povezane z zakonsko zvezo, kohabitacijo ali starševskim razmerjem«. Ta definicija vključuje naslednje tipe družin: družine zakonskih parov z otroki ali brez njih; neporočene (kohabitirajoče) pare z otroki ali brez njih; matere ali očete z vsaj enim otrokom (Renner 2006, 15–16; Vertot 2007, 127). Takšna tipologija, kot je razvidno iz tabele 1, je uporabljena tudi pri popisih prebivalstva oziroma družin v Slo-

⁵ Enostarševskih družin, čeprav jih je v Sloveniji relativno veliko, večina slovenske populacije ne podpira, kajti (po raziskavi WVS – EVS 1999) 88 % vprašanih soglaša s trditvijo, da »otrok potrebuje dom tako z očetom kot tudi z materjo, da bo srečno odrasel«. Mnenje o potrebnosti obeh staršev podpira 6 % več moških kot žensk, mlajše generacije v manjši meri kot starejše. Vendar pa – kar se zdi nelogično – kar 54 % vprašanih odobrava, da ženska ima otroka, če si ga želi, pri tem pa ne želi imeti stalnega odnosa z moškim. Podpora materam samohranilkam je na evropski ravni občutno nižja – 41,3 %.

veniji. Nekateri raziskovalci so mnenja, da se je v zadnjih desetletjih družinsko življenje oblikovno in vsebinsko tako spremenilo, da dosedanja statistična zajemanja niso več ustrezna (Ule, 2003b).

Od statističnih se razlikujejo sociološke definicije družine, ki jih je veliko, večina od njih pa kot konstitutivni element družine opredeljuje starševstvo. Tako tudi definicija OZN iz leta 1994, ki pravi, da »družino predstavljajo vsaj (en) odrasel človek ali skupina ljudi, ki skrbi za otroka/e in je kot taka prepoznana v zakonodajah ali v običajih držav članic« (Family: Forms and Functions, 1992; Renner 1996, 16). Po tem pojmovanju je torej družina bolj ali manj trajna življenjska (in stanovanjska) skupnost staršev in otrok (in bližnjih sorodnikov), ki je zaradi koristi otrok deležna posebnega varstva.

Na definicije družine se navezujejo tudi različne tipologije družine. Glede na to, koliko ljudi živi v družinski skupnosti, ločimo med jedrnimi, razširjenimi in velikimi družinami. Jedrna družina je dvo-generacijska, v njej je vsaj en starš in vsaj en otrok (biološki ali posvojen). Razširjena poleg jedrne družine vključuje še druge sorodnike (horizontalno razširjena še strice, tete, vertikalno razširjena pa vsaj tri generacije). Čeprav pri nas v drugi polovici 20. stoletja nuklearna družina postane prevladujoča družinska oblika – 60. leta 20. stoletja veljajo za njeno zlato dobo – vendar delež (predvsem v vertikalnem smislu) razširjenih družin nikakor ni majhen. Malo pa je velikih družin, ki jih sestavlja več jedrnih družin, ponavadi sorodstveno povezanih, ki živijo v skupnem družinskem gospodinjstvu. Zdi se, da namesto velikih družin v sodobnem času prihaja do družinskih omrežij, tako formalnih kot neformalnih. Med prve sodijo vzgojno–izobraževalna, zdravstvena, socialno–delavska in administrativno–birokratska, med druge pa sorodniška, prijateljska, sosedska in sodelavska omrežja. Analize ugotavljajo, da so pri nas predvsem neformalne socialne mreže vseh tipov družin dobro razvite, pri čemer v socialnih oporah obeh temeljnih vrst, instrumentalne in afektivne, močno izstopajo sorodniške (Ule, 2003b). Tudi družinskih povezav na osnovi verskih dejavnosti ni mogoče prezreti, saj so v zadnjih desetletjih družinske skupine ali občestva precej gost pojav.

Tudi pri tako velikih spremembah družinskega življenja je z življenjem v svoji družini in sorodstvu (kot v nekakšni razširjeni družini) zadovoljna velika večina⁶ slovenskih prebivalcev. Iz tabele 2 vidimo, da se je v zadnjem desetletju delež zadovoljnih še povečal za deseti- no. Mednarodne primerjave (Tomka – Zulehner 2008, 53) pokažejo,

⁶ Če seštejemo odgovora 4=zadovoljen in 5=popolnoma zadovoljen v tabeli 2, to leta 2007 znese 83,65 % zadovoljnih respondentov.

da je v Sloveniji družinsko zadovoljstvo višje kot zadovoljstvo z delom, s trenutno materialno situacijo družine in tudi višje kot zadovoljstvo s prijatelji. Raziskava tudi pove, da je zadovoljstvo s svojo družino v Sloveniji (in na Hrvaškem) med vsemi srednje- in vzhodnoevropskimi državami najvišje.

Tabela 2: Zadovoljstvo z življenjem v svoji družini (v odstotkih)

	sploh ni zadovoljen-a 1	nezadovoljen -a 2	tako-tako, niiti-niiti 3	zadovoljen-a 4	popolnoma zadovoljen-a 5
VSI 1997	1,61	1,50	22,26	37,60	37,02
VSI 2007	0,80	1,69	13,86	44,07	39,58
SPOL					
moški	1,21	2,02	13,36	44,74	38,66
ženske	0,39	1,38	14,34	43,42	40,47
STAROST					
do 30		2,60	11,98	45,83	39,58
30-44	1,07	1,42	16,01	42,70	38,79
45-60	1,06	1,41	14,08	46,48	36,97
61 in več	0,81	1,63	12,60	41,46	43,50
IZOBRAZBA					
osnovna	1,96	1,47	16,18	43,63	36,76
strokovna, poklicna	1,25	2,50	12,08	46,67	37,50
srednja z maturo	0,22	1,12	14,73	45,54	38,39
visoka		2,70	9,91	33,33	54,05

Vir: Aufbruch 2007

Glede na nekatere druge spremenljivke lahko v tabeli 2 vidimo, da sta z družinskim življenjem približno enako zadovoljna oba spola (le za malenkost so bolj zadovoljne ženske); da so najbolj zadovoljne najmlajše in najstarejše generacije, najmanj pa srednje – verjetno gre za težave pri usklajevanju družinskega življenja in poklicnega udejstvovanja; da se z višjo izobrazbo viša tudi zadovoljstvo z družinskim življenjem, kar med drugim lahko pomeni, da je človek z več izobrazbe bolje opremljen za družinsko življenje v razmerah naraščajoče kompleksnosti družbenega življenja ter da je mogoče, da se bo z nadaljnjim višanjem izobrazbene ravni to zadovoljstvo še krepilo.

Družina »da«, zakonska zveza »ne«

Zelo drugačna stališča kot do družine na splošno pa v Sloveniji vladajo do zakonske zveze. Kot da gre za povsem drugo stvar, kot je družina. Družina je namreč za večino najpomembnejša stvar v življenju, medtem pa na vprašanje: »Ali je pomembno, da se moški in ženska poročita, če želita živeti skupaj?« pozitivno odgovori le 39,7 % slovenske polnoletne populacije. Več vprašanih (kar 42 %) na to vprašanje odgovarja nikalno, 18 % je pri tem neodločenih oziroma pravijo, da je to pač odvisno od svojcev in okoliščin (Tomka – Zulehner 2008, 49). V primerjavi s štirinajstimi srednje- in vzhodnoevropskimi državami, ki jih zajema raziskava Aufbruch 2007, je podpora zakonski zvezi daleč najnižja v Sloveniji – v sosednji Madžarski je ta podpora 50 %, na Češkem 52 %, na Hrvaškem 58 %, v Srbiji 61 %, na Slovaškem 66 %, v Romuniji 79 %, v Litvi pa kar 86 %, kar je več kot dvakratnik slovenske podpore.

Tabela 3: Je pomembno, da se moški in ženska poročita, če želita živeti skupaj? (v odstotkih)

	da	odvisno od svojcev in okoliščin	ne
SLOVENIJA 2007	39,74	18,23	42,03
SPOL			
moški	36,36	20,00	43,64
ženske	43,03	16,50	40,47
STAROST			
do 30	18,13	20,73	61,14
30–44	26,60	20,57	52,84
45–60	41,20	19,37	39,44
61 in več	70,20	12,24	17,55
IZOBRAZBA			
osnovna	61,58	12,32	26,11
strokovna, poklicna	51,67	19,17	29,17
srednja z maturo	26,44	20,22	53,33
visoka	27,93	18,92	53,15
SAMOCENA VERNOSTI			
veren-a	61,16	17,38	21,46
niti veren-a, niti neveren-a	25,57	23,29	51,14
neveren-a	17,72	15,82	66,46

Vir: Aufbruch 2007

Natančnejša analiza (tabela 3) razkrije, da sklenitev zakonske zveze v precej višji meri podpirajo ženske kot moški. Bolj ko so generacije mlade, manj je podpore sklepanju zakonske zveze, zaradi česar je v prihodnosti pričakovati nadaljnje zniževanje pomena zakonske zveze. Posebej izrazito razvrednotenje zakonske zveze je ugotovljeno med srednje in visoko izobraženimi ljudmi, še izraziteje pa med neverujočimi. To pomeni, da je v Sloveniji tako nizka podpora sklepanju zakonske zveze (tu ni mišljena cerkvena poroka) v veliki meri po zaslugi relativno visokega deleža neverujočih – zanje se samoopredeljuje skoraj tretjina odrasle populacije –, ki jim je sklepanje zakonske zveze nepomembna stvar.

Omenjena stališča se zelo očitno odražajo tudi v praksi. Tabela 4 prikazuje velik upad števila porok v Sloveniji, do katerega je prišlo še posebej izrazito v 80-ih letih prejšnjega stoletja, ko se je količnik sklenjenih zakonskih zvez v kratkem času prepolovil. Očitno se je poleg razpadanja skupne države takrat dogajal tudi širši val družbene anomalije oziroma razpada (formalne) ureditve skupnega življenja, vključno z institutom zakonske zveze. Zato je pričakovano povečanje deleža družin oziroma partnerstev brez zakonske zveze, ki se v dvajsetih letih poveča od 2 % na 7,6 % (tabela 1).⁷

V zadnjih desetletjih k padcu števila porok precej prispeva tudi odlaganje sklenitve zakonske zveze na poznejša leta. Kompleksen pojav podaljšane mladosti skriva v sebi vrsto dejavnikov, od vedno zahtevnejšega in zato daljšega usposabljanja za poklicno delo, problematike zaposlovanja, pa tudi ekonomske ravni in »kulture« izvirne družine, ki mladim nudi streho nad glavo in oskrbo dalj časa, kot je bilo pravilo v preteklosti. Vse to – predvsem pa možnost kohabitacije neoženjenih parov – se odraža v vedno višji povprečni starosti slovenskih ženinov in nevest, ki v zadnjem letu sega že prek 30 let. Nekateri menijo, da do njihove tako visoke povprečne starosti prihaja zaradi drugih in tretjih (in včasih še nadaljnjih) porok predhodno razvezanih in zato že starejših parov. Vendar tabela 4 kaže, da to ni res. Starost ženinov in nevest je ob prvi sklenitvi zakonske zveze v povprečju nižja le za malo več kot dve leti.

Tabela 4: Sklenitve in razveze zakonskih zvez v Sloveniji

	1970	1980	1990	2000	2004	2005	2006	2007
Število sklenitev zakonskih zvez	14281	12377	8517	7201	6558	5769	6368	6373

⁷ Po raziskavi Aufbruch 2007 je po reprezentativnem vzorcu polnoletne populacije v Sloveniji poročenih in živi s partnerjem 44,78 % respondentov, v zunajzakonski skupnosti pa 15,32 %, poročenih, ki živijo ločeno, je 1,19 %, samskih 23,58 %, vdov/-cev 11,34 % in trenutno razvezanih 3,78 % respondentov.

	1970	1980	1990	2000	2004	2005	2006	2007
Sklenitve z.z. na 1000 preb.	8,3	6,5	4,3	3,6	3,3	2,9	3,2	3,2
Povprečna starost								
ženina	28	27,5	28,7	31,4	32,6	33	32,8	33,2
neveste	24,3	24,1	25,4	28,4	29,6	29,8	30	30,3
Starost ob prvi sklenitvi z.z.								
ženina	25,9	25,5	26,6	29,4	30,3	30,6	30,6	30,7
neveste	23,1	22,5	23,8	26,6	27,8	28,2	28,1	28,1
Število razvez na 1000 sklenitev z.z.	134	187	218	299	368	459	367	411

Vir: Statistični urad Republike Slovenije

Iz zadnje vrstice tabele 4 spoznamo razmerje razvez glede na 1000 sklenjenih zakonskih zvez, ki kaže na napredujoče rahljanje trdnosti zakonske vezi v zadnjih desetletjih. Njena krhkost postaja iz desetletja v desetletje večja – pred štirimi desetletji je bilo 134 razvez na 1000 sklenjenih zakonskih zvez, v zadnjih letih pa že nad 400. Pri tem je opaziti, da se ne le poročajo, marveč tudi razvezujejo starejši. V občutnem porastu je namreč delež tistih, ki se razvežejo po 15 ali več letih zakonskega življenja. V preteklih desetletjih je bil delež »poznih« razvez veliko nižji, le med petino in četrtino, proti koncu 80. let prejšnjega stoletja pa je porastel na tretjino, sedaj pa predstavlja polovico vseh razvez.

Pojavu visokega števila razvez botruje več dejavnikov: ne le manj nadzora sorodnikov in širše družbe, spremenjen družbeni položaj ženske in tudi same spremembe funkcij zakonske zveze; zdi se, da ima pri tem veliko vlogo tudi upad vpliva (v Sloveniji prevladujoče krščanske) vernosti na zakonsko zvezo, predvsem pa tudi visoka splošna družbena sprejemljivost razveze. Iz Evropske raziskave vrednot namreč razberemo, da več kot dve tretjini slovenskega prebivalstva razvezo sprejema brez pridržka – med vsemi evropskimi državami je podpora razvezi višja le na Švedskem in Danskem. Ista raziskava sploh pokaže, da je Slovenija v evropskem vrhu moralnega permisivizma (WVS-EVS 1999).⁸

Vendar pa večina ljudi sanja o sreči in uspehu v družinskem in zakonskem življenju. O tem, kaj je pogoj za to, pa so mnenja različna

⁸ Evropska raziskava vrednot v indeks permisivizma v posameznih državah vključuje podatke o stopnjah dopustnosti razveze, spolnosti pred polnoletnostjo, splava, zakonske nezvestobe (priložnostnega seksa), evtanazije in homoseksualnosti. Med vsemi evropskimi državami je v Sloveniji toleranca do teh postavk med najvišjimi.

(Liss 1991). Evropska raziskava vrednot je preiskovala 15 dejavnikov uspešnega zakona (tabela 5) in ugotavljala, kako pomembni (zelo ali precej ali pa ne kaj dosti) se zdijo ti dejavniki vprašanim. Kot je razvidno, največ (89 %) slovenske polnoletne populacije meni, da je za uspešen zakon zelo pomembno medsebojno spoštovanje zakoncev, skoraj toliko pa tudi razumevanje in zvestoba. Tega pa očitno ni mogoče dosegati brez skupnega pogovora. Nekoliko manj, vendar relativno visok delež vprašanih (71 %) meni, da so za uspešen zakon pomembni tudi otroci. Skoraj dvotretjinsko podporo (64 %) ima postavka »srečna spolnost, za polovico vprašanih je zelo pomembno veliko časa skupaj preživeti, vse ostale postavke pa so dobile veliko nižjo podporo.

Tabela 5: Za uspešen zakon je zelo pomembno/a (v odstotkih)

	EU	SLO	do 30 let	30-45 let	46-60 let	nad 60 let
medsebojno spoštovanje	83,54	89,15	89,15	89,71	90,50	86,60
razumevanje in obzirnost	77,90	82,89	83,72	83,28	83,06	80,93
zvestoba	82,29	80,96	83,27	77,74	78,19	86,53
pogovor o problemih	70,28	80,02	84,11	81,99	76,95	75,26
otroci	63,51	71,16	68,50	72,03	69,55	75,26
srečna spolnost	60,57	63,96	69,92	66,45	61,16	55,32
veliko časa skupaj preživeti	46,21	52,29	48,05	51,77	51,03	60,31
delitev gospodinjskega dela	36,67	35,76	37,11	36,33	33,47	35,94
ustrezen dohodek	38,19	30,28	17,90	32,80	34,57	37,31
dobro stanovanje	37,35	30,27	19,53	29,90	33,47	41,15
živeti ločeno od sorodnikov	44,39	29,93	25,10	33,23	34,31	25,40
enaka vera	21,50	20,34	9,06	19,61	24,79	31,05
iz enakega social, okolja	17,09	14,70	7,39	13,55	16,25	24,35
soglasje o politiki	9,09	6,19	1,59	6,49	7,95	9,63

Vir: EVS 1999 - le odstotki odgovorov »zelo pomembno« na tristopenjski lestvici: 1 = zelo pomembno, 2 = precej, 3 = ne kaj dosti pomembno, rangirani po SLO

Našteti dejavniki uspešnega in srečnega zakona se grupirajo⁹ v bolj splošne dejavnike. Leen Vandecasteele in Jank Billiet (Arts & Halman 2004, 205 - 229) prihajata do treh poglobitnih vidikov uspešnega zakona: kvaliteta, socialna homogenost in materialni vidik. Na Hrva-

⁹ Postopek takšnega preverjanja oziroma grupiranja je bil izveden s pomočjo faktorske analize.

škem (Josip Baloban 2004, 171) izstopajo štirje vidiki: osebna zveza partnerjev, orientacija za skupnost, socio-kulturna homogenost in samozadostnost. V slovenskem primeru se, kot je razvidno iz tabele 5, na vrh lestvice uvrščajo stvari, ki se tičejo kvalitete medpartnerskega odnosa, sledijo elementi glede družinske skupnosti (pogovor, sožitje, vključno s spolnostjo in otroci), za njimi nastopijo materialne zadeve in nazadnje elementi sociokulturne homogenosti.

Če primerjamo stališča prebivalcev Slovenije s povprečji evropskih stališč, ugotovimo, da postavke gornje polovice tabele 5, ki predstavljajo pomen osebnostnih značilnosti zakoncev oziroma partnerjev in njihovega medsebojnega odnosa, slovenska populacija vrednoti višje od evropskega povprečja. Najbolj nad evropskih povprečjem vrednoti pomen pogovora o skupnih problemih ter pomen otrok. Materialne dobrine in socialna homogenost, ki so prikazane v spodnjem delu tabele, pa se slovenskim ljudem zdijo manj pomembne za uspešen zakon, kot to mislijo v povprečju Evropejci. Pri tem opazimo največjo razliko glede samostojnega življenja, ločenega od izvorne družine in sorodnikov. Takšna samostojnost za uspešno življenje v zakonu se zdi slovenskim prebivalcem občutno manj pomembna kot v povprečju Evropejcem. Kar precej manj pomena za uspešen zakon v Sloveniji živeči ljudje pripišejo ustreznim dohodkom in dobremu stanovanju.

Védenje o tem, kaj imajo mladi – za razliko od starejših generacij – v večji/manjši meri za uspešen zakon, omogoča določeno mero predvidevanja o prihodnosti zakona in družine. Iz tabele 5 razberemo, da imajo mladi v večji meri kot starejši zvestobo, spolnost, kulturo pogovora¹⁰ in (nekoliko tudi) delitev gospodinjskega dela za zelo pomembne prvine uspešnega zakona. Po drugi strani pa se mladim zdijo veliko manj pomembne kot starejšim generacijam materialne dobrine (dober dohodek in dobro stanovanje) in podoben socialni izvor partnerjev, vključno z enako vero. Pri drugih lastnostih med različnimi generacijami ni velikih razlik.

Družina, zakonska zveza in starševstvo

Strokovna literatura ne govori le o pojavu družine brez zakonske zveze, marveč tudi o družini »brez otrok«. Podatki popisa prebivalstva leta 2002 (tabela 1) pokažejo, da je od 556.000 slovenskih družin 23 % družin brez otrok. To je vsekakor visok delež takšnih družin, še posebej če pomislimo, da pojem družine ne le tradicionalno, mar-

¹⁰ V novi raziskavi o življenju in veri mladih (Bajzek 2008, 106) so mladi na vprašanje »kakšne odrasle si želijo«, na prvo mesto postavili lastnost »so pripravljeni poslušati in se pogovarjati«, sledita lastnosti: vredni zaupanja in razumevajoči.

več tudi po definiciji OZN vključuje vsaj dve generaciji. Mnoge slovenske občine slovensko povprečje deleža družin brez otrok daleč presegajo, ob popisu leta 2002 v največji meri občine Kostel (35,7%), Hodoš (32,7%), Osilnica (29,9 %), Jezersko (29,1 %), Hrastnik (28,8 %), Trbovlje (27,9 %), Mežica (27,9 %), Maribor (27,4 %), Prevalje (27,3 %), Lendava (27,1 %), in druge.

Seveda tudi družine, ki imajo otroke, dandanašnji z njimi niso bogate. Največ družin (37,4 %) je leta 2002 imelo samo enega otroka,¹¹ nekoliko manj družin (32,7 %) dva otroka.¹² To pomeni, da je številčnejših družin – s tremi ali več otroki – v Sloveniji le 6,9 % (Vertot 2007, 130), relativno največ v občinah Gorenja vas – Poljane (24,1 %), Bloke (20,1 %), Železniki (19,2 %) in Vipava (18,5 %). To pomeni, da je v današnji Sloveniji v manjšini družina, ki je bila pred pol stoletja najpogostejša oziroma običajna (praviloma z več otroki).

Upoštevajoč le družine z otroki, ugotovimo, da je skoraj v polovici teh družin (49 %) ob popisu leta 2002 živel en otrok, kar pomeni, da je danes družina z edincem/–ko najpogostejša slovenska družina. V 42 % družin z otroki sta dva, v 9 % družin pa vsaj trije otroci. Upoštevajoč podatke zadnjih desetletij, ugotovimo, da se število velikih družin v Sloveniji že nekaj desetletij konstantno zmanjšuje, povečuje pa se **število družin, ki imajo samo enega otroka, in družin brez otrok** (Statistični urad Republike Slovenije).¹³

Pri raziskovanju mesta otroka v sodobni slovenski družini in družbi je poleg navedenih vidikov zmanjševanja števila otrok v družini potrebno upoštevati tudi prelaganje starševstva v poznejša leta. V zadnjem času znaša povprečna starost matere ob rojstvu prvega otroka že 28 let,¹⁴ ob rojstvu vseh otrok pa skoraj 30 let.¹⁵ Potemtakem so

¹¹ Relativno največ družin z enim otrokom je v občini Maribor – 45,0%, sledijo občine v okolici Maribora – Ruše (44,9%), Šentilj (44,8%), Hoče – Slivnica (44,1%), Miklavž na Dravskem polju (43,4%), Rače – Fram (43,0%); na vrh tabele pa se uvrščajo tudi občine Murska Sobota (42,5%), Celje (41,9%), Ptuj (41,9%).

¹² Relativno največ družin z dvema otrokoma je bilo leta 2002 v občinah Dolenjske Toplice (40,3 %), Odranci (38,9 %), Juršinci in Ilirska Bistrica (38,5 %), Cerklje na Gorenjskem (38,1 %), Mengeš (38,0 %).

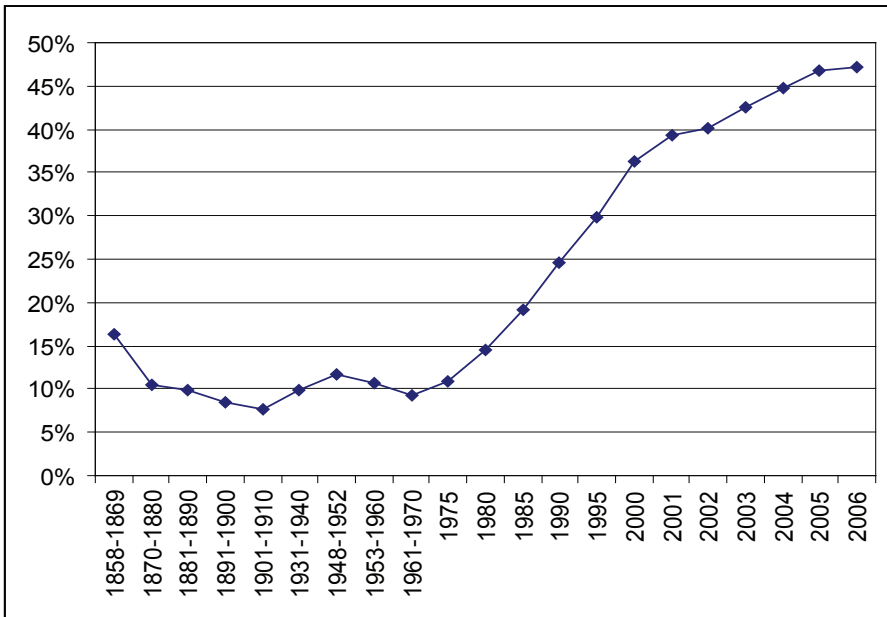
¹³ Navedeno je odraz zelo nizke stopnje natalitete, ki se je v letih po 2. svetovni vojni gibala na ravni nad 20 rojstev na 1000 prebivalcev, po letu 2000 pa se je spustila celo pod 9, kar sodi med najnižje stopnje natalitete evropskih držav. Celotna stopnja rodnosti (povprečno število otrok na žensko v njeni rodni dobi) pa se je spustilo na komaj 1,20 otroka.

¹⁴ Leta 2005 je bila povprečna starost mater, ki so to leto rodile, 29,4 let, tistih, ki so prvič rodile pa 27,8 let. Pred četrto stoletja, leta 1980 je bila ta starost občutno nižja – 25,3 leta, tistih, ki so prvič rodile pa le 22,9 let (Ilič, 2007).

¹⁵ Povprečna starost matere ob rojstvu vseh otrok je bila leta 1980 – 25,3; leta 1990 – 26 let; leta 1995 – 27,2; leta 2000 že 29,2, leta 2006 pa 29,7 let.

novi starši (najpogosteje edincev/-k) že v zrelejših letih življenja, ne le z zaključeno poklicno izobrazbo, marveč si že pred začetkom starševstva želijo zgraditi poslovno pot do uspeha (Gams in Krivec 2007, 19). Obenem bi bilo pričakovati, da so ob poznejšem vstopu v starševstvo tudi partnerski odnosi že bolj urejeni, trdni in stabilni.

Graf 1: Deleži rojstev zunaj zakonske zveze



Vir: Šircelj 2006, 273-276.

Vendar podatki ne kažejo posebne trdnosti odnosa med mladima staršema (vsaj kolikor jih izraža sklenjena zakonska zveza). V zadnjem času se namreč vedno več otrok rodi zunaj zakonske zveze (graf 1). Če je bilo v času škofa Slomška v Sloveniji okoli 15 % rojstev zunaj zakona in se nato polno stoletje ta raven giblje na ravni 8 - 10 % vseh rojstev, se začne delež rojenih zunaj zakona v 70-ih letih prejšnjega stoletja zelo strmo dvigati, v zadnjem času pa predstavlja že skoraj polovico vseh rojstev. Rojstva so tako postala veliko manj v domeni zakonske zveze. Kljub temu da se poročeni pari pogosteje kot neporočeni odločajo za starševstvo, je odločitev za otroka vedno bolj podrejena individualnim ciljem in odločitvi. Čeprav je ugotovljena nižja stopnja rodnosti v bolj liberalnih deželah - ki imajo legaliziran splav, dopuščajo istospolne zveze in jim dovoljujejo posvojitve - kot tudi v deželah z višjim dohodkom na prebivalca, se vendar kot najpomembnejši dejavnik reproduktivnega obnašanja pokaže vrednotna

usmerjenost – tudi dejavnik, kot je dolžina porodniškega dopusta, se izkaže za manj pomembnega (Gams in Krivec 2007, 22).

Tabela 6: Strinjanje z mnenji o pomenu otrok (v odstotkih)

	Evropa	Slovenija	moški	ženske
Ženska mora za izpolnitev svojega življenja imeti otroke	55,37	37,99	37,27	38,58
Moški mora imeti otroke, če naj bo njegovo življenje izpolnjeno	48,04	37,36	42,22	33,21

Vir: WVS-EVS 1999

V družbenem in idejnem okolju, ko tradicionalni motivi odločitve za starševstvo – patriotska zavest o narodovi prihodnosti, prihodnost lastne družine/rodbine in lastna prihodnost, religiozni razlogi ipd. – močno slabijo, postanejo pomembnejši motivi kakovosti lastnega življenja. Tudi odločitev za otroka se odvija v tej perspektivi. V tabeli 6 lahko vidimo, da si v sodobni Evropi približno polovica prebivalstva predstavlja, da življenje ženske in (v nekoliko manjši meri) moškega brez otrok ne more veljati za izpolnjeno. V Sloveniji je takšna vrednotna usmerjenost občutno pod evropskim povprečjem, kar dobro osvetljuje pojav izjemno nizke natalitete v Sloveniji. Glede vrednotenja otroka za izpolnitev življenja ženske med spoloma ni razlik – takšno mnenje v Sloveniji podpira dobra tretjina obeh spolov. Pomenu otroka za moškega pa pritrudi občutno več moških kot žensk. Torej moški v večji meri čutijo pomen otroka za lastno življenje, kot so o tem prepričane ženske. Poleg tega smo videli, da se zdi velikemu delu slovenske populacije (71 %) otrok pomemben za uspešen zakon (tabela 5).

Ob navedenem, še posebej ob močno znižanem številu otrok, se pomen otroštva intenzivira. Prihaja do t.i. »protektivnega otroštva« (Švab 2001, 135), ko se od staršev pričakuje, da se v večji meri kot v preteklosti posvečajo največji možni blaginji, skrbi in vzgoji svojih otrok. To se kaže že v vedno bolj očitnem načrtovanju in odločitvi za otroka. Takoj po spočetju sledi vključevanje bodočih staršev v skrbno psihološko in medicinsko spremljanje otrokovega prenatalnega razvoja, ki ga omogoča tudi sodobna medicinska oprema, npr. ultrazvok. V raznovrstnih tečajih in šolah za starše se skuša otroku in nosečnici omogočiti optimalne prehrabene in vsakovrstne pogoje razvoja ter skrbno pripravo na porod ter nadaljnjo nego otroka. O tem je na voljo nič koliko priročnikov, specializiranih revij in drugih vrst literature, tečajev, svetovalnic in drugih ustanov. Nosečnost in porod sta izgubila veliko mero nekdanje tabuiziranosti in postala predmet vsestranske obravnave in pogovorov.

Povečana pozornost do otrok je tudi posledica večjih zahtev po osebni stabilnosti in sploh večji vsestranski opremljenosti otroka za uspešno življenje v (post)modernih pogojih oziroma v »družbi tveganja« (Beck 2001). Zahtevnejši pogoji otroštva se pojavijo tudi v notranjosti družine, predvsem z zaposlitvijo in s tem večjo odsotnostjo matere.

V zvezi z novimi družinskimi razmerji prihaja tudi do »novega očetovstva« (Švab 2001, 115; Renner et al. 2006, 75), ko si dela v družini – ne več po vzorcu tradicionalne delitve dela, marveč bolj ali manj po sprotnem dogovoru – delita moški in ženska. Moški sodeluje pri vzgojnem in gospodinjskem delu. Raziskave razkrivajo (Renner et al. 2006, 81), da pri nas že večina očetov sodeluje pri vseh dejavnostih v času nosečnosti, potem pa tudi s prisostvovanjem pri porodu.¹⁶ Dober pokazatelj vključenosti novega očeta v gospodinjsko in vzgojno delo je tudi očetovski dopust, ki ga v Sloveniji izrabita skoraj dve tretjini očetov. Raziskovalci še opozorijo, da gre – glede na patriarhalno družino – pri novem v protektivno otroštvo usmerjenem očetovstvu tudi za zmanjšano avtoriteto očeta.

Vsekakor predvsem pojem protektivnega otroštva kaže na veliko višja pričakovanja in zahteve do sodobnih staršev, kot je to bilo v preteklosti. Mnogi se zato zdijo tej nalogi nedorasli. Bojijo se biti »neuspešni« starši.

Od (pred)moderne k postmoderne družini

V dosednji analizi družinskega življenja smo se osredotočali predvsem na družino samo, njeno podobo in pojavnost. Ker pa je družina družbena institucija, »osnovna celica družbe« ali kar »družba v malem«, je jasno, da družine ni mogoče razumeti brez upoštevanja njene tesne povezanosti s ključnimi značilnostmi (proces in sprememba) družbe kot celote. Čeprav družina ni popolnoma odvisna od družbe, pa se spreminja s procesi velike in hitre družbene transformacije. Zato skušamo sodobno družino razumeti tudi v okviru prehodnega časa iz moderne v poznomoderno družbo.

¹⁶ Delež takih očetov se je po podatkih Inštituta za varovanje zdravja povečal z 9,2 v letu 1991 na 68,3 % v letu 2005. Vendar pa so glede na navzočnosti očeta ob porodu med slovenskimi regijami velike razlike. Od desetih mam, ki imajo prebivališče v osrednjeslovenski in goriški regiji, le dve rodita brez navzočnosti otrokovega očeta. Pri porodih mam, ki imajo prebivališče v koroški, v pomurski in spodnjeposavski regiji, pa oče ni navzoč pri polovici porodov (Statistični urad Republike Slovenije, http://www.stat.si/novica_prikazi.aspx?id=959). Pri tem ugotovimo, da je v regijah, kjer je prisotnost očetov pri porodu najnižja, tudi količnik rodnosti med najnižjimi, kar kaže tudi na pomen (višje ali nižje) opore materam s strani partnerjev pri odločitvi za starševstvo.

V bolj daljni preteklosti se je zgodil premik od predmoderne k moderni družini, od tradicionalne patriarhalne – patriarhalna skupnost je bila zelo pomembna, dokler sta bili ogroženi biološka reprodukcija in socializacija – k jedrni, od številčne k majhni oziroma konjugalni, od predindustrijske k industrijski družini, v kateri ima (po Parsonsu) oče kot hranitelj družine instrumentalno vlogo, žena pa ekspresivno. Predindustrijska (velika, razširjena) družina opravlja reproduktivne, ekonomske, politične, izobrazbene in religiozne funkcije. S procesom modernizacije pride do obsežnega prenosa funkcij družine na druge družbene tvorbe, tako da majhna ali jedrna družina ohranja reproduktivno vlogo, primarno socializacijo otrok in čustveno stabilizacijo odraslih.

V procesu od moderne v postmoderno družbo naj bi se, po mnenju strokovnjakov, med najpomembnejšimi družbenimi institucijami najbolj spremenila družina. Tako v strukturalnem kot funkcionalnem smislu so spremembe tolikšne, da jih nekateri označujejo s pojmom dezorganizacija družine. Zdi se, da nekatere analize družinskega življenja v Sloveniji v določenih ozirih pritrjujejo takšnemu mnenju. Primer za to so lahko štirje elementi začetka družinskega življenja – poročno slavje, začetek skupnega bivanja, začetek spolnega življenja in približno čez eno leto rojstvo prvega otroka –, ki so do srede prejšnjega stoletja striktno povezani. Ko pa kohabitacija postane družbeno tolerirana oziroma sprejeta oblika življenja (»družbena institucija«), omenjeni štirje elementi izgubijo normativno moč in niso več vezani eden na drugega, kar vodi do občutne spremembe poteka (družinskega) življenja. Iz tega primera je tudi razvidno, da pojem dezorganizacija velja predvsem za v preteklosti ne le prevladujočo, marveč bolj ali manj edino družbeno sprejemljivo obliko družine. Če pa koncept družine razširimo tudi na druge oblike – kot je danes široko v rabi –, pa je namesto o dezintegraciji bolj pravilno govoriti o reorganizaciji ali še bolje o transformaciji družine.

Za razvoj družbe na prehodu iz moderne v postmoderno družbo je med drugim značilno usihanje spoštovanja avtoritet (Inglehart 1997, Rus in Toš 2005), v družini to velja v prvi vrsti za očetovsko, na splošno pa za starševsko avtoriteto. Oziroma še natančneje, narava avtoritete se spreminja, z Webrom bi lahko rekli, da se premika od tradicionalne k bolj karizmatični obliki starševanja, pri čemer sta danes oče in mati skupaj »glava družine«.

Sprememba avtoritete v družini kaže med drugim – vzporedno s širšimi družbenimi procesi – na premik k demokratični družini. V zadnjem času se je namreč družina demokratizirala – kot sodobne demokratične družbe, vendar na družini svojski način. Demokratična družina pomeni enakost partnerjev oziroma v nekem smislu tudi otrok (in drugih članov družine), vzajemno spoštovanje, avtonomija, svoboda, skupno odločanje in varnost pred nasiljem. Demokratična

družina pomeni tudi delitev skrbi med moškim in žensko in delitev odgovornosti za otroke. Četudi tako demokratizirana zakonska zveza in družina danes še ni(sta) uresničena(i), vendar sta neizpodbiten ideal oziroma vsaj vrednota, če že ne norma. Pri tem pa je potrebno opozoriti, da družina ne more prevzemati le temeljnih vodil skupnega življenja iz demokratičnih praks ali idealov družbe, ker so za slednje temelj pogodbeni odnosi, dogovori med interesi ipd. Čeprav je nujno in prav, da se v družini nekatere vidike živi na način demokratične družbe, pa je tudi res, da jedro identitete družine izhaja iz celovite pripravljenosti za skupno življenje, ki presega dogovorno raven. Ljubezni pač ni moč reducirati na interes – ne glede na to, ali je ta racionalen ali tradicionalen ali čustven.

Nadalje se v sodobni družini zelo jasno kaže družbena relativizacija (tradicionalnih) kulturnih, moralnih in verskih norm. Z njihovo slabitvijo ali kar odsotnostjo nastopa potreba po večji samoregulaciji življenja.¹⁷ Sploh je v ospredju potreba po vedno večjem lastnem razvoju. Kot v sodobnem gospodarstvu prihaja od brezosebnega podarjanja gospodarske rasti k subjektivni blaginji posameznika, podobno je tudi v družini vedno bolj ključnega pomena vsestranska blaginja posameznika. V ospredje stopa »afektivni individualizem«, ko družina postaja predvsem »imaginarij intimnosti« (Ule 2004). Nasprotno pa družina ni več varuhinja ekonomske varnosti in v veliko manjši meri je tudi graditeljica rodbinskih omrežij.

Nadalje srečamo visok konsenz strokovnjakov o tem, da otroci niso več ključni kohezivni element zakona in družine. Vendar se zdi, da pa v najnovjšem času v Sloveniji njihov pomen raste. Sodeč po premiku razvez v poznejša leta in po višji stopnji razvez parov, ki nimajo otrok, povsem brez kohezivne družinske vloge otroci očitno niso. V porastu je namreč tudi družbeni »konsenz« o protektivnem otroštvu in novem očetovstvu oziroma v nekem smislu novem starševstvu.

Vsekakor je sodobna družina nekaj vse manj statičnega in »oprijemljivega«, vse bolj pa dinamična družbena tvorba, procesnega, »tekočega«, »sotočnega« (Giddens 2000 a) značaja, del življenjskega poteka. Vse manj je trdna življenjska zgradba, institucija, v vse večji meri pa vedno manj predvidljivo »družinsko življenje«. Kot takšna je vse težje »ulovljiva« tudi za namene proučevanja.

Iz povedanega med drugim jasno sledi velika kompleksnost razmerja družina – družba. Poleg velike navezanosti obeh (ene na drugo) je dobro upoštevati tudi drugo plat resničnosti – določeno avto-

¹⁷ Posamezniki postajajo vse bolj »zakonodajni organ« svojega lastnega življenja. Postajajo »sodniki«, ki si sodijo o prekrških, »svečeniki«, ki si lahko s poljubi izbrišejo krivdo, »terapevti«, ki si blažijo in zdravijo rane preteklosti (Beck in Beck-Gernsheim 2006, 12).

nomijo oziroma svojstvenost družine. Medtem ko so v arhaični družbi ekonomske, religiozne in sorodstvene funkcije še nastopale kot vidiki razmeroma enotnega poteka dogajanja, »se v moderni družbi oblastno, religijsko in rodovno vezano delovanje zgošča v vsakič samostojno področje skupaj spadajočih institucij. Gospodarstvo, oblast, družina pa tudi religija se institucionalno specializirajo. Ti delni sistemi družbene strukture drug od drugega niso popolnoma neodvisni, kljub temu pa v bistvu sledijo lastnim funkcijsko naravnanim »področno internim« normam« (Luckmann 2007, 284).

Družina je torej (tudi) nekaj svojstvenega in kot takšna naj bi bila deležna posebne družbene skrbi.

Družinska politika

Vprašanje družinske politike oziroma prizadevanj za zdravo, uspešno družino je najprej odvisno od pogledov na situacijo sodobne družine. Vendar glede te ni enotnosti. Priznani družboslovec Giddens (2001b) ugotavlja različno presojanje družine levo in desno usmerjenih politikov (in družboslovcev). Desno usmerjeni težijo k izpostavljanju krize družine, ker je razpadel njen tradicionalni model. Odsotnost očeta imajo za enega najbolj nevarnih demografskih trendov, ki generira najhujše družbene probleme: od kriminala, spolnega izkoriščanja otrok do nasilja nad žen(sk)ami. Levo usmerjeni politiki in družboslovci pa branijo svobodo, češ da se sprejemanje različnosti in svoboda izbire, ki sta veliki temi našega časa, ne smeta zaustaviti na družinskem pragu. Dokazujejo, da lahko samski starši (če imajo za to sredstva) prav tako uspešno skrbijo za otroke kot zakonski pari. Tudi homoseksualci naj bi prav tako odgovorno kot drugi pari vzgajali otroke.

Desno usmerjenim politikom se zdi, da bi morali za blagor družine ponovno uveljaviti svetost zakona. Predlagajo, da bi otežili ločitvene postopke, istospolne zveze in zmanjšali socialne ugodnosti za enostarševske družine ipd. Levo usmerjeni pa predlagajo, da se sprejeme dejstvo, da mnogi srečno živijo skupaj, ne da bi bili poročeni.

Po teh ugotovitvah Giddens poudari, da ponovna vzpostavitev tradicionalne družine ni možna. Vračanje nazaj ni mogoče. Nobena politika ne more zaustaviti globokih sprememb sodobnega družinskega življenja. Kakršna koli nostalgija za tradicionalno družino kot tudi izkrivljeno idealiziranje družinske preteklosti ni na mestu. Ve se, da je tudi v preteklosti prihajalo do nasilja nad otroki in spolnega izkoriščanja. Nekdanja družina je bila v večji meri kot danes predvsem ekonomska in sorodstvena zveza, ki je slonela na neenakosti spolov in pogosto tudi na dvojni spolni morali – za moške so veljale drugačne (navadno milejše) moralne norme kot za ženske.

Vendar tudi neomejeno zagovarjanje in pospeševanje novih družinskih oblik ni na mestu. Stališče, da so vsi družinski modeli neproblematični, ne vzdrži kritične presoje. Raziskave namreč dokazujejo, da so otroci, ki jih vzgaja samo eden od staršev, manj uspešni, so deležni manjše pozornosti in imajo manj socialnih stikov. Matere samohranilke so manj vključene v podporne socialne mreže (ali razširjene družine).

Zato je pri zavzemanju za čim bolj kakovostno družino in družinsko življenje v postmodernih razmerah med drugimi nujno upoštevati naslednje usmeritve: Vsa prizadevanja morajo izhajati iz načela enakosti med spoloma. Poleg tega mora biti cilj predvsem demokratična družina, ki omogoča sočasnost svobodne izbire posameznika in vzajemne solidarnosti (to dvoje je težko, vendar zelo potrebno uskladiti, sicer v sodobnem načinu življenja težko uspeva kvalitetno družinsko življenje). Nadalje je zaradi »šibkosti« družine kot družbene celice potrebno vzdrževati dobra socialno–družinska omrežja, in to formalna (vzgojno–izobraževalna, zdravstvena, socialno–delavska kot tudi administrativno–birokratska) in še posebno neformalna (sorodniška, prijateljska, sosedska, sodelavska kot tudi verska oziroma cerkvena).

Družina in katoliška Cerkev

Med krščanstvom in družino je močna povezava. Dovolj je pomisliti na rabo družinskih pojmov v teologiji. Z besedami oče, mati, sin, duhovno rojstvo označimo največje skrivnosti vere, zakonska zveza je zakrament,¹⁸ družina je Cerkev v malem. Tudi v verski praksi opazimo visoko korelacijo med verskim življenjem posameznikov in družine. Če je krščanstvo v tako visoki stopnji družinska religija, je povsem razumljiv vsestranski angažma Cerkve za družino, pa tudi bolj ali manj implicitno prepričanje v Cerkvi, da kriza družine pomeni tudi krizo vere, in obratno.

Za blagor družine se Cerkev zavzema z različnimi oblikami in stopnjami priprave na zakon in družino, z obhajanjem cerkvene poroke, družini pomaga pri verski vzgoji otrok (in verski formaciji odraslih – še posebej v obliki zakonskih in družinskih občestev). V javnosti se zavzema za krščansko pojmovanje družine, za družinsko moralo in sploh dostojanstvo družine. Vesoljna Cerkev je po škofovski sinodi leta 1980 pripravila »Listino pravic družine«, ki nadgrajuje deklaracije človekovih pravic, pravic otrok in drugih.

Če se vprašamo, koliko Cerkvi ta načrt dela z družino oziroma za-

¹⁸ To pomeni, da je le ta medčloveški odnos – med ljubečima moškim in žensko – povzdignjen v red Božjega znamenja, ne pa npr. odnos med materjo in otrokom, ki se zdi še usodnejši za življenje.

njo uspeva, na primeru deleža cerkveno sklenjenih zakonskih zvez ugotovimo, da je v Sloveniji delež cerkvenih porok blizu dve tretjini vseh porok. Če upoštevamo, da je v Sloveniji stopnja zakonskih zvez najnižja v Evropi, je podatek o cerkvenih porokah seveda nizek, po drugi strani pa relativno zadovoljiv. Cerkevno se namreč poroča nekaj nad 60 % novoporočencev, to je približno tolikšen del novoporočencev, kot je delež katoličanov v slovenski populaciji.¹⁹

Iz tabele 7 pa je razvidno, da ima le 37 % slovenske polnoletne populacije cerkveno poroko za pomembno (še 20 % to potrjuje pogojno). Raziskava razkriva, da je na slovenski ravni stopnja pomembnosti civilne in cerkvene poroke skoraj enaka. Obe vrsti porok se zdita pomembni skoraj 40 % vprašanih, nekoliko več (42 %) vprašanih pa ju imata za nepomembni. Pri tem je razvidno, da imajo verujoči za pomembno ne le cerkveno, marveč tudi civilno poroko v veliko višji meri kot neverujoči. Čeprav skoraj četrtina neverujočih ne zanika povsem pomena cerkvene poroke, pa je več kot očitno, da je upad pomena cerkvene in tudi civilne poroke v največji meri povezan z neverujočimi oziroma z nevero. Velika večina (83 %) tistih, ki jim je pomembna cerkvena poroka, označijo za pomembno tudi civilno poroko.

Tabela 7: Pomembno, da se moški in ženska, ki želita živeti skupaj, (cerkveno) poročita (v odstotkih)

		VSI (100%)	veren-a (46,7%)	niti veren-a, niti neveren-a (21,8%)	neveren-a (31,5%)
Je pomembno, da se moški in ženska poročita, če želita živeti skupaj?	da	39,66	61,16	25,57	17,72
	odvisno od svojcev in okoliščin	18,18	17,38	23,29	15,82
	ne	42,16	21,46	51,14	66,46
Je pomembno, da je zakon sklenjen s cerkveno poroko?	da	37,03	64,24	20,55	8,23
	odvisno od svojcev in okoliščin	20,36	18,42	31,05	15,82
	ne	42,61	17,34	48,40	75,95

Vir: Aufbruch 2007

¹⁹ Po popisu prebivalstva leta 2002 se je za katoličane opredelilo 57,8 % prebivalcev, leta 1991 pa 71,5 %. Da je rezultate popisa precej krojila politika – predvsem nasprotovanje leve, da se to vprašanje vključi v popis – je razvidno iz večine sočasnih in poznejših družboslovnih raziskav, vključno z raziskavo Aufbruch 2007, v katerih se delež katoličanov redno giblje nad 60 % slovenske populacije.

Vernost torej v precejšnji meri kroji podobo slovenske družine tudi v sodobnem času. Poleg višje poročenosti družinskih parov namreč vernost vpliva tudi na višji odstotek starševstva oziroma odločitev za otroke (Potočnik 2007a) kot tudi na moralno vrednotne usmeritve – pri verujočih je zaznati občutno nižjo stopnjo moralnega permisivizma (Potočnik 2007b). Raziskava Aufbruch 2007 tudi pove, da tretjina slovenske populacije meni, da so »verni ljudje bolj solidarni z ljudmi, potrebnimi pomoči (34,4 %) in tudi bolj zvesti v zakonu (32,6) – velika večina ostalih je mnenja, da med vernimi in neverujočimi ni teh razlik.

V kolikšni meri pa si prebivalci Slovenije sploh želijo oziroma pričakujejo angažma Cerkve pri sooblikovanju družinskega življenja? Najprej povejmo, da 42,2 % slovenskega prebivalstva Cerkvi priznava kompetentnost, da »lahko daje odgovore na probleme družinskega življenja«. Med vernimi je takšnega prepričanja 61,5 %, med nevernimi ena petina, med indiferentnimi, ki se nimajo niti za verne niti za neverne, pa 34,2 %.

Tabela 8: Primerno, da se cerkve oglašajo v javnosti (v odstotkih)

Primerno, da se cerkve oglašajo	VSI	veren-a	niti veren-a, niti neveren-a	neveren-a
o naraščajočih socialnih razlikah	49,35	62,74	47,95	29,94
o brezposelnosti	36,62	47,54	34,25	21,84
o romski problematiki	33,53	44,75	30,59	18,99
o zunajzakonski zvezi	32,94	50,32	23,29	14,24
o istospolni zvezi	32,37	47,11	24,66	16,19
o splavu	31,94	46,25	25,11	15,82
o vladni politiki	19,92	28,11	18,26	9,18

Vir: Aufbruch 2007

Znano pa je, da vsi tisti, ki cerkvam priznavajo kompetence delovanja na določenem področju, ne odobravajo, da bi Cerkev to dejavnost v javnosti tudi uresničevala. V tabeli 8 vidimo, da se polovici slovenskega prebivalstva zdi primerno javno delovanje cerkve na socialnem področju (vernih tako misli skoraj dve tretjini, nevernih pa 30 %). Nekaj več kot tretjini vprašanih se zdi primerno, da cerkve sodelujejo tudi pri vprašanih brezposelnosti in romske problematike, pri čemer gre v bistvu tudi za socialno problematiko. Nižjo naklonjenost delovanju cerkva – niti enotretjinsko – pa ugotavljamo v vprašanih družinske (zakonske in spolno-moralne) problematike: o vpra-

šanjih zunajzakonskih in istospolnih zvez ter o splavu. Delovanje cerkva v teh vprašanjih ne podpira niti polovica verujočih. Najmanj primerno pa se zdi vsem kategorijam prebivalstva kakršno koli oglašanje cerkva v zvezi s politiko.

Sklep: Kaos družinskega življenja

Ob sklepu analize sodobne slovenske družine je mogoče ugotoviti, da se dandanes v Sloveniji srečujemo ne le z zelo povečano kompleksnostjo družbenega in družinskega življenja ter hitrimi in globokimi spremembami družine, v več ozirih kar z njeno anomičnostjo oziroma kaotičnostjo. Medtem ko nekateri kažejo na destrukcijo družine, se drugim zdi, da – ko prihaja do novih oblik družinskih skupnosti, ki jih ni več mogoče izvesti iz preteklih družinskih vzorcev in formul – gre za »popolnoma normalni kaos ljubezni« (Beck in Beck–Gernsheim 2006). Nove oblike nastajajo vse bolj na podlagi razlogov, ki so (trenutno) v ljudeh samih, iz njihove volje in nepotešenosti po sreči, nežnosti in ljubezni, iz hotenja nenehno doživljati nekaj novega, pa tudi iz vse manjše pripravljenosti za to, da bi za družino kar koli dali, žrtvovali, se prilagodili ali se čemurkoli odpovedali. Slednje pomeni, da sodobno družinsko življenje ni le ljubezenska skupnost, marveč še kako izpostavljeno tudi epidemijam človeškega egoizma (Beck in Beck–Gernsheim 2006, 9–11).

Vendar se sodobne družine ne formirajo in ne napajajo zgolj iz subjektivnih ozirov. V ozadju oblik in funkcij sodobne družine so tudi značilnosti in procesi družbenega okolja, ki se, razumljivo, odražajo tudi v temeljni celici družbe. Na primer ideja svobode in enakosti med spoloma je postala norma tudi v okviru vezi in razmerij zakona in družine. V navezi s procesi detradicionalizacije in individualizacije družbe je tudi na polju družinskega življenja vse manj stvari predvidljivih, pač pa vse bolj podrejenih bolj ali manj trenutni (samo)volji in interesom članov družinske skupnosti. Če ni sprejemljivih scenarijev zakonskega in družinskega življenja, jih morajo zase »iznajti« člani sami, kar ni lahka naloga. Iz tega je razvidno, da je danes družina skupnost dogovorov, iskanj, eksperimentiranja, mnogoterosti in tudi konfliktov. Več kot očiten je premik od družine kot institucije k družinskemu življenju.

Pri velikanskem vplivu, ki ga ima na družino širše družbeno okolje, pa ni mogoče prezreti posebnosti družinske skupnosti. »Družina ima tudi neko posebno kvaliteto, 'notranje' življenje, ki nastane iz skupnega bivanja članov, in 'zunanje' življenje, ki se izraža v odnosu družine (kot celote, ne le vsakega posameznega člana) do okolja, ter

nasprotno v odnosu družbeno-kulturnega okolja do družin(e). Družina ima neko svojo »kulturo«, ki ima značilno skupno zavest« (Bahovec 2005, 9). Če bi to prezrli, bi pozabili, da sta zakon in družina nezamenljiva, saj nikjer ni možno in uresničljivo, kar je mogoče v tej skupnosti.

Ugotovitve pa med drugim kažejo tudi na zmanjšan vpliv vere oziroma Cerkve na družino. To je stvar daljšega procesa. »Tista sila verskih ustanov, ki je skrbel za družbeno in moralno disciplino,« kot ugotavlja Luckmann (2007, 309), je začela slabeti. Tako religija kot morala sta »postajali čedalje bolj stvar posameznika in zasebnosti. Religija je postala vera, morala pa vest.«

Delo Cerkve za družine je tako pred mnogimi novimi izzivi. Če smo pri visokem vrednotenju družine s strani Cerkve in sodobne slovenske populacije ugotovili skoraj popolno podobnost, pa je za Cerkev novo vprašanje, kako spremljati in nuditi duhovno in strokovno oporo sodobnim iskalcem čim bolj kakovostnega in srečnega družinskega življenja, ki so – tako se zdi – zelo malo dovzetni za dosedanje vzorce in ideale zakonskega in družinskega življenja. Ker pa družinsko življenje vključuje prvine, npr. rojstvo in ljubezen, ki tudi danes sodijo v polje religioznega oziroma sakralnega, Cerkev in družina tudi v prihodnje ostajata zaveznici.

VIRI

- A Family Strategy for the European Union. An encouragement to make the family an EU priority. http://www.comece.org/upload/pdf/secr_family_040316_en.pdf (pridobljeno 10. 3. 2008).
- Apostolski sedež. 1983/1987. *Listina pravic družine*. Vatikan–Ljubljana: Družina (Cerkveni dokumenti 36).
- Arts, Wil in Halman, Loek, ur. 2004. *European Values at the Turn of the Millennium*. Leiden–Boston: Brill.
- Bahovec, Igor. 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- Bajzek, Jože et al. 2008. *Odiseja mladih*. Radovljica: Didakta.
- Baloban, Stjepan, ur. 2001. *Hrvatska obitelj na prekretnici*. Zagreb: Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Glas Koncila.
- Baloban, Josip. 2004. *Crkvenost i obitelj pred izazovima*. Zagreb: Glas Koncila.
- Beck, Ulrich. 2001. *Družba tveganja: na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Krtina.
- Beck, Ulrich in Beck–Gernsheim, Elisabeth. 2006. *Popolnoma normalni kaos ljubezni*. Ljubljana: FDV.
- Bernardes, Jon. 1998. Prioritising families in the future in the United Kingdom. V: Matthijs, Koen, ur. *The family. Contemporary perspectives and challenges*, 137–157. Leuven: University Press.
- Family: Forms and Functions*. 1992. Vienna: United Nations, Occasional Series Papers, No.2.
- Gams, Matjaž in Krivec, Jana. 2007. Analiza vplivov na rodnost. V: Malačič, Janez in Gams, Marjaž, ur. *Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja: zbornik 10. mednarodne multikonference Informacijska družba IS 2007*, 18 – 23. Ljubljana: Institut Jožef Štefan.

- Giddens, Antony. 2000a. *Preobrazba intimnosti: spolnost, ljubezen in erotika v sodobnih družbah*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Giddens, Antony. 2000b. *Tretja pot: prenova socialne demokracije*. Ljubljana: Orbis.
- Hornsby – Smith, Michael P. 2006. *An Introduction to Catholic Social Thought*. Cambridge: University Press.
- Ilič, Milena et al. 2007. *Prebivalstvo Slovenije 2004 in 2005*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Inglehart, Ronald. 1997. *Modernization and Postmodernization*. New Jersey: Princeton University Press.
- Liss, Bernhard. 1991. *Uspešen zakon*. Ljubljana: Katehetski center.
- Luckmann, Thomas (Potočnik, Vinko in Bahovec, Igor, ur.). 2007. *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*. Ljubljana: Študentska založba.
- Osredkar, Jože Mari. 2007. Katoliški nauk o zakonu in družini. V: Malačič; Janez in Gams, Matjaž, ur. *Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja: zbornik 10. mednarodne multikonference Informacijska družba IS 2007*, 81 – 84. Ljubljana: Institut Jožef Štefan.
- Potočnik, Vinko. 2007a. Nataliteta in religija: Odločitev za starševstvo v sodobni sekularizirani družbi. V: Malačič; Janez in Gams, Matjaž, ur. *Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja: zbornik 10. mednarodne multikonference Informacijska družba IS 2007*, 88 – 93. Ljubljana: Institut Jožef Štefan.
- Potočnik, Vinko. 2007b. Spopad moralnovrednotnih usmeritev. *Tretji dan* 36, št. 3–4: 77–82.
- Puljiz, Vlado. 2001. Obitelj i socijalna (ne)sigurnost u Hrvatskoj. V: Baloban, Stjepan (ur.). *Hrvatska obitelj na prekretnici*, 11–34. Zagreb: Centar za promicanje socialnog nauka Crkve, Glas koncila.
- Renner, Tanja & Sedmak, Mateja & Švab, Alenka & Urek, Mojca. 2006. *Družina in družinsko življenje v Sloveniji*. Koper: Založba Annales.
- Rus, Veljko in Toš, Niko. 2005. *Vrednote Slovencev in Evropejcev*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, IDV, CJMMK.
- Schattovits, Helmut, ur. 1990. *Die Zukunft der Menschheit geht über dir Familie. Festschrift für Familienbischof Bruno Wechner*. Wien: Institut für Ehe und Familie.
- Statistični letopis Republike Slovenije 2007*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Statistični urad Republike Slovenije. *Popis 2002*. <http://www.stat.si/popis2002/si/>.
- Šircelj, Milivoja. 2006. *Rodnost v Sloveniji od 18. do 21. stoletja*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Švab, Alenka. 2001. *Družina: od modernosti k postmodernosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Tomka, Miklos – Zulehner, Paul M. 2008. *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende*. Wien–Budapest: Aufbruch 2007.
- Ule, Mirjana in Kuhar, Metka. 2003a. *Mladi, družina, starševstvo. Spremembe življenjskih potekov v pozni moderni*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Center za socialno psihologijo.
- Ule, Mirjana et al. 2003b. *Tipi družin in socialne mreže. Poročilo*. Ljubljana: FDV.
- Vertot, Petronela. 2007. Družine in družinsko življenje v Sloveniji v številkah. V: Malačič; Janez in Gams, Matjaž, ur. *Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja: zbornik 10. mednarodne multikonference Informacijska družba IS 2007*, 88 – 93. Ljubljana: Institut Jožef Štefan.
- World Values Survey (WVS). <http://www.worldvaluessurvey.org/services/index.html> (privzeto 20. novembra 2007).

Marjan Turnšek

Družina kot zaveza

Zakrament zakona – temelj družinske zaveze

Povzetek: Družina, ki po krščanskem bibličnem razodetju sloni na zakramentu zakona, je oblika življenjske zaveze med Bogom in človekom. Razprava to tezo razvija tako, da najprej razvije tipologijo Božjega delovanja v zgodovini odrešenja, iz nje izdvoji zavezo kot enega izmed tipov tega delovanja. Bog na način zaveze deluje tudi v Cerкви in še posebej v zakramentih, zato tudi v zakramentu svetega zakona. Ker pa je vsebina vsakega zakramenta pashalna skrivnost Jezusa Kristusa, je to vsebina tudi zakramenta zakona. To pa pomeni, da zakrament zakona in odnos moža in žene ni v prvi vrsti podoba Kristusove ljubezni do Cerkve, ampak je zakrament zakona najprej ponavzočenje Kristusove ljubezni, ki je moč, ki premaga smrt. »Da« moža in žene postane zakrament Božjega »Da« človeku, izrečenega v Kristusu. Tako po tem zakramentu postane Vstali Kristus izvir novega življenja med možem in ženo, ki omogoča vsestransko integracijo osebnosti obeh zakoncev, saj sta drug drugemu obljubila prisotnost pri njunem odrešenjskem procesu, ki vključuje premagovanje vseh neurejenosti, ki sta jih prinesla s seboj v zakon. Takšen pristop pa zahteva prenos poudarka s funkcionalističnega pojmovanja zakona in družine na personalistično.

Ključne besede: zaveza, družina, zakon, zakrament zakona, remedium concupiscentiae, zdravilo poželjenja, zakonski stan.

Abstract: Family as a Covenant. Sacrament of Marriage – the Foundation of Family Covenant

The family, which – in accordance with the Christian Biblical revelation – is founded on the sacrament of marriage, is a form of a life covenant between God and man. In the paper this thesis is developed by first disclosing the typology of God's action in the history of redemption and then selecting the covenant as one of the types of this action. In the manner of a covenant God also acts in the Church and especially in the sacraments, thus also in the sacrament of holy matrimony. Since the content of each sacrament is the paschal mystery of Jesus Christ, this is the content of the sacrament of marriage as well. This also means that the sacrament of marriage and the relationship between husband and wife is not mainly an image of Christ's love for the Church, but that the sacrament of marriage is primarily a realization of Christ's love, which is a power that conquers death. The "Yes" of the husband and wife becomes a sacrament of God's "Yes" to man that was spoken in Jesus Christ. Thus, by this sacrament the risen Christ becomes a source of new life between husband and wife, which makes possible a total integration of the personalities of the couple since they promised to each other their mutual presence in their process of redemption, which includes the overcoming of all inconsistencies they brought with them into their marriage. Such an approach demands a shift of the emphasis from a functionalist notion of marriage and family to a personalist one.

Key words: covenant, family, marriage, sacrament of marriage, remedium concupiscentiae, remedy for lust, married state.

Z vidika razodetja nove zaveze in celotne tradicije nauka Katoliške Cerkve je razvidno, da je družinsko življenje po Božjem odrešenjskem načrtu postavljeno na trden temelj odnosa med možem in ženo, ki ga je Kristus sprejel za zakrament, preko katerega se na svojski način posedanja velikonočna odrešenjska skrivnost. Ker pa je velikonočna skrivnost uresničenje nove in večne zaveze v Jezusu Kristusu, je mogoče tudi zakon in družino presojati tudi v perspektivi uresničevanja zaveze. V pričujoči razpravi želimo preko okvira tipologije Božjega delovanja v zgodovini odrešenja pokazati na zavezo kot enega izmed načinov, kako Bog deluje na vseh nivojih zgodovine odrešenja, zato tudi v zakramentih. Posebej pa bomo izpostavili, kaj to pomeni za Božje delovanje v zakramentu zakona, ki lahko postane temelj nove družine.

Tipologija odrešenjskih dogodkov

Odrešenjske dogodke lahko razvrščamo na dva načina: kronološko ali tipološko. Prvi način se omeji na zaporedno nizanje dogodkov odrešenja v bibličnem razodetju: od stvarjenja preko poklica Abrahama, izraelske zgodovine, poklicev prerokov vse do učlovečenja in dogodkov Jezusovega življenja, tja do binkošti in časa Cerkve, do končne uresničitve »novega neba in nove zemlje«.

Drugi način združuje te dogodke z vidika načina Božjega delovanja v njih in išče v tem delovanju konstante. Namen tipologije je pokazati kontinuiteto med Božjim razodevanjem in osrednjim dogodkom »Kristusom«. Tipologija torej sloni na teološki analogiji, ki temelji na dejstvu, da isti Bog deluje na vseh nivojih biblično-krščanske ekonomije odrešenja in da deluje tako, da je možno nedvomno razpoznati njegova dejanja od drugih. Tipologija razodeva kontinuiteto v delovanju. Na primer Bog »sodi«: sodi prve starše, človeštvo v vesoljnem potopu, človeka ob križanju in bo sodil ob vesoljni sodbi ob koncu – vse to pomeni obsodbo greha in novo rojstvo ter se torej povezuje s stvarjenjem. Kontinuiteta zunanjega znamenja služi poudarku delovanja Boga, ki ga lahko strnemo v osem osnovnih tipov. Bog: ustvarja, kliče, osvobaja, sklepa zavezo, prebiva, posvečuje, sodi, pošilja (tipologija je povzeta po: Rocchetta 1982, 87-157).

Bog sklepa zavezo

Med najbolj očitno izraženimi tipi Božjega delovanja v Svetem pismu je sklepanje zaveze. Zgodovina odrešenja je od začetka do konca zgodovina zavez med človeštvom in Bogom: zaveze z Noetom, Abrahamom in patriarhi, z Mojzesom in Izraelom, z Jozuetom in po babi-

lonskem izgnanstvu z Ezrom in povratniki iz suženjstva. Nato sledi odločilna nova zaveza, ki so jo preroki napovedovali kot mesijansko dobo, in je dokončna zaveza, sklenjena v osebi Jezusa Kristusa s središčem v pashalnih skrivnostih vključno z razodetjem prihoda Svelega Duha. Ta zaveza se trajno uresničuje v oznanilu in življenju Cerkve v času med obema Kristusovima prihodoma in je vpisana v srca odrešenih kot pečat v pričakovanju zadnje izpolnitve mysteriona.

Osnovni pojem za resničnost zaveze je hebrejski izraz *b'rit*, ki je na širšem območju Bližnjega Vzhoda označeval sklenitev pogodbe med dvema skupinama ali posameznikoma, partnerjema, ki je bil skoraj redno ritualno ratificiran s posebno prisego in normami, ki se jih je bilo treba držati (Biblični leksikon, s.v. »zaveza«). Ritualna gesta je ponavadi vključevala izmenjavo krvi kot znamenje skupnosti in medsebojnega prizadevanja. Ta obred so počasi zamenjali z daritvijo živali božanstvu: oba zaveznika pa sta morala iti po sredi med razkosano živaljo, praktično po njeni krvi. Teološko je bila s tem poudarjena nepreklicnost zaveze.

V Svetem pismu zaveza med Jahvejem in ljudstvom predpostavlja aktiven odgovor Izraela, a je hkrati tudi dar in enostranska obveznost, ki jo s svoje strani sprejme Jahve. Izrael jo lahko prelomi, ne more pa razdreti sklenitve same: Jahve ostaja nepreklicno zvest. Pogosto je predstavljena kot poročna pogodba, ki jo označujejo resnica (*émet*), pravičnost (*tsedéq*) in ljubezen (*hésed*). Nova zaveza, ki jo preroki nenehno oznanjajo, je napovedana kot neuničljiva, dokončna po obljubi, ki je bila dana Davidu (Iz 55,3).

Jezus Kristus se predstavi kot pričakovana nova zaveza. Že njegovo učlovečenje moramo prepoznati kot dogodek nove in večne zaveze: kolikor se Božja narava v njem neločljivo poveže s človeško naravo in tako vzpostavi med Bogom in človekom zavezo življenja, ki je nič ne more več uničiti.¹

Vse delovanje Cerkve uresničuje isto odrešenjsko ekonomijo; sama je čudoviti sad tega dogodka (prim. Ef 5,22–32). Cerkev je skupnost nove in večne zaveze, ki sprejema od Odrešenika, svojega ženina, dobrine, ki so njej lastne: svetost in neminljivost, kar dobi poseben izraz v njenih zakramentalnih dejanjih, ki so zato objektivno vedno dejavna in uresničujejo to, kar označujejo in izražajo.

Cerkev – temeljni zakrament zaveze v Kristusu

Čas Cerkve torej sledi času temeljnega dogodka »Kristusa« in ga skrivnostno nadaljuje v zgodovini. Njena narava je zakramentalna,

¹ Cerkev je to versko resnico dokončno oblikovala na vesoljnem cerkvenem zboru v Kalcedonu leta 451 kot osebno zvezo dveh narav (hipostatična unija).

saj še naprej neločljivo povezuje božje in človeško na človeku sprejemljiv način. Iz tega sledi, da so njena dejanja, in med njimi še posebej zakramenti, aktualizacija, torej prisotnost, in komunikacija tega, kar je Kristus uresničil v sebi. Drugi odrešenjski dogodki glede na enkratni pashalni dogodek niso nekaj poleg tega dogodka, niti ga enostavno ne ponavljajo. Kajti ta dogodek se je zgodil enkrat za vselej in ne more biti več ponovljen. Zakramenti ga samo posedanjijo v njegovi enkratnosti in njegovi odrešenjski učinkovitosti v obdobju delovanja Cerkve. S tega vidika je vsako obhajanje zakramenta spominjanje, ki v vidnosti zakramentalnega dejanja posedanja edinstveno skrivnost pashe in udejanja njej lastno novo zavezo. Po tem spominjanju postane dogodek Kristusove smrti in vstajenja posedanjen v vsakem času in v vsaki generaciji ter omogoča posameznikom znotraj skupnosti Cerkve udeležnost pri sadovih tega dogodka.

Edina vsebina vsakega zakramenta, in zato tudi zakramenta svetega zakona, je pashalna skrivnost Jezusa Kristusa. Po zakramentalnem liturgičnem spominjanju se posedanji dogodek smrti in vstajenja Kristusa.

Zakramenti, dejanja Kristusa v Cerkvi

Iz vsega navedenega sledi, da so Jezusova zgodovinska dejanja resnično odrešenjska dejanja v zakramentalni obliki:

- so odrešenjska dejanja, kolikor zaznamujejo (oznanjevanje in čudeži) in uresničujejo (skrivnosti) odrešenje, ki ga Sveta Trojica želi udejaniti v zgodovini;
- so zakramentalna dejanja, kolikor so sposobna kot osebna dejanja Božjega Sina v resnici uresničiti to, kar označujejo v svoji vidni obliki, v človeški naravi in po njej, saj jih razodeva in jih omogoča. Če je telesnost vsakega človeškega bitja realni simbol njegovega duhovnega jaza, ki zakriva in razodeva hkrati človekovo notranjost, je človek Jezus v svoji zgodovinski eksistenci in v svojem delovanju in trpljenju zakrament večnega Logosa, ki je postal človek po Očetovi volji kot tisti, ki oznanja pot in uresničuje odrešenje človeka in sveta.

Jezusova dejanja so objektivno odrešenjska, kolikor so Božje-človeška dejanja v identiteti njegovega osebnega jaza. To velja za vsako Jezusovo dejanje, še posebej pa za tista, ki so že sama po sebi ekskluzivno Božja dejanja, čeprav v človeški obliki: čudeži in pasha – trpljenje, smrt, vstajenje, vnebohod.² Zadnji vzrok odrešenjske učinkovitosti Kri-

² Tomaž Akvinski, STh III, q. 48, a. 6; q. 50, a. 1, ad 3; q. 57, a. 6, ad 1.

stusovih dejanj je njegova teandrična struktura. Samo kot Bog in človek lahko resnično udejanja odrešenje v zgodovini. Zato je treba dodati, da njegova dejanja, čeprav v času in prostoru, kot dejanja Božjega Sina presegajo zakone prostora in časa: ko se zgodijo, se zgodijo enkrat za vselej; in tako postanejo temelj in vsebina odrešenja, dokončno uresničene, oznanjenega in posredovanega v Cerкви vsem narodom.

Kolikor je Cerkev temeljni zakrament Kristusove dejavnosti v svetu, so sedmeri zakramenti konkretne geste, v katerih se izrazi enost med delovanjem Kristusa in Cerkve. Skupaj s Cerkvijo so zakramenti konkretno podaljšanje telesnosti (človeškosti) nebeškega Kyriosa. Niso reči, ampak osebna dejanja Kristusa v Cerкви. Na osnovi trinitaričnega temelja mysteriona v zgodovini, simbolnega značaja ustvarjenega sveta in zakramentalnosti Kristusa ter Cerkve lahko izpeljemo opredelitev zakramenta, ki je v skladu z vso dosedanjo tradicijo, hkrati pa upošteva tudi sodobni teološki razmislek: Zakrament je osebno dejanje nebeškega Kristusa (Kyrios), uresničeno v moči delovanja Svetega Duha, ki ga v simbolni obliki udejanja Cerkev kot občestvo, in je usmerjeno v odločilne situacije v življenju posameznega vernika, da se v njih in po njih na osebni način uresniči milostna odrešenjska skrivnost (mysterion).

Zakrament zakona, čudovito dejanje zaveze v Kristusu in Cerкви

V luči zgornje opredelitve lahko tudi zakrament zakona opredelimo kot: osebno dejanje nebeškega Kristusa (ki je Kyrios), uresničeno v moči delovanja Svetega Duha, ki ga v simbolni obliki udejanja Cerkev po privolitvi zakonskega para sredi občestva Cerkve, in je usmerjeno v odločilne situacije skupnega življenja posameznega zakonskega para, da se v njem in po njem na osebni način uresniči milostna odrešenjska skrivnost (mysterion).³

Na drugem vatikanskem koncilu so to izrazili z besedami: »Kakor je namreč nekoč Bog z zavezo ljubezni in zvestobe prišel svojemu ljudstvu naproti, tako sedaj Odrešenik ljudi in Ženin Cerkve pride krščanskim zakoncem naproti z zakramentom zakona« (CS 48). Za poglobitev teologije zakramenta zakona se je treba poglobiti v eno izmed temeljnih oblik Božjega delovanja v zgodovini odrešenja – zavezo. To Božje »delo« na poseben način izraža skrivnost Božjega vdora v svet in enkratnost zaveze med njim in človeštvom.

³ Poglobitve posameznih vidikov obravnavane tematike je mogoče najti v Marjan Turnšek, »Zakramenti Cerkve«, v: Ciril Sorč, ur., Priročnik dogmatične teologije, 2. del (Ljubljana: Družina, 2003), 323-336.

Že v stari zavezi ima zaveza Izraela z Jahvejem tipične značilnosti poročnega doživljanja. Bog se predstavlja svojemu ljudstvu kot ženin, in to kot ljubosumni ženin, ki ljubezni, ki gre samo njemu, ne odstopa drugim. V tem pogledu so najbolj izrazni preroki Ozej, Jeremija, Ezekiel in Devtero-Izajia.

Prerok Ozej nastopi v obdobju močnega sinkretizma z Baalovim kultom. Na ta kult so bila vezana plodna obdobja zemlje in žene, kar je odpiralo možnost za sveto prostitucijo. Ozej uporabi poročno terminologijo (Oz 1 – 3), da razkrije nezvestobo Izraela in pokaže, da plodnost in prava bodočnost prihajata samo od Boga, ki je izbral Izrael po svobodni odločitvi. Ozejevo sporočilo ni samo v besedah, ampak v njegovem konkretnem zakonu. Jahve, čeprav ranjen v svoji ljubezni, ne bo zapustil svojega ljudstva, ampak bo iskal možnost za novo zavezo. Išče srce svoje neveste v pričakovanju nove poroke, nove zaveze.

Jeremija postavi nasproti trenutni nezvestobi izraelskega ljudstva Jahvejevo zvestobo v dneh bivanja v puščavi, ko je bil Izrael kot mlada zaročenka, polna ljubezni (2,2–3). Po ustalitvi v Palestini pa se je Izrael oddaljil od svojega Boga, svojega ženina in se predal kanaanskim kultom. Izrael se je obnašal kot pohotna ženska, ki lovi moške po uličnih vogalih. Zato ga doleti izgon, ki pa zaradi Jahvejeve ljubezni ne traja dolgo. Bog ga pokliče nazaj in mu ponudi obnovitev zaveze: novo zavezo, ki bo zapisana v srce, ne v kamen.

Ezekiel z alegorijo o nezvesti ženi prikaže zgodovino svojega ljudstva: na eni strani Božji darovi, na drugi Izraelovi grehi (Ezk 16). Zaveza v puščavi je pomenila popolno poročno zvezo, ki ni dovoljevala nezvestobe. Po naselitvi obljubljeni dežele pa je Izrael postal nezvest. Jahve pa ga ni zavrzel, ampak se je spomnil mladostnih dni in je želel ponovno združiti Izrael s seboj, s tem da ga je vpeljal v kesanje in sklenil z njim novo in večno zavezo (prim. 16,60). V 36,24–29a je Jahve predstavljen kot tisti, ki zbira svoje ljudstvo, ga očiščuje idolov in daje svojega Duha, da lahko sledi njegovim zakonom in naredbam. V 54,4–10 je prikazan motiv vrnitve nezveste neveste-žene, ki je sprejeta v hiši svojega ženina, kjer obhajajo celo novo poročno slavje. Bog ne more zavreči žene svoje mladosti, z njo sklene večno zavezo in kljub njeni nezvestobi ponovno vzpostavi njeno nedolžnost, devištvo.

Devtero-Izajia predstavi podobno idejo: Jahve je Bog novega stvarjenja, v katerem so vse stvari prenovljene – vse delam novo. Kot ženin in stvarnik Izraela lahko Bog obnovi zakonsko združitev. Novo poročno slavje je nadaljevanje prve zveze v zavezi, a je tudi nov začetek. Tako zaveza v obliki poročnega slavja izraža tudi eshatološko razsežnost.

Poročna simbolnost je tudi v Novi zavezi zelo jasno izpostavljena:

Pavel se zateka v starozavezno simbolnost poročnega slavja in zakonske zveze, da predstavi zgodovinsko-eschatološko zvezo Kristusa in Cerkev. Bog sam je ponudil svojo ljubezen kot zgled in mero ljubezni med možem in ženo (Ef 5). Z ustanovitvijo Cerkev je Jezus naredil delo ljubezni, »dal se je zanjo,« in to je dejanje zakonske ljubezni: mož in žena bosta eno telo, kajti Cerkev je Kristusovo telo. Pavel govori o veliki skrivnosti (mysterion), ki pomeni skrivnostni Božji načrt odrešenja, načrt zaveze, po katerem nam bo dal to, kar je najintimnejšega v Sinu in Svetem Duhu. Pavel uporabi izraz mysterion, da izrazi, da je zakon znotraj velike skrivnosti Božjega načrta, da z njim sovpada. Zaveza s središčem v daritvi Kristusa, ki »rodi« Cerkev, je vzvišeno poročno slavje. Zakrament zakona pa je zakramentalno znamenje te skrivnostne resničnosti. Zakon torej »proizvede« odnos, kot je med Kristusom in Cerkvijo. V temelju je stvariteljski dej Božje volje, zato se v vsakem zakonu uresničuje stvariteljska Božja volja. Cerkev je pred Kristusom kot nevesta, zaradi Kristusove daritve zanjo. Na svoj način pa je zakrament zakona tudi priprava in oznanilo eschatološke zakonske zveze med Kristusom in Cerkvijo, pri kateri je že sedaj udeležen.

Odnos med zavezo in zakonom v novi zavezi ni več odnos resničnosti in podobe, ampak je ves v redu resničnosti: z zakramentom zakona Kristus vključi zakonca v skrivnost svoje zaveze s Cerkvijo. Tako je avtentična zakonska ljubezen sprejeta v Božjo ljubezen in s tem sprejme odrešujočo moč Kristusa in Cerkev (CS 48). V moči zakramenta sta zakonca postavljena v novo pogojenost življenja v Kristusu in Cerkvi: to je pogojenost zaveze, ki jo je Bog sklenil z njima, ne kot s posameznikoma, ampak kot s parom, in dopolnjuje krstno zavezo. Ta zaveza izrazi dejstvo, da se Bog izrecno zavzame za zakonca in ustvari med njima nerazvezno vez. Zakonca pa se obvezeta, da bosta rasla v tej zavezi z Gospodom in s tem gradila Cerkev. Tako je zakramentalni dogodek način in okolje, v katerem mož in žena živita zavezo z Bogom, jo odkrivata in nanjo odgovarjata. Kot je zaveza med Jahvejem in Izraelom ter med Kristusom in Cerkvijo, tako je tudi zakonska zaveza ena in nerazvezljiva. Ne predstavlja preprosto človeške pogodbe, dogovora, ampak zavezo, sklenjeno v Gospodu in iz tega izhaja njena nerazveznost, ker je tudi Kristusova zaveza sklenjena enkrat za vselej. S svojim zakonskim življenjem pa mož in žena na svojski, zakonski način posedanjata pashalno skrivnost sredi sveta. To je posedanjanje smrti in vstajenja Kristusa. Zakrament zakona torej nosi v sebi nesluteno moč Kristusovega vstajenja. Udeleženos pri novi zavezi se torej more uresničevati le v osebni odnosu z Jezusom Kristusom, ki je uresničena nova zaveza.

V tej perspektivi lahko zaznamo, da ima ljubezen vedno obliko zaveze, saj imata skupno dinamiko: hrepenenje, obljuba in izpolnitev.

Ta dinamika se razodeva tako na osebni kot skupnostni ravni človekovega življenja. Zato za zakrament zakona nista dovolj partnerja samo s hrepenenjem »potrebujem te«, ampak še mnogo bolj partnerja, ki si upata reči »obljubim ti«, da bom ostal ob tebi v vseh situacijah, da izpolniva obljubo ljubezni.

Služba krščanskih zakoncev: dar in stan

Skrivnost zakonske zveze, ki je med krščenima zakrament, izraža nov dar in nov življenjski stan v Kristusu in v Cerkvi in s tem utemeljuje posebno nalogo, lastno krščanskim zakoncem, v službi Božjega kraljestva v svetu (C 11; CS 48).

Zakonci so posvečeni za poslanstvo. V moči zakramenta zakona sta zakonca posvečena v vsem svojem bivanju in v vsej resničnosti skupnega življenja zato, da bi živela in razodevala skrivnost nove, eshatološko uresničene zaveze med Kristusom in Cerkvijo. V zakramentu sprejmeta »nov način bivanja« (zakonski), ki predstavlja poseben stan znotraj Božjega ljudstva. V zakramentalnem srečanju Gospod zaupa zakoncema svoje poslanstvo za Cerkev in za svet; seveda ju obdari tudi z darovi in službami: novo življenje milosti, nujna pomoč za življenje in delovanje v soglasju z novim načinom bivanja. Tako je zakrament zakona temelj za novo poslanstvo, zaupano zakoncem.

Zakonci so udeleženi pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve. Vsebinsko to poslanstvo zakoncev ustreza odrešenjskemu poslanstvu Kristusa in Cerkve. To pomeni, da je istočasno poslanstvo evangelizacije in posvečenja: evangelizacije kot razglašanja oznanila Kristusa in njegove prisotnosti »od znotraj« v svetu za preoblikovanje sveta, v perspektivi avtentičnega razvoja človeka in razvijanja Božjega načrta s človeštvom; posvečenje pa kot razširjanje novega življenja, ki ga je prinesel Kristus.

Krščanska družina, ki stoji na tem temelju, ima prav v tem kontekstu svoje lastno poslanstvo in odgovornost. Kot Cerkev je tudi družina preroška, duhovniška in kraljevska skupnost, poklicana biti luč in sol, kot kvas in seme sredi sveta. V tej smeri se uresničuje tudi služba krščanskih zakoncev.

Kasper pokaže, da je v tem dogodku tako komunikacija milosti kot tudi neka desakralizacija tega dogodka (Kasper 1987). Komunikacija milosti se zgodi enkrat za vselej v odrešenju, ki se je dopolnilo v Kristusu; določena resničnost, ki je vključena v Kristusovo skrivnost, postane dogodek komunikacije milosti. Ločimo lahko med pozitivnim in negativnim vidikom vključitve zakona v Kristusovo skrivnost. Negativni element je to, kar nakazuje tradicionalni izraz *remedium*

concupiscentiae (zdravilo poželenja). Ta izraz ima pravi pomen le, če se za poželenje ne pojmuje le nered na spolnem področju, ampak pomanjkanje integriranosti vseh človekovih razsežnosti v smeri dinamičnega služenja Bogu. To pomanjkanje integriranosti pa je posledica greha kot osebne odločitve in podvrženosti moči greha na splošno. In nasproti temu poželenju prinaša zakrament zakona zdravilno moč, ki premaga posledice greha. Seveda se tudi spolna razsežnost človeka vključuje v ta bivanjski projekt vernika, katerega edini cilj je izpolnitev Božje volje (1 Kor 6,20). V to pa so vključene tudi vse notranje rane in prizadetosti, ki jih zakonec nosi v sebi in naj bi jih v odnosu s sozakoncem »zdravil« in odreševal. Prav na ta vidik moramo pri pripravi na zakon dati velik poudarek.

Pozitivni vidik zakramenta zakona je posvečenje zakoncev. Vsi krščeni smo poklicani k svetosti. Zakrament zakona pa prinaša s seboj sebi lastno deleženje pri tem posvečevanju. Cerkev je torej z jasnostjo in odločnostjo izrazila svetost zakona in njegov zakramentalni značaj. Po drugem vatikanskem koncilu se je poglobila teološka zavest o posebni milosti tega zakramenta. Nekateri govorijo celo o karizmi posvečevanja v zakonu. V 1 Kor 7,7 pripíše Pavel poročenim posebno karizmo. To je seveda dar osebne posvetitve, vendar je tudi trajni dar, ki odgovarja poklicanosti in ki vključuje poslanstvo v Cerkvi. Takšno strukturo karizme drugi vatikanski koncil aplicira na zakrament zakona (C 11.35; CS 48). Vsa ta besedila govorijo o daru, poklicanosti, poslanstvu, posvečenju; tudi apostolsko pismo Familiaris Consortio 38 pravi, da imajo poročene osebe »službo« pri vzgoji članov Cerkve. Krščeni zakonci niso več samo posamezni kristjani, ampak postanejo z zakramentom zakona eno telo, kar od njih zahteva tudi zakonski način življenja po zgledu odnosa med Kristusom in Cerkvijo. Poročeni kristjani tvorijo skupnost vere, ki stoji na trajnem in trdnem odnosu, ki se imenuje zakonska (za)vez(a). Ker gre za Božji klic in konkretno poslanstvo znotraj Cerkve, predpostavlja ta vez obstoj posebne karizme: so posvečeni za poslanstvo, ki ga po zakramentu sprejmejo. V CS 48 je izraz »tako rekoč posveti«, kar je izredno blizu posvetitvi v redovniškem stanu. Tej karizmi, ki je nekaj trajnega, ustreza za njeno uresničenje milost posvečevanja. Pri tej milosti ločimo tri nivoje:

- a) zdravilna razsežnost: nanaša se na negativni vidik vključitve v Kristusovo skrivnost: očiščevanje in zdravljenje ran;
- b) osebna razsežnost: za krščene je zakon razvoj krščanskega življenja, ki so ga prejeli pri krstu – gre torej za razvoj vere in upanja v zakonski zvestobi, za poseben razvoj ljubezni (caritas) v odnosu do sozakonca, otrok in ostalih članov družine;
- c) zakonska razsežnost: kolikor je zakon poklic, potrebujeta zakonca posebno milost, da ga lahko uresničita; ta milost ima za model od-

nos Kristus–Cerkev (*gratia unionis coniugalis*). Ef opiše ta odnos z dvema podobama: odnos glava–telo (osebna razsežnost) in odnos ženin–nevesta (Cerkev je prikazana kot avtentičen sogovornik v dialogu s Kristusom).

Ta način interpretiranja enosti Kristus–Cerkev je posebej viden v krščanskem zakonu. Zakon je tako posebna oblika enosti in različnosti, ki se uresniči po milosti. Vse to ima seveda bivanjske posledice, kot jih ima ta odnos za Kristusa in Cerkev. Tako stoji krščanski zakon pod znamenjem križa in vstajenja, je znamenje nepreklicne Božje zvestobe, njegovega odpuščanja in sprave. Zakramentalnost ne ostane v neki abstraktni sferi spekulativnega razlaganja, ampak se utelesi v konkretnem načinu življenja. Križ in vstajenje ni nekaj, v kar bi v življenju samo verovali, ampak ju je potrebno živeti; sta temelj zakonske duhovnosti v konkretnosti zakonskega življenja. Če je zakon pod znamenjem križa, to pomeni, da se hrani pri dejanju Božje nepreklicne zvestobe. Ta pashalna razsežnost zakona ima konkretne posebnosti: trenutki križa, nezadovoljenosti, dvom v brezčutnosti drugega spadajo h konkretnosti zakona kot zakramenta. V teh situacijah trpljenja je potrebno ohranjati nepreklicno zvestobo in se naslanjati na »da«, ki ga je Kristus dal na križu in se ne konča na križu, ampak postane izvir novega življenja.

Zakonska privolitev vključuje voljo ustanoviti nerazvezljivo skupnost; kar pomeni, da vsebuje odločitev za zvestobo. Z(a)veza, ki je tako sklenjena, je torej nerazvezljiva. To prepričanje ima biblične temelje: združitev Kristusa in Cerkve je nepreklicna. Nerazvezljivost ni nekaj, kar bi prišlo v zakon od zunaj. Privolitev sama vsebuje obljubo zvestobe. Že naravni zakon, naravna zveza ima v sebi nekaj neločljivega. Med krščenimi pa zakon povzame vse naravne lastnosti in jih razvije do polnosti. Zdaj je temelj zakonske zveze neprelomljiva zveza Kristusa in Cerkve.

Med zakramentalnostjo in nerazvezljivostjo je medsebojni odnos. Nerazvezljivost je temelj, ki omogoči prepoznanje zakramentalnosti zakona; zakramentalnost pa je notranji temelj nerazvezljivosti. Zakramentalnost zakonske zveze, ki je uresničenje zaveze med Kristusom in Cerkvijo, pokaže, zakaj nerazvezljivost ni samo naloga krščanskih zakoncev, ampak je tudi stvar pastoralne skrbi Cerkve. Cerkvena skupnost ima torej obveznost in nalogo skrbeti ter varovati znamenje zaveze med Kristusom in Cerkvijo in njeno uresničevanje v zakonu.

V moči zakramenta zakona sta zakonca posvečena, da bi v vsem svojem bivanju živela in razodevala skrivnost posebnega načina Božje navzočnosti v svetu. Kot vsaka Božja navzočnost posvečuje svet, ga tudi ta. Zaradi tega sta zakonca neizmeren dar svetu, ki zaradi greha

trpi porodne bolečine očiščevanja, ki prihaja tudi po njiju; sta dar, ki se razodeva v zastonjskosti ljubezni, ki nikogar ne izključuje. V zakramentu zakona zakonca sprejmeta »nov način bivanja«, ki ju postavi v poseben stan znotraj Božjega ljudstva. Stan pa je nov javni način življenja:

- to je najprej stan tistih, ki zastavijo svoje vsakdanje odnose zato, da bi Bog lahko sozakonca oblikoval in ga odreševal v njegovih konkretnih ujetostih, ranjenostih, grešnostih; torej predvsem tam, kjer je najbolj boleče;

- nato je to stan tistih, ki z molitvijo kličejo Boga v svoje medsebojne odnose, še posebej v tiste, ki bi lahko bili vir novega zla; prosijo za moč, da bi mogli ta tok zaustaviti in ga nadomestiti s tokom milosti; in ta angažiranost je vredna novega stanu; bolj ko sama napredujeja v tem novem načinu bivanja, bolj lahko kot zakramentalen par odrešenijsko delujeta v okolici;

- nadalje je to stan tistih, ki so odgovorno odprti posredovanju novega življenja sredi sveta, ki v veliki meri goji (ne)kulturo smrti (splav, samomori, evtanazija, poskusi na zarodkih); to je odprtost življenju v vseh njegovih razsežnostih;

- hkrati pa ta stan vključuje tudi vzgojiteljski način bivanja, saj starši novo življenje ne samo rodijo, ampak ga tudi »vodijo« do določene polnosti, da postane sposobno praktično, vsakodnevno zaživeti »v Gospodu«; v tem smislu se vzgoje ni mogoče zgolj »iti«, ampak mora postati prav stil življenja, ki ga otroci kot vzorce življenjskega obnašanja ponotranjijo.

Seveda so to naloge, ki daleč presegajo človeške moči, zato so zakonci in starši deležni prav v zakramentu zakona nujne nadnaravne pomoči za zakonsko in družinsko življenje ter delovanje v soglasju z novim načinom bivanja sredi sveta.

Ljubezen zakoncev razodeva in uresničuje Božjo ljubezen

Navajeni smo reči, da je Bog neviden in da ga nihče ne more v polnosti poznati. Kaj torej naredi Bog? »Najame« ljubezenski odnos dveh zakoncev, da bi preko njega izrazil in posredoval svoje življenje in svojo ljubezen: »Glejte ta dva zakonca, kako se ljubita; tako in še bolj vas ljubim jaz! In prav preko njune ljubezni vas ljubim.« Zakonska ljubezen je znamenje, simbol, v katerem in po katerem Bog razodeva in uresničuje svojo ljubezni. Zato je ljubezen dveh cerkveno poročenih zakoncev zakramentalni odsev Božje Ljubezni. Zakonska ljubezen z zakramentom svetega zakona postane eden izmed prvenstvenih načinov Božjega javljanja in razodevanja, »prostor«, kjer Bog na človeško doje-

mljiv in doživet način izraža svojo ljubezen do ljudi. Brez tega »prostora« manjka eden izmed načinov, kako se Bog pokaže vidnega sredi med nami. To je torej pglavitni namen obhajanja in življenja zakramenta svetega zakona. S tem zakonsko življenje dveh krščenih postane prvenstveno prostor Božjega javljanja in delovanja in šele v okviru tega se uresničujejo tudi druge naloge in dolžnosti, ki jih zakonca imata.

Pavel govori o skrivnostnem Božjem načrtu odrešenja, načrtu zaveze, po katerem nam Oče želi dati to, kar je najintimnejšega med Njim in Sinom v Svetem Duhu. In znotraj te »velike skrivnosti« (Ef 5,32) se dogaja zaveza med možem in ženo ter Bogom, kjer tudi onadva dajeta na razpolago to, kar jima je najbolj intimno, njun odnos. Edino v zakramentu zakona, med vsemi zakramenti, Bog vzame kot »materijo« zakramenta ljubezenski odnos med ženo in možem – njuno medsebojno privolitev. Zakonska z(a)veza je zaveza s središčem v Kristusovi daritvi, ki na križu »rodi« Cerkev, in je zato vzvišeno poročno slavje – slavje ljubezni, ki gre do konca. Zakonska zveza je zakramentalno znamenje te skrivnostne resničnosti ljubezenskega odnosa med Kristusom in Cerkvijo. Zakonsko življenje je zatorej v milosti sposobno »proizvajati« odnos, ki je podoben odnosu med Kristusom in Cerkvijo. Seveda se to ne zgodi čez noč, ampak mož in žena drug ob drugem leta in leta gradita in oblikujeta svoj značaj in drug ob drugem zavestno rasteta v Kristusovem načinu gledanja drug na drugega, na otroke in na svet okoli sebe, počasi vstopata v Kristusov način čutenja in reagiranja.

Na svoj način pa zakrament zakona izraža in pripravlja dokončno, nebeško zavezo med Kristusom in Cerkvijo, na kateri je zakramentalno zakonsko življenje že sedaj udeleženo.

Zakonski odnos dveh kristjanov s pomočjo milosti zori v štirih bistvenih lastnostih Kristusove ljubezni, ki so tudi njeni prepoznavni znaki:

- svoboda – Jezus da svoje življenje sam, nihče mu ga ne vzame, svobodno ga podari (prim. Jn 10,18);
- popolna podaritev – Jezus se podari do konca, ljubi do konca (Jn 13,1);
- zvestoba – Jezus zagotavlja, da bo s svojimi do konca sveta (Mt 28,20);
- rodovitnost – Jezus zagotavlja, da bo vsak, ki bo z njim, imel življenje v izobilju (Jn 10,10).

V tej pashalni viziji zakramenta svetega zakona se zrcali pravo pojmovanje tega zakramenta: poudarek se prestavi od zakona kot podo-be odnosa med Bogom in Cerkvijo k Vstalemu Kristusu, zakramentalno prisoten med zakoncema postane izvir novega življenja za moža in ženo (Brambilla 2006, 47).

Zakrament zakona ni zasebna stvar

Zakrament, ki je vedno izraz cerkvene skupnosti, ne more nikoli postati nekaj samo zasebnega. Saj je po-klic zakoncev, da Bogu ponudita na razpolago svojo »naravno« zvezo ljubezni. Pastoralne aktivnosti naj bi bile vedno bolj naravnane v smeri prebujanja zavesti vernikov, še posebej pripravnikov na zakrament zakona, da se katoličan »cerkveno poroči«, ne zaradi kakšnih postranskih osebnih razlogov (ker je v cerkvi lepše, so orgle, zgolj zaradi tradicije), ampak zaradi Boga, da mu da povsem svobodno na razpolago tudi svoje življenje v dvoje; saj sicer njegovo osebno življenje pripada Bogu že po krstu. Tako kristjan iz svojega zakonskega življenja naredi »prostor« Božjega ljubečega razodevanja – to je prava zakonska služba ali poklic.

Ko zakonska zveza postane zakramentalno znamenje skrivnostnega odnosa ljubezni med Kristusom in Cerkvijo, sprejme tudi odrešujočo moč Kristusa, ki se posedanja v Cerkvi in po njej. In to nalogo moreta uresničiti le kot par.

Zakrament zakona kot zaveza

Iz vsega navedenega izstopa podoba zakramenta zakona kot zaveze. V njej se Bog izrecno zavzame za zakonski par. Med parom in seboj vzpostavi nerazvezno vez po vzoru zaveze med Jahvejem in Izraelom ter Kristusom in Cerkvijo. V enost in nerazveznost prav te slednje zaveze, ki jo imenujemo tudi nova zaveza, je zajeta zaveza med možem in ženo, sklenjena v zakramentu zakona. S tem se uresničuje še en nov način Božje navzočnosti sredi sveta. Ker pa vsaka resnična Božja navzočnost posvečuje svet, sta krščanska zakonca neizmeren dar svetu, ki ima svoj cilj v poboženju vsega stvarstva.

Zakonska zaveza je obljubljeni dar, ki vključuje izkušnjo osebne bližine med možem in ženo, v kateri se oblikuje zavest o drugačnosti drugega, ne v smeri abstraktne enakosti, ampak v smeri vnaprej obljubljenega po-dar-itve. Zato sta temeljna glagola v slovilu zakramenta svetega zakona »te sprejemem« in »ti obljubim«. Ta obljubljeni medsebojni brezpogojni sprejem, ki je mogoč le v vstajenjski moči Kristusa, daje obema dovolj varno priložnost trajnega počlovečevanja. To pomeni poročiti se »v Gospodu«. Tako njun medsebojni »da« (ne samo verbalen, ampak trajno življenjski) postane zakrament Božjega »Da«, kot nam ga je sporočil Jezus Kristus v svoji pashalni skrivnosti. S tem moramo splošno predstavo zakramenta zakona spremeniti, saj ni zakonska ljubezen tista, ki najprej govori o skupnosti z Bogom, ampak je Jezusova brezpogojna ljubezen, s katero ljubi vse ljudi, izvir, mera, kriterij in moč »da-ja«, ki si ga svobodno izrečeta mož in žena. V ta-

kšnem srečanju moža in žene je torej odločilna zakramentalna prisotnost Kristusove ljubezni.

Danes se zakon in družina nahajata v zelo težkem položaju. Ljudje ju vrednostno postavljajo še zelo visoko in tudi družba od njiju veliko pričakuje v smislu bistvenega prispevka pri vzgoji otrok in tudi sicer pri uravnovešenosti v družbi, a hkrati ju prav ta ista družba v javnem mnenju »razkraja«, ker dopušča enačenje ali skoraj-izenačenje z »alternativnimi« skupnostmi, ki v nobenem primeru ne morejo imeti enake vloge.⁴ To potiska družino v grozečo osamljenost sredi globalnega sveta.

Samokritično moramo priznati, da smo tudi v cerkvenem prostoru prevečkrat gledali na zakrament zakona in na družino preveč »funkcionalno«, ko smo zelo jasno poudarjali njune naloge, njuno vlogo v Cerkvi in družbi, mnogo manj pa izpostavljali njune vrednote same v sebi. Dobrine zakona so bile pogosto predstavljane kot faktor stabilnosti za Cerkev in družbo, ne pa kot vrednote same zase, v katerih se najprej par sam v polnosti uresničuje in je vse ostalo šele učinek tega primarnega dogajanja. Funkcionalistično perspektivo naj v oznanjevanju zamenja personalistična.

Teološka raziskava in pastoralno razmišljanje o zakramentu zakona pod vidikom velike svetopisemske teme zaveze nam more v konkretni trenutni situaciji dojemanja tega zakramenta in družine med katoliškimi verniki in na civilnem področju pomagati najti nov pristop in nov jezik pri oznanjevanju razodetja o zakonu in družini. Predvsem pa nam lahko pomaga prestaviti poudarke v razumevanju teh dveh temeljnih odnosnih skupnosti na njuno vrednost, ki ju imata sama v sebi, in ju ne več predstavljati kot »sredstvo« za boljše delovanje družbe ali Cerkve.

Literatura:

- Brambilla, Franco Giulio. 2006. *Cinque dialoghi su matrimonio e famiglia*. 2. izd. Milano: Glossa.
- Kasper, Walter. 1987. *Za globlje umevanje krščanskega zakona*. Ljubljana: Družina.
- Grabner-Haider, Anton in Krašovec, Jože ur. 1984. *Biblični leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Rocchetta, Carlo. 1982. *I sacramenti della fede*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Turnšek, Marjan. »Zakramenti Cerkve.« V: Ciril Sorč, ur., *Priročnik dogmatične teologije*, 2. del, 323-336. Ljubljana: Družina, 2003.

⁴ Glej ostale prispevke na teološkem simpoziju, ki vsebujejo rezultate socioloških raziskav.

Tadej Strehovec OFM

Družina kot obveza

Etični in pastoralni vidiki vzgoje za zakonsko in družinsko življenje

Povzetek: Sposobnost sklepanja zakonske zveze je eden izmed ključnih dejavnikov uspešnosti vsake družbe. V Republiki Sloveniji je stanje na tem področju edinstveno v svetovnem merilu. Že od srede 80. let prejšnjega stoletja opažamo trend vedno manjšega števila sklenjenih zakonskih zvez ter porast novih oblik skupnega življenja, kot npr. izvenzakonske zveze, enostarševske družine, družine ponovno poročenih itd. Temeljno vprašanje je, ali lahko na osnovi empiričnih podatkov pozitivno ovrednotimo takšne miselne in družbene spremembe. Kriteriji za takšno presojo so lahko trije: demografsko stanje, vzgoja otrok ter posredovanje vere. Cerkev je v svoji pastoralni praksi povabljen, da v luči Kristusovega etosa vedno znova ovrednoti vzgojo za zakonsko življenje ter spremljanje že poročenih. Od te pastoralne skrbi je odvisna ne samo višja rodnost, dobra vzgoja otrok, temveč tudi posredovanje verskih vrednot s staršev na otroke.

Ključne besede: družina, zakonska zveza, razporočeni, ločitev, demografija, rodnost, vzgoja za zakon, pastora, katoliška Cerkev, družina.

Abstract: Family as an Obligation. Ethical and Pastoral Aspects of Education for Marital and Family Life

The ability to marry is one of the key factors for a society to be successful. In this respect the situation in Slovenia is unique on a world scale. Since 1980's it has been possible to see a trend of a continuously decreasing number of new marriages and an increase of new forms of living together e.g. cohabitation, one-parent families, families of remarried spouses etc. The basic question is whether such changes in thinking and social behaviour can, on the basis of empirical data, be evaluated in a positive manner. There are three possible criteria for such evaluation: demographic situation, education of children, and transmission of faith. The Church with its pastoral practice is invited to re-evaluate its education for marital life and the accompaniment of married couples. This pastoral care is of decisive importance not only for an increase in the birthrate and for a good education of children, but also for the transmission of religious values from parents to their children.

Key words: family, marriage, divorcees, divorce, demography, birthrate, education for marriage, pastoral, Catholic Church, family.

Zakonsko in družinsko življenje postaja v današnji evropski družbi prostor različnih ideoloških razprav, pogledov in vizij. Koncept zakonske zveze, ki je vezan na skupno in pravno priznano zvezo moškega in ženske, se sooča z novimi oblikami (psevdo)zakonskega in družinskega življenja, ki jih v družbi poseebljajo ideje o izvenzakonskih,

enostarševskih, ponovno poročenih in istospolnih družinah. V nekaterih akademskih krogih na Zahodu je mogoče zaslediti tudi prizadevanja za priznanje zvez med starši in otroki ter pripadniki človeške in drugih vrst. Znotraj takšnega sveta postaja govor o zakonskem in družinskem življenju stvar občutljivega diskurza, ki zahteva trezen premislek, predvidevanje morebitnih pozitivnih in negativnih posledic, kot tudi refleksije s stališča krščanske etike. Za tovrstni premislek so zato ključnega pomena takšna vprašanja: Kakšen odnos imamo Slovenci do zakonske zveze, družine in otrok? Kakšen je krščanski koncept družine? Zakaj je družina ključni izziv tako za sodobno družbo kot tudi za Cerkev? Končni rezultat tovrstnega premisleka pa bo odgovor na vprašanje, kaj lahko pastoralni delavci in družba naredijo za bolj kvalitetne in stabilne zakonske ter družinske odnose.

1. Kakšen je odnos slovenske družbe do zakonske obveze?

Mnogi strokovnjaki in politiki so si enotni, da v ekonomskem, političnem in kulturnem smislu še nobena generacija prebivalcev Slovenije ni uživala tako visokega standarda. To se konkretno kaže v visokem bruto družbenem proizvodu na prebivalca, ki je eden od temeljnih kazalcev ekonomske uspešnosti in je leta 2007 znašal 16.616 evrov (Hren 2008). Predsedovanje naše majhne države *Svetu ministrov Evropske unije* odraža visoko stopnjo mednarodne politične uveljavljenosti, ki jo dvamilijonski narod lahko redkokdaj doseže. Iz vidika zgodovine našega naroda v zadnjih tisoč letih pa je mogoče razbrati, da tudi v kulturnem in jezikovnem smislu uživamo avtonomijo, razvoj in svobodo.

Navkljub tem izrednim družbenim kazalcem in uspehom pa je analiza slovenske družbe pod vidikom življenja in sposobnosti zakonske obveze zaskrbljujoča. Leta 1954 je bilo sklenjenih 14.126 zakonskih zvez; leta 1972 rekordno število 15.792 zakonskih zvez; leta 1988 se je število prvič znižalo pod številko deset tisoč in je znašalo 9.217 in leta 2005 doseglo najnižjo vrednost 5.769 sklenjenih zakonskih zvez (SURS in MNZ – Centralni register prebivalstva 2008). Omenjene podatke je potrebno razumeti v kontekstu rasti prebivalstva na področju RS kot tudi, da so v podatke vključene sklenjene zakonske zveze ponovno poročenih. To pomeni, da se sposobnost sklepanja pravno formalne zakonske zveze med prebivalci Slovenije drastično manjša. V evropskem in svetovnem merilu to pomeni, da je v RS stopnja sklepanja zakonske zveze najnižja, oz. da je odnos do zakonske zveze nadpovprečno odklonilen (Statistični urad Republike Slovenije 2008). Drugi kazalec sposobnosti zakonske obveze je število razvez.

Leta 2005 se je tako razvezalo 2.647 zakonskih parov, kar predstavlja skoraj 47% števila sklenjenih zakonskih zvez v istem letu. Odnos do zakonske zveze in sposobnost zakonske in družinske obveze je resničnost, ki logično vključuje vprašanje, kateri dejavniki so vplivali in vplivajo na takšno stanje, oziroma natančneje, zakaj se današnji človek v Sloveniji težje odloča za zakonsko in družinsko obvezo in zavezo.

Strokovnjaki naštevajo zelo različne razloge za redkejšo sklepanje zakonskih zvez. Omenjajo porast individualizma, emancipacije, potrošništva, negativnih medijskih in družbenih vplivov, tabuizacije zakonskega in družinskega življenja v šolskih vsebinah itd. Eden najpomembnejših razlogov pa je po mnenju nekaterih vzpon t.i. »protidružinskih in protizakonskih« ideologij. Pokojni predsednik *Papeškega sveta za družino*, kardinal Alfonso Lopez Trujillo je zapisal, da je družina po svoji naravi »generator« človeških in religioznih vrednot. To pa je pogosto ovira za uveljavitev različnih ideologij in totalitarnih družb (Lopez Trujillo 2006). Nacizem je tako omejeval poroke med pripadniki različnih ras in vzgajal nove generacije arijskih otrok, ki so odraščali v zato specializiranih ustanovah. Komunizem kot ideologija prav tako družine ni postavil v ospredje. Zanimiva je odločitev voditeljev *oktobrske revolucije*, da v novo sovjetsko zakonodajo ne vključijo zakonske zveze. Šele po nekaj letih in zaradi težkih socialnih razmer, v katerih so se znašle ženske, so zakonsko zvezo skupaj z ločitvijo ponovno vključili v zakonodajo (Chernichkina 2001; The Columbia Encyclopedia 2007). Zanimivo je, da je v naši družbi s padcem omenjenih ideologij in demokratizacijo Slovenije še naprej prisoten izrazito zadržan odnos do zakonskega in družinskega življenja. To se kaže v skoraj popolni odsotnosti ustreznih vzgojno-izobraževalnih vsebin v naših osnovnih in srednjih šolah kot tudi na področju univerzitetnega študija. Vzgoje mladih za zakonsko in družinsko življenje tu skoraj ni. Zato ni čudno, da se tudi v naši državi uveljavljajo različni koncepti družinskega in zakonskega življenja, npr. istospolni, enostarševski, izvenzakonski, ponovno poročeni itd.

Katoliška Cerkev je še vedno edina institucija v naši državi, ki se sistematično ukvarja z družino in zakonom kot tudi s pripravo na zakon in skupinami za zakonce, razporočene in ločene. Ob tem se v slovenski družbi pojavlja vprašanje, ali sploh še potrebujemo t.i. »klasično družino« moža, žene in otrok. Ali je prišel že čas, da spremenimo miselni koncept in podpremo »novodobne« oblike družin in zakonskih odnosov? Preden je mogoče odgovoriti na to vprašanje, je potrebno na kratko predstaviti razumevanje »klasične družine«, oziroma natančneje, kaj to konkretno pomeni ter kako se institucija zakona in družine razume znotraj katoliške teologije.

2. Katoliški pogled na zakonsko in družinsko življenje

V sodobni globalni realni in virtualni družbi je katoliško razumevanje zakonske zveze, ločitve in družine eno izmed možnih in legitimnih stališč. To pomeni, da se je nekdanje prevladujoče stališče do omenjenih tem »zrelativiziralo« in postalo sogovornik različnim prepričanjem, ki klasično družino vidijo kot zgodovinsko pogojeno obliko prevlade moškega nad žensko, vir nasilja nad otroki in obliko klasične ideologije, ki jo mora človeška družba v imenu socialne evolucije preseči. Katoliški pogled v nasprotju s temi stališči poudarja, da sta zakon in družina najstarejši in temeljni ustanovi, na katerih temeljijo človeška kultura, napredek in varnost (Haring 2001, 421). Zato sta življenjski celici tako Cerkve kot tudi vsake človeške družbe. Država in družba, ki ne skrbita za trdnost zakona in družine ter otežujeta vzgojo otrok, spodkopavata lastni blagor in ogrožata prihodnost. V Katekizmu katoliške Cerkve je poudarjeno, da je zakonska zveza mogoča znotraj monogamnega odnosa med moškim in žensko. Na drugem vatikanskem koncilu je bilo poudarjeno: »*Zakonska zveza, s katero mož in žena ustanovita dosmrtno življenjsko skupnost in je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in roditev ter vzgojo otrok, je med krščenimi od Kristusa Gospoda povzdignjena v dostojanstvo zakramenta*« (Katekizem katoliške Cerkve 1993, 1601). To pomeni, da je zakramentalna zakonska zveza primarno namenjena izkazovanju medsebojne ljubezni, medsebojnemu osrečevanju, omogočanju božji ljubezni, da deluje po njima, posredovanju življenja in vzgoji otrok. Za katoličane je sklepanje zakramenta zakonske zveze smiselno, ker le v moči nadnaravne milosti lahko uresničujeta Božjo zamisel o zakonski zvezi. Ta milost, ki jo prejmeta ob zakramentu sv. zakona, pa se kaže v tem, da lažje napredujeta in nadgrajujeta medsebojno ljubezen; skupno napredujeta v hoji za Kristusom in osebni svetosti; lažje sprejemata križe in si lažje medsebojno odpuščata; se drug drugemu lažje podrejata ter se ljubita z nadnaravno, rahločutno in rodovitno ljubeznijo (Katekizem katoliške Cerkve 1993, 1642). Omenjeni pogled na zakonsko zvezo se povezuje tudi z družinskim življenjem, ki je odprto za novo življenje. Za vsestranski razvoj otrokove osebnosti je družinsko okolje biološkega očeta in matere nujno potrebno. Kajti po Božjem načrtu je družina prvi kraj počlovečenja človeške osebe in družbe kot tudi zibelka življenja in ljubezni (Papeški svet Pravičnost in mir 2007, 209). V paradigmi Kristusovega etosa je potrebno izpostaviti, da se je Jezus učlovečil v družini, v njej odraščal in s svojo prisotnostjo ter prvim čudežem v Kani Galilejski posvetil zakonsko zvezo. Zato so katoličani povabljeni, da v moči vere in v ustrezni liturgični formi sklenejo zakonsko zvezo. Omenjena

zveza je za katoličane ključnega pomena tako z vidika uspešnega zakonskega in družinskega življenja kot tudi iz vidika vzgoje otrok.

Kot že rečeno je to legitimen in najstarejši pogled na zakonsko in družinsko življenje. Poleg tega se na družbeni ravni ponaša z uspehom, ker je družbi vse do nedavnega omogočal preživetje in razvoj. Zato ni čudno, da se mu katoliška Cerkev ne želi odpovedati ter ostaja odločna zagovornica »klasične družine« tudi v današnji globalizirani družbi.

3. Kristusov etos in »prozakonski imperativ«

Moralno teološko izhodišče govora o pomenu zakonske zveze je lahko oseba Jezusa Kristusa, ki je s svojo zemeljsko življenjsko izkušnjo kriterij in vir navdiha za prebujanje osebnega in pastoralnega čuta za zakonsko pastoralo. Možna izhodišča za tovrstni premislek so lahko različni dogodki iz Kristusovega življenja, od njegove inkarnacije v zakonski zvezi, do obiskovanja različnih družin, ki se velikokrat soočajo s preizkušnjami (npr. Mt 8,14). Verjetno pa je najbolj primerno izhodišče opis njegovega obiska svatbe v Kani Galilejski (Jn 2,1-11), ki ima pod moralno-pastoralnim vidikom izjemen pomen tudi za današnje razumevanje zakonske zveze.

Omenjeni Jezusov obisk je v Janezovem evangeliju postavljen v začetno obdobje Jezusovega delovanja. Izbira dvanajstih apostolov in Jezusovo vabilo »*Pridita in poglejta*« (Jn 1,39) se logično konča v neizrečenem vprašanju: *Kaj konkretno pomeni »hoditi za Kristusom«*. Kot bomo videli, je dogodek svatbe v Kani Galilejski v bistvu odgovor na to temeljno vprašanje. Na samem začetku triletnega izobraževanja apostolov je Jezus sklenil, da svojih učencev ne bo popeljal na duhovne vaje v tišino ali pa v Jeruzalem, kjer je bil tempelj in središče judovstva. Nasprotno, ko jim je želel predstaviti cilje svojega »izobraževanja«, je učence popeljal v majhno vas po imenu Kana Galilejska. Tam so bili priče ustanovitve zakonske zveze in s tem nastanku družine. Z izbiro tega dogodka je želel svojim učencem sporočiti, da je mesto Kristusovega učenca blizu zakoncem in družinam. Konkretnije rečeno, cilj hoje za Kristusom je mogoče videti v služenju in »biti priča« zakonske zveze. Zato kristocentrična poklicanost vedno vključuje usposabljanje in spremljanje mladih za zakonsko in družinsko življenje.

Znano je, da svatba v Kani Galilejski ni samo dogodek veselja; je tudi dogodek težke preizkušnje. »Vina nimajo« (Jn 2,3) v tedanji judovski kulturi pomeni, da je ženin »odpovedal«. Skrb za vino je bila namreč dolžnost njegove družine. Pomanjkanje vina na svatbi je bilo

znamenje, da ženin ne spoštuje svoje neveste in njene družine, in je bilo lahko razlog za ločitev. Zato je problem z vinom v bistvu problem spoštovanja med zakoncema. Jezus in apostoli tako niso bili samo priča nastanku zakonske zveze, temveč tudi priča zakonski krizi oziroma nevarnosti razpada te mlade družine. Kot lahko beremo, je Jezus na željo svoje matere Marije naredil svoj prvi čudež in spremenil vodo v vino. Pod vidikom tovrstne interpretacije Jezus reši zakonsko zvezo in ženina spodbudi, da je bolj pozoren in spoštljiv do svoje neveste in njene družine. V moralno-etičnem smislu se Jezus pokaže kot »zakonski terapevt«, ko s čudežem pokaže, da je zakonska zveza institucija, ki ima pomembno mesto v hoji za Kristusom. V luči dogodka svatbe v Kani Galilejski so apostoli povabljeni k razumevanju, da zakonska zveza ni nekaj tujega njihovemu poslanstvu, temveč v bistvu imperativ, ki se kaže v tem, da stojijo zakoncem ob strani; jim pomagajo premagovati zakonske težave in jih med seboj spravljajo.

Našo interpretacijo dogodka v Kani lahko razumemo kot vabilo, da katoličani sprejmemo zakonsko in družinsko življenje kot eno izmed prioritet, ki ne izključuje drugih (posvečeni celibat, neporočenost, vdovstvo itd.). Skrb za kvalitetno zakonsko življenje je del poslanstva Jezusovih učencev, prav tako pa tudi krščanske soodgovornosti za skupno dobro. Z vidika katoliške družbene odgovornosti je mogoče poleg Jezusovega »kanogalilejskega povabila« poudariti še tri temeljne razloge, ki zlasti danes in v naši družbeni danosti govorijo o smiselnosti sklepanja zakonske zveze. Gre za razloge družbenega preživetja, vzgoje otrok in ohranjanja vere.

4. Zakonska zveza in družina – temeljna dejavnika družbenega preživetja

Osnovno izhodišče je prepričanje, da je prihodnost vsake družbe med drugim vezana tudi na določeno obliko družinskega in zakonskega življenja. Družba, ki se odpove klasični pravno formalno priznani zakonski skupnosti in družini, se slej ko prej sooči s problemom t.i. »demografske zime«. Zato ni presenetljivo, da so države, ki uveljavljajo in legalizirajo nove oblike zakonskega življenja, običajno prav tiste, ki imajo težave s staranjem prebivalstva. Slovenija je primer takšne države. V naši državi se je tako leta 2006 na tisoč prebivalcev rodilo 9,1 otrok, kar pomeni eno najnižjih rodnosti v Evropski uniji (Statistični urad Republike Slovenije 2008). Omenjeni podatek lahko primerjamo s stopnjo rojenih otrok v izvenzakonskih zvezah (leta 2006 že več kot 47%) ter letnim številom sklenjenih zakonskih zvez. Iz teh podatkov je razvidno, da se v družbi, kjer se zmanjšuje sposob-

nost za sklepanje pravno priznanih zakonskih zvez, slej ko prej zmanjša tudi rodnost, kar ima različne družbene posledice. Po ocenah strokovnjakov je leta 2006 v Sloveniji »manjkalo« že več kot 272.000 otrok (Čepar 2007, 7). »Demografska zima«, v katero vstopamo, ima že danes številne gospodarske in socialne posledice, kot so: pomanjkanje delovne sile, vzdržnost javnih financ, integracija tuje delovne sile, medkulturni in mednacionalni dialog, sobivanje, sožitje itd. Sem spada tudi manj konkurenčno gospodarstvo, ki je zaradi visokih davkov preobremenjeno in zato na gospodarskem trgu manj konkurenčno. Posledica tega je lahko propad podjetij in večja brezposelnost. Razlogi za nižjo rodnost so zelo različni: od zdravstvenih težav in načina življenja pa vse do slabega ekonomskega stanja. Ob vsem tem pa je potrebno poudariti, da raziskave kažejo, da se poročeni pari pogosteje odločajo za rojstvo otroka kot neporočeni (United Nations. Population Division. Department of Economic and Social Affairs 2002; Gallagher 2006; Festy 2000). To pomeni, da imajo zakonci, ki sklenejo pravno priznano stabilno zakonsko zvezo, večjo rodnost kot npr. pari v izvenzakonskih in istospolnih zvezah. Zato je razumljivo, da sta zakonska zveza in družina temelj vsake družbe, ki želi preživeti. Konkretno to pomeni, da se družba, ki ne promovira in podpira »klasičnega« zakonskega in družinskega življenja, kmalu sooči z demografskimi težavami. Zato sta omenjena instituta temeljnega pomena tako z vidika demografskega kot tudi ekonomskega preživetja tako družbe kot tudi Cerkve.

5. Zakonska zveza – najboljši prostor za vzgojo otrok

Drugi razlog, zakaj je zakonska zveza ključnega pomena, je v njeni sposobnosti za vzgojo otrok. Vsak otrok potrebuje za normalen psiho-fizični razvoj trdno družinsko strukturo. To pomeni, da so starši poročeni in da so obenem biološki starši svojega otroka. Statistično gledano velja, da je takšna družina manj konfliktna, kot pa so to npr. izvenzakonske in istospolne skupnosti (Anderson Moore 2002).¹ Otroci, rojeni v enostarševskih družinah in izvenzakonskih skupnostih, se pogosteje soočajo z višjim tveganjem za revščino (McLanahan 2000, 704; Rank in Hirschl 1999, 1061), s samomorilnostjo (Cutler, Glaeser, in Norberg 2001; Johnson 2000, 80), duševnimi boleznimi (Hetherington in Kelly 2002, 111; Simons et al. 1999, 1027), slabšim

¹ V Evropi in Sloveniji je s tega področja opravljenih zelo malo ustreznih raziskav. Na drugi strani Atlantika sociološko že dosti dlje časa preučujejo zakonsko in družinsko življenje. Zato v nadaljevanju navajam predvsem podatke iz anglo-saksonskega sveta, ki jih je potrebno tudi v tem kontekstu razumeti.

telesnim zdravjem (Angel in Lowe Worobey 1988, 50; Lundberg 1993, 1051), nižjo izobrazbo (Jaynes 2000, 95), antisocialnim vedenjem in kriminalom (Harper in McLanahan 2004, 395), neželjeno nosečnostjo (Hetherington in Kelly 2002, 116), nižjo življenjsko dobo (Schwartz 1995, 1242) ter slabšimi odnosi s starši (Gallagher 2006, 421). Zato je za otroka najboljše okolje in življenjsko izhodišče prav stabilna družina, kjer sta zakonca poročena. Čeprav javno mnenje ne odraža tega stališča, pa študije dokazujejo, da je zakonska zveza ključna tudi iz vidika družbe, kajti dobro formirani, izobraženi in zdravi otroci so v interesu vsake družbe, ki misli na svojo prihodnost.

6. Zakonska zveza in družina – najboljši kraj ohranjanja in posredovanja vere in verskih vrednot

Kot je razvidno iz zgoraj predstavljenih podatkov, je zakonska zveza eden izmed ključnih interesov vsake družbe, ki želi v demografskem in ekonomskem smislu preživeti. Družba, ki se odpoveduje družini, se obenem odpoveduje lastni prihodnosti. Podobno velja tudi za katoliško Cerkev. Trdne in uspešne zakonske zveze so temelj preživetja tudi z vidika Cerkve oz. cerkvene skupnosti (župnije). Zakonska zveza in družina sta še vedno najbolj primerna kraja za posredovanje katoliške identitete in katoliških vrednot. Pogled v krščansko zgodovino pod vidikom življenja in zakonske zveze razodeva, da se je krščanstvo iz prve skupine nekaj deset kristjanov v dobrih treh desetletjih razširilo po vsem rimskem imperiju. Razlog te »uspešne zgodbe« je v poudarjanju in varovanju družinskega življenja, spoštovanju človeškega življenja od spočetja do naravne smrti ter zavezanosti nenasilju. Kvalitetne zakonske zveze in funkcionalne družine so v tem smislu najboljši kraj za prenos vere iz ene generacije v drugo. Zato je razumljivo, da je družina postavljena v ospredje cerkvenega delovanja.

7. Ali lahko katoličani »rešijo« zakonsko zvezo?

Katoličani v slovenski družbi so tista skupina, ki postavlja skrb za zakonsko in družinsko življenje med svoje prioritete (Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem 2002, 123-152). Čeprav je Cerkev ena redkih, če ne edina institucija v naši državi, ki že več desetletij izvaja pripravo na zakon ter spremlja zakonce v obliki različnih zakonskih skupin, velja, da pri svoji skrbi za zakonce izhaja iz konkretnih družbenih razmer. Te razmere pa imajo nekatere temeljne značilnosti, na katere je potrebno računati, ko se zastavlja temeljno vprašanje: *Ali katoličani v Sloveniji lahko »rešijo« zakonsko in s tem tudi družinsko življenje?*

Za našo družbo je značilno veliko pojavov, ki zakonskemu in družinskemu življenju niso naklonjeni. Med temi je mogoče omeniti individualizem in vedno manjšo pripravljenost za skupno »zavezo«, negativne medijske in družbene pritiske (npr. resničnostni šovi, državna finančna politika), odsotnost vzgoje za zakonsko in družinsko življenje v vzgojno-izobraževalnih programih, odpoved klasične družine, ki mladim več ne posreduje zakonskih, družinskih in verskih vrednot, vedno večji strah mladih pred ločitvijo, manjši vpliv religije na družbo, odsotnost državno organizirane priprave na zakon in nenazadnje tudi pojav, ki ga pooseblja stavek: »Premalo dobrih razlogov, da bi rekli *da* zakonskemu in družinskemu življenju«.

Treba pa je vedeti, da so žrtve tovrstnih pojavov tako katoličani kot tudi nekatoličani. Zanimivo je, da se v zadnjih desetletjih manjša sposobnost »zaveze« tudi med mladimi katoličani, ki sicer družinsko in zakonsko življenje uvrščajo med najbolj zaželene vrednote. Razloge lahko najdemo ne samo v zgoraj omenjenih družbenih pojavih, ampak tudi znotraj same dosedanje pastoralne prakse, ki še premalo spodbuja in vzgaja za družinsko in zakonsko življenje. To se lahko kaže na štirih različnih področjih:

1. v prevelikem osredotočenju naše pastore na otroke in odraščajoče ter premajhno spremljanje staršev naših veroučencev;
2. premajhna izobrazba pastoralnih delavcev na področju zakonske pastore;
3. premajhna prisotnost ustreznih vzgojnih tem v veroučnih delovnih gradivih;
4. tabuizacija nekaterih tem in premajhna sposobnost posredovanja tehtnih in argumentiranih razlogov na nekaterih ključnih področjih: pomen in integracija spolnosti, odločitev za življenje v čistosti, umetno uravnavanje rojstev, izvenzakonsko in predzakonsko življenje, razporeka, nasilje v zakonu in problem neplodnosti v zakonu.

Pastoralni delavci so zato vabljani, da v središče svojega delovanja postavijo vzgojo mladih za zakonsko in družinsko življenje. Prebujanje smisla za zakonsko življenje, detabuizacija zakonskega in družinskega poklica, odstranjevanje predsodkov in vzpostavitev učinkovitih programov za formiranje in spremljanje zakoncev je ključnega pomena tako z vidika preživetja družbe, vzgoje otrok kot tudi z vidika posredovanja verskih vrednot. Tem vidikom lahko dodamo tudi osebni vidik: sreča, zadovoljstvo in veselje zakoncev, ki premagujejo preizkušnje in stiske ter rastejo v medsebojni ljubezni. V tej perspektivi so pastoralni delavci povabljeni, da:

- poskrbijo za dobro lastno formacijo za zakonsko pastoralno;
- prebujajo smisel za božje (bolj ko je človek veren, večji smisel ima za družinsko in zakonsko življenje);
- pri rednem pastoralnem delu spodbujajo in opogumljajo mlade za zakonsko življenje;
- pomagajo staršem pri posredovanju vere in vrednot na otroke;
- povezujejo starše veroučencev in jim ponudijo prilagojeno obliko rekatehumenata;
- vključijo zakonske in družinske teme v dosedanje veroučne vsebine;
- poglobijo in dopolnijo priprave na zakon;
- promovirajo in spremljajo zakonske skupine;
- spremljajo posebne skupine (skupine izvenzakonskih parov, samo civilno poročenih, ovdovelih, razporočenih, neplodnih, v krizi ...);
- so v okviru možnosti družbeno aktivni, tako v smislu sprejemanja družinske zakonodaje na državni ravni kot tudi na področju prepoznavnih družbenih akcij v podporo družini (sem sodijo tudi odzivi na pojave, ki želijo oslabiti zakonsko in družinsko življenje).

Pastoralni pristop, ki bo mlade izobraževal in navduševal za zakonsko in družinsko življenje, je tista oblika delovanja, ki državi in Cerkvi omogoča preživetje (tudi v smislu večanja števila duhovnih poklicev). Zato imajo pastoralni delavci veliko odgovornost, da sami na delovnem mestu premislijo, kako lahko vključijo »povabilo iz Kane Galilejske« v svoje oznanjevanje in delo.

8. Pogled v prihodnost

Zgodovina bo presojala današnja dejanja predvsem po tistih sadovih, ki bodo imeli pozitivne posledice in bodo empirično dokazljivi. Zato samo družba, ki postavlja v ospredje zakonsko zvezo moškega in ženske, lahko sproščeno gleda v prihodnost in premišljuje o »novem nebu in novi zemlji« (Raz 21,1). To pa vedno znova vključuje premislek o tem, kateri koncepti družbenega življenja so smiselni in logični, kot tudi kateri tovrstni koncepti najbolj ustrezajo kristološkemu razumevanju zakonske zveze. Bolj ko so vprašanja in dileme ubesedene in opredeljene, lažje je iskati ustrezne odgovore in se ustrezno odločati. Slovenska demografska resničnost nas sama po sebi kliče k takšnemu ubesedovanju in opredeljevanju. Prav tako pa nas vabi, da se oprimumo preizkušenih rešitev, ki nam jih ponuja zgodovina. Brezglavo eksperimentiranje, vnašanje novih vzorcev in tvegane igre na področju zakonske zveze imajo lahko usodne demo-

grafske in duhovne posledice za obstoj naroda. Praksa zadnjih petdesetih let kaže svoje »rezultate«. Zato je čas, da miselnemu in vrednostnemu sistemu naše družbe postavimo tisto alternativo, ki je zakonskemu in družinskemu življenju naklonjena tako v državi, šolah kot tudi v Cerkvi.

Literatura:

- Anderson Moore, Kristin et al. 2002. Marriage From a Child's Perspective: How Does Family Structure Affect Children, and What Can We Do about It? *Child Trends Research Brief*, <http://www.childtrends.org/Files/MarriageRB602.pdf> (pridobljeno 20.3.2008).
- Angel, Ronald, in Jacqueline Lowe Worobey. 1988. Single Motherhood and Children's Health. *Journal of Health and Social Behavior* 29 (1):38-52.
- Chernichkina, Vera. 2001. Marriage Contract in Russia: Its Virtues and Flaws. <http://univ.uniya.ac.ru/~kisselev/marriage.htm> (pridobljeno 20.3.2008).
- Cutler, David M., Edward Glaeser, in Karen Norberg. 2001. Explaining the Rise in Youth Suicide: Working paper no. 1917. *National Bureau of Economic Research*, <http://www.nber.org/papers/w7713.pdf> (pridobljeno 20.3.2008).
- Čepar, Drago. 2007. Koliko nas manjka? - Še je čas!, 10. mednarodna multikonferenca »Informacijska družba« - IS 2007. In *Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja*, edited by J. Malačič in M. Gams. Ljubljana: Institut »Jožef Stefan«.
- Festy, Patrick. 2000. Looking for European Demography, Desperately?, <http://www.un.org/esa/population/publications/popdecline/festy.pdf> (pridobljeno 24.3.2008).
- Gallagher, Maggie. 2006. If Marriage is Natural, Why is defending it so hard? Taking up the Challenge to Marriage in the Pews and the Public Square. *Ave Maria Law Review* (2), <http://www.avemarialaw.edu/assets/documents/lawreview/articles/AMLR.v4i2.gallagher.final3.pdf> (pridobljeno 20.3.2008).
- Haring, Bernhard. 2001. *Svobodni v Kristusu: II. del Človekova pot k resnici in ljubezni*. Celje: Mohorjeva družba.
- Harper, Cynthia, in Sara McLanahan. 2004. Father Absence and Youth Incarceration. *Journal of Research on Adolescence* 14 (3):369-397.
- Hetherington, E. Mavis, in John Kelly. 2002. *For Better or for Worse: Divorce Reconsidered* New York: W.W. Norton.
- Hren, Karmen. 2008. Bruto domači proizvod, 4. četrtletje 2007. http://www.stat.si/novica_prikazi.aspx?id=1505 (pridobljeno 10.3.2008).
- Jaynes, William H. 2000. The Effects of Several of the Most Common Family Structures on the Academic Achievement of Eight Graders. *Marriage&Family Review* 73 (1-2):73-97.
- Johnson, Gregory R. et al. 2000. Suicide Among Adolescents and Young Adults: A Cross-national Comparison of 34 Countries. *Suicide&Life-threatening Behavior* 30 (1):74-82.
- Katekizem katoliške Cerkve*. 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Lopez Trujillo, Alfonso Cardinal. 2006. The Nature of Marriage and Its Various Aspects. *Ave Maria L. Rev.* 298 (297):299-338.
- Lundberg, O. 1993. The impact of childhood living conditions on illness and mortality in adulthood. *Social science & medicine* 36:1047-52.

- McLanahan, Sara. 2000. Family, State and Child Wellbeing. *Annual Review of Sociology* 26: 703-706.
- Papeški svet Pravičnost in mir. 2007. *Kompndij družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem. 2002. *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Rank, Mark R., in Thomas A. Hirschl. 1999. The Economic Risk of Childhood in America: Estimating the Probability of Poverty Across the Formative Years. *Journal of Marriage and the Family* 61 (4):1058-1067.
- Schwartz, Joseph E. et al. 1995. Sociodemographic and Psychosocial Factors in Childhood as Predictors of Adult Mortality. *American Journal of Public Health* 85:1237-1245.
- Simons, Ronald L., Kuei-Hsiu Lin, Leslie C. Gordon, Rand D. Conger, in Frederick O. Lorenz. 1999. Explaining the Higher Incidence of Adjustment Problems among Children of Divorce Compared with Those in Two-Parent Families. *Journal of Marriage and the Family* 61 (4):1020-33.
- Statistični urad Republike Slovenije. 2008. Osnovni demografski kazalniki rodnosti, evropske države, letno. http://www.stat.si/pxweb/Dialog/varval.asp?ma=0554412S&ti=Osnovni+demografski+kazalniki+rodnosti%2C+evropske+dr%9Eave%2C+letno&path=../Database/Dem_soc/05_prebivalstvo/03_05155_nar_gib/01_05544_rojeni/&lang=2 (pridobljeno 20.5.2008).
- . 2008. Osnovni kazalniki poročnosti, evropske države, letno, Vir: Statistični urad Republike Slovenije, Recent demographic developments in Europe, Council of Europe, 2004. Eurostat, New Cronos, <http://epp.eurostat.cec.eu.int/portal> (27.11.2006). http://www.stat.si/pxweb/Database/Dem_soc/05_prebivalstvo/03_05155_nar_gib/03_05546_poroke/03_05546_poroke.asp (pridobljeno 20.3.2008).
- SURS in MNZ - Centralni register prebivalstva. 2008. SURS in MNZ - Centralni register prebivalstva, Osnovni podatki o sklenitvah zakonskih zvez, Slovenija, letno. http://www.stat.si/pxweb/Database/Dem_soc/05_prebivalstvo/03_05155_nar_gib/03_05546_poroke/03_05546_poroke.asp (pridobljeno 22.3.2008).
- The Columbia Encyclopedia. 2007. Russian Revolution. <http://www.bartleby.com/65/ru/RussianR.html> (pridobljeno 20.3.2008).
- United Nations. Population Division. Department of Economic and Social Affairs. 2002. Population Newsletter. <http://www.un.org/esa/population/publications/popnews/News74.pdf> (pridobljeno: 30.3.2008).

Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (1.06)
BV 68 (2008) 3,363-378
UDK 159.924.7

Christian Gostečnik OFM

Družina kot odveza

Odrešenski prostor za razreševanje travmatičnih doživetij

Povzetek: Najbolj zgodnji odnosi s starši nas zaznamujejo v samem temelju našega doživljanja, dojemanja okolice in predvsem usmerjajo našo privlačnost in s tem izbiro zakonskega partnerja. Zaradi zgodnje zanemarjenosti se zato vse bolj pojavlja tudi globok strah pred bližino z drugim ter s tem v zvezi strah pred poroko.

Gljučne besede: psihobiološka stanja, intima, zgodnji odnosi, prenos občutij iz mladosti v odrasle odnose, odrešenski proces.

Abstract: Family as an Absolution. Redemptive Setting for Healing Traumatic Experiences

The earliest relations with our parents leave their mark on the very foundations of our experiencing and of our comprehension of the world and especially direct our attractiveness and thereby the choice of the marriage partner. Due to early neglect, a deep fear of closeness with another person and, connected therewith, a fear of marriage are on the increase.

Key words: psychobiological states, intimacy, early relations, transfer of youthful feelings to adult relations, redemption process.

Uvod

Če hočemo v vsej globini in širini razumeti dinamiko današnje družine ter v zvezi z njo predzakonske in zakonske partnerje, ki so njen osrednji del, potem se moramo najprej poglobiti v kričeče in večkrat kar travmatične partnerske razvojne faze ali faze razvoja partnerskega odnosa ter njihove osnovne krizne teme, ki velikokrat vodijo v ločitev oziroma globok strah pred zavezo oziroma poroko. Zato se tudi sodobna psihoanaliza, zlasti zakonska in družinska, vse bolj posveča raziskovanju sodobne družine in skuša najti konkretne odgovore v nastali situaciji, ki je postala že kritična (Kohut 1984; Winnicott 1988; Catherall 2005; Schore 2003; Stern 2004; Silverstein 2007). Sodobna psihoanaliza namreč trdi, da se potrebe, ki niso bile zadovoljene v otrokovem zgodnjem razvoju, ponovno pojavijo v svetu odraslega, predvsem v partnerskem odnosu. Odrasli odnosi so torej ponovitev bistvenih občutij, ki smo jih nekoč doživljali že v domači družini. Gre namreč za osnovne otrokove potrebe in želje po

pripadnosti, ljubljenosti, hotenosti in želenosti, ki so bile ali pa bi morale biti zadovoljene v odnosu starši-otrok, saj so le-te vsekakor predpogoj za zdrav in funkcionalen razvoj otroka in odraslega ter pozneje za vzpostavitev, razvoj in ohranitev zdravega, funkcionalnega partnerskega odnosa. Če te otroške potrebe niso bile zadovoljene, potem se lahko partnerja hitro zapleteta v zanju nerazrešljive in zelo boleče konflikte (Scharff in Scharff 2006).

Z drugimi besedami, v zgodnjem otrokovem razvoju morajo biti izpolnjene bistvene otrokove potrebe in želje, ki otroku omogočajo, da čuti pripadnost, da se čuti sprejetega, da je enkraten in da bodo drugi storili vse, da se bo zmožtel srečevati z vsakodnevnimi zapleti in razvojnimi težavami. Izpolnitev teh potreb šele omogoča zdrav razvoj in s tem tudi zmožnost vzpostavitve funkcionalnih odnosov v odrasli dobi, zlasti intimnih. Otrok si mora glede na razvojne relacijske teorije (Mitchell 1988, 2000, 2002; Stern 2004; Clulow 2005) na osnovi odnosa z materjo in očetom pridobiti izkušnjo, kaj pomeni navezanost, kaj pomeni biti z drugim, kaj intima z drugim in zlasti kako to uresničiti v odnosu z drugim. Na temelju tega odnosa z materjo oziroma odnosa, ki pomeni, da se z njo na začetku razvoja lahko emocionalno zlije, ter odnosa z očetom, ki naj bi mu predstavljal varnost in zavarovanost, otrok dobi osnovno moč, da se lahko umiri, ter temeljno občutje, da so mu starša na razpolago, da je ljubljen, zaželen in hoten, in sicer vse od spočetja dalje. To je za razvijajočega se otroka vsekakor osrednjega pomena (Kohut 1984; Silverstein 2007; Sperry 2003).

1. Izbira zakonskega partnerja

Odrasla ženska in moški se pri izbiri zakonskega partnerja nezavedno osredotočata na najzgodnejša občutja, ki sta jih nekoč imela s svojimi starši v njuni izvirni družini, in to preden sta razvila jezikovne sposobnosti, preden sta spregovorila prve pomenske in smiselne stavke. Zato tudi rečemo, da pri zaljubljenosti nimamo prave izbire, ne moremo si zavestno izbrati bodočega zakonskega partnerja, saj je privlačnost dinamika, ki je ne moremo nadzorovati. Gre za nezavedni program, ki mu sledimo, oziroma gre za občutja, ki so se ustvarjala med otrokom in starši, in to preden je otrok spregovoril. Zaljubljenca z vso natančnostjo sledita tem občutjem, temu družinskemu vzdušju in odnosom. Tu govorimo o t.i. organskem spominu (Rothschild 2006), o spominu, ki je vtisnjen v najsubtilnejša vlakna našega telesa, ki ga ustvarjajo telesni stiki s starši in se globoko zarišejo v otrokov organski spomin. S tem spominom je otrok in pozneje odrasli odlo-

čilno zaznamovan za vse življenje. V telesnih stikih s starši, kot so dotik, objem, božanje, previjanje, dojenje ipd., se rojevajo občutja, ki pozneje predstavljajo osnovo za neustavljivo privlačnost. Otrok bo pozneje v življenju iskal ta občutja, na osnovi teh bo hrepenel po drugem. Ta drugi naj bi mu izpolnil najosnovnejše želje in potrebe po ljubljenosti, hotenosti in predvsem po tem, da bi ga drugi sprejel takšnega, kot je, da bi se lahko umiril.

Telo oziroma organski spomin se z vso silovitostjo prebudi ob osebi, ki spominja na starše ali roditelja, s katerim je posameznik bil najbolj povezan v najzgodnejši mladosti. Zato tudi rečemo, da telo vedno govori resnico in se ne moti, saj v privlačnosti sledi že vnaprej začrtanemu programu, ki je popolnoma nezaveden, in zato tudi ne vemo, zakaj nam je v resnici nekdo tako neustavljivo privlačen. Poleg tega glede na relacijsko zakonsko paradigmo (Gostečnik 2007) partnerja drug z drugim nezavedno skušata uresničiti tudi neizpolnjene potrebe in želje iz mladosti ter si nezavedno želita, da bi jih drugi razumel in sprejel. Lahko torej rečemo, da se psihobiološka stanja (Schore 2003), to so čiste telesne senzacije oziroma organski spomini (Rothschild 2006), ki so bili spodbujeni in so se razvili v najzgodnejši dobi otrokovega življenja, v partnerskem odnosu v vsej polnosti prebudijo. Na temelju teh psihobioloških stanj ter na njihovi osnovi ustvarjeni najzgodnejši afekti, ki izhajajo iz njih, se partnerja strastno privlačita in posledično tudi navežeta drug na drugega.

2. Vzpostavitev predzakonskega odnosa

Ker se v zaljubljenosti in poznejšem odnosu prebudijo primarne, psihobiološke navezave, ki so bile med materjo in otrokom vzpostavljene v najbolj zgodnji mladosti, so ta občutja še toliko bolj privlačna in zavezujoča (Mitchell 2002). Zavezujoča pa so predvsem tista občutja, s katerimi smo najgloblje zaznamovani, zato so tragična in travmatična vzdušja zgodnjih doživetij še toliko bolj odločilna pri izbiri bodočega partnerja. Zato smo v sodobni družbi, ki je v marsičem posledica naše krute vojne preteklosti, preplavljeni z nasiljem, tako v družini kot tudi v partnerskih odnosih. Preplavljeni smo z nezvestobo, ločenostjo, zasvojenostjo vseh vrst in medgeneracijskimi zapleti, ki jim ne vidimo prave rešitve (Gostečnik 2007). Vse to je mlade predzakonske pare privedlo do izrazitega strahu pred čustveno bližino in intimo. V njih se je naselil silovit nepremagljiv strah pred zavezo in poroko, ki je zato postala izjemno neprivlačna.

Ta trend jasno kažejo statistike, saj kar 40% Slovencev trdi, da se ni treba poročiti za to, da si ustvariš družino; 40% jih trdi, da se je

potrebno poročiti, in to civilno ali cerkveno, medtem ko je 20% prepričanih, da je potrebnost poroke odvisna od občutja. V tem smo vsekakor enkratni svetovni fenomen, saj tako polariziranih mnenj glede poroke ni mogoče zaslediti nikjer na našem planetu. Vse to pa je odsev naših razbolelih čustvenih razmer oziroma že omenjenega strahu, ki divja v notranjostih mladih predzakoncev, ki si ne upajo zavezati. Poroka jim pomeni pravo čustveno in miselno kletko, odvzem osebne svobode in samostojnosti (Catherall 2005) ter včasih največjo oviro pri osebni rasti in pri vzponu na ekonomski, socialni in akademski lestvici. Gre namreč za strah, pravo grozo, da bo drugi izropal našo notranjost in onemogočil uresničitev naših osebnih ambicij, namesto da bi nas osrečil in notranje izpolnil; da nas bo preplaval s svojo notranjo izpraznjenostjo, žalostjo, nasiljem, nas čustveno popolnoma notranje izropal ter nato prevaral, izdal in zavrgel. Temu sledi še nepremagljiv strah, da ne bomo zmogli svojih želja in potreb v polnosti uresničiti ter da nikoli ne bomo sposobni drugega pripraviti do tega, da bi nas razumel, sprejel in bil z nami sočuten.

Želja po bližini je torej prežeta s strahom, da nas bo drugi dobesedno ugonobil in se zato raje odpovemo bližini. Vendar je ta odpoved le zunanja, saj v naši notranjosti še vedno ostaja neustavljivo hrepenenje po biti z drugim, biti razumljen, spoštovan in ljubljen ter predvsem sprejet. Kljub temu da je naš svet prežet s tem strahom, da bi drugi postal naš najhujši nasprotnik, ne samo tekmeč na poti k samostojnosti in samouresničitvi, pa se odnosom z drugimi nikakor ne moremo odpovedati, saj smo v samem temelju svoje psihične strukture zaznamovani z neutешljivim hrepenenjem po odnosu z drugim, torej po odnosu, brez katerega ne zmoremo preživeti (Mitchell 2002). Odnos z drugim je v tem oziru tako temeljnega pomena, da otrok, ki ni vsaj v fizičnem odnosu z materjo ali drugim, ki naj bi mater nadomeščal, sploh ne preživi (Mitchell 2002; Stern 2004). Zato tudi ni težko razumeti oziroma je povsem logično, da je družina, kljub temu da je v sodobni družbi izredno na prepihu, ostala prvenstvena vrednota posameznika, čemur pritrjujejo tudi statistike.

Če se ob tem še posebej poglobimo v sodobno psihoanalizo (Kohut 1984; Winnicott 1988; Mitchell 2002; Stern 2004), ki je k razumevanju razvojne dinamike posameznika prispevala zares bistveni del, potem vidimo, da morajo biti za zdrav razvoj osebnosti izpolnjene tri zelo specifične osnovne potrebe, in sicer: prepoznanje stiske – mati; spoštovanje – oče; sodelovanje – starši. Te potrebe je mogoče v polnosti uresničiti samo v družini, pa naj bo ta družina kakorkoli okrnjena. Izpolnitev teh potreb omogoči, da se v otroku razvijejo t. i. osebne funkcije, ki so nujno potrebne za zdrav razvoj in zdravo delovanje ter soočenje z okolico. Kohut (1984) razvoj teh funkcij pri-

pisuje mehanizmu transmucijske internalizacije, ki v grobem predstavlja mehanizem projekcijsko-introjekcijske identifikacije, mehanizem prenosa najpomembnejših doživetij, ki jih je imel otrok z materjo ali očetom. Ta doživetja (Kohut 1984) otroku omogočijo razvoj kohezivnega občutka za sebe. Omogočijo mu, da se njegova psihobiološka struktura s pomočjo odnosa z materjo razvije v zdravo avtonomno in neodvisno osebnost. Kohut s tem predpostavlja, kako izrednega pomena so pri tem družinski sistem in odnosi, ki vladajo v njem. Zato morajo biti ti primarni odnosi, ki so vzpostavljeni v družini, pri vsakem globinskem razmišljanju o zakonskem, predzakonskem ali partnerskem odnosu izrazito v ospredju.

Kohut (1984) še posebej poudarja pomembnost otrokove potrebe, da idealizira in spoštuje svoje starše in da je obenem tudi navezan na tistega od staršev, ki ga idealizira in spoštuje. Pri tem je bistvena starševska razpoložljivost, da se otrok lahko naveže nanje, oziroma starševska drža in naklonjenost do otroka, ki mu omogoča, da lahko starše občuduje, idealizira, in sicer kot zanesljive, ljubeče in sprejemajoče. To vodi k razvoju idealizirane starševske podobe, ki omogoči razvoj sposobnosti samoumirjenja, regulacijo afekta, zmožnost za veselje ter posvetitev idealom. Temu sledi velika otrokova potreba po pripadnosti, sorodnosti, podobnosti, sodelovanju oziroma skupnem igranju s starši ter potreba po zrcaljenju. Potreba po zrcaljenju pomeni, da starši razumejo otroka v njem samem, zlasti da ga začutijo v njegovih stiskah, žalosti, razočaranju in ga hkrati zmorejo potrditi v njem samem, ga spodbujati npr. v njegovi igri, ga razumejo in sprejemajo v njegovih potrebah in željah. Zlasti pa znajo s svojo držo ustvariti občutje pripadnosti, želenosti, hotenosti in ljubljenosti. Če te potrebe niso izpolnjene, potem otrok lahko že zelo zgodaj razvije grandiozne ideje o samozadostnosti, ki so samo boleč odraz umanjkanja osnovnih empatičnih odzivov s strani staršev. Vendar se otrok v resnici nikoli ne odpove tem bistvenim potrebam, ki spremljajo vsakega izmed nas vse življenje. V partnerskih zvezah zato vse življenje iščemo ljudi, ki naj bi te osnovne želje in potrebe izpolnili.

Če torej otrok ne dobi te afektivne podpore oziroma regulacije afekta (Schore 2003), kar v Kohutovem (1984) jeziku predstavlja afektivno ovrednotenje oziroma sozvočje matere z otrokom, potem bo ta otrok tudi kot odrasel še vedno iskal to regulacijo afekta ob drugih (Schore 2003; Rothschild 2006). Tako bosta npr. predzakonca oziroma partnerja, ki nista potešila teh osnovnih potreb, vedno znova to neuspešno iskala drug pri drugem. Ne eden ne drugi namreč ne bo zmožgel uresničiti potreb drugega in tako bosta ostajala nepotešena in čustveno globoko prizadeta. Njun odnos bo globoko zaznamovan z umanjkanjem sočutja oziroma empatije, kar se bo pokazalo ravno

na področjih potreb, ki že v otroštvu niso bile zadovoljene in velikokrat ostajajo nezadovoljene tudi v poznejših odnosih. Zaradi te zgodnje depriviranosti pa predstavljajo še večjo ranljivost in ranjenost v odrasli dobi. To še povečuje strah pred bližino in s tem pred ponovno ranjenostjo ter strah pred vsako konkretno zavezo. Pri tem gre za že znane oziroma prej omenjene potrebe, ki pa jih bomo zato v nadaljevanju še globlje opredelili in analizirali.

2.1 Umanjkanje zrcaljenja – razumevanja otrokove stiske

Predvsem mati naj bi v otrokovem najzgodnejšem razvoju znala prisluhniti oziroma zrcaliti otrokove potrebe, želje in zlasti razumeti ter biti sočutna z otrokom v stiski in bolečini. Če ni zmožna konsistentno izražati sočutja in regulirati otrokovih težkih občutij, ki jih sam ne zmore predelati (Stern 2004); pokazati ponosa nad otrokovimi napori, uspehi, njegovimi prizadevanji, poskusi in tveganji, in sicer z odzivi, primernimi otrokovi starosti, potem se bo ta otrok počutil nevrednega osnovne starševske pozornosti. To pa v otroku pušča posledice, ki so vidne v njegovem nezadovoljivem delovanju na področjih, kot so samouresničenje, ambicioznost in ustvarjalnost. To nadalje vodi v konstantno potrebo po nenehnem potrjevanju, občutju negotovosti in nesposobnosti, občutju praznine in obupa ter nepomembnosti, nesmiselnosti in brezcilnosti (Carlson in Sperry 1998; Silverstein 2007; Sperry 2003). V predzakonskem partnerskem odnosu se bosta tako predzakonca, pa tudi poznejša zakonca ali partnerja, na tem nivoju nezadovoljenih potreb vedno znova obračala drug na drugega za potrjevanje, iskala drug pri drugem osnovno priznanje, pomembnost in celo smisel. Ob tem pa bosta vedno znova globoko razočarana, saj si tega v polnosti - kot bi morala nekoč dati starša - ne bosta zmogla dati. Pa ne samo to, največkrat se bosta ravno na teh najbolj ranljivih področjih, ko naj bi drug drugemu izrazila spoštovanje in tako drug pri drugem gradila prepotreben občutek potrditve in priznanja, še globlje ranila. Tako bosta še globlje utrdila občutja praznine, nesmiselnosti in večkrat pravega obupa.

2.2 Umanjkanje idealizacije - spoštovanje

Pri tem gre za starševsko nezmožnost ustvariti tako podobo samih sebe, da bi bili v otrokovih očeh vredni njegovega najglobljšega spoštovanja in občudovanja. Poleg tega pa se v teh primerih velikokrat dogaja, da starši otroke odvrčajo od tega, da bi jih občudovali, in sicer zaradi globokega občutka lastne nevrednosti. Zato bo otrok odrasčal z občutkom nesposobnosti, da bi sam sebe umiril, da bi reguliral zlasti hude afekte, kot so jeza, žalost, strah. Posledično se bo v

njem še bolj utrdil občutek, da je nesposoben odgovornosti in samostojnosti ter da se ni sposoben ničesar zares razveseliti. Zato bo imel tudi velike težave pri zasledovanju lastnih ciljev, idej, potreb in želja (Carlson in Sperry 1998; Millon et al. 2000; Silverstein 2007).

Pozneje bo v partnerskem odnosu vse te negativne občutke partner prebujal v drugem oziroma se bodo v njem prebujali ob partnerjevi neempatični gesti. Lahko celo rečemo, da bosta oba partnerja na podoben način ranjena (saj ju bo to nezavedno privlačilo), kar bo pripeljalo do tega, da bosta drug v drugem iskala vir samopotrditve in samouresničitve. Obenem si bosta na vso moč želela, da bi lahko drug drugega občudovala, ker bi s tem sama sebi dala večjo vrednost. Neuresničenost na tem področju oziroma neizpolnjene želje in pričakovanja, da jima bo drugi dal vrednost in pomembnost, se bodo zato še globlje zarisale v njuni psihični strukturi, ki bo zaradi tega še bolj ranjena. Še zlasti pa bosta trpela zaradi nereguliranih hudih afektov jeze in besa. Tudi na tem področju bosta drug od drugega pričakovala, da bosta drug drugemu vir umirjenosti, vir empatičnega razumevanja, ki naj bi jima pomagalo premostiti njune notranje zaplete in konflikte. Ker pa tega nista zmožna, se bosta vedno znova zapletala v vse hujše konflikte. Kljub temu pa običajno ostaneta skupaj, saj je strah pred osamljenostjo in razočaranjem, ki ga vedno znova doživljata v zunanjem svetu, še večji in bolj boleč kot njuni konflikti, pa če so še tako zelo razdiralni. Ostala bosta sama, preveval ju bo globok strah pred bližino drugega, vendar bosta zaradi občutka navidezne varnosti kljub vsemu ostajala skupaj.

2.3 Umanjkanje občutja za sodelovanje

Tudi ta nezmožnost v veliki meri izhaja iz starševske nesposobnosti ali zanemarjenosti, ko starši nimajo dovolj časa, da bi otroku dali občutek varnosti, sorodnosti, podobnosti. Poleg tega so starši v teh primerih po pravilu nesposobni sodelovati z otrokom pri njegovih aktivnostih, ne da bi bili pri tem moteči in velikokrat celo vsiljivi. Posledica tega je pomanjkanje smisla in zmožnosti za empatijo, kreativnost, humor in modrost. Ti starši ne naučijo otroka, kako se soočiti z izzivi, ki jih prinašata šola in poklic niti ga ne naučijo, kako se ustrezno soočiti s socialnim okoljem, v njem ne samo preživeti, ampak uspeti, in to kljub temu, da so lahko starši v vseh teh ozirih zelo sposobni (Carlson in Sperry 1998; Silverstein 2007).

Kot rečeno, skušata partnerja zaradi pomanjkanja občutka pripadnosti večkrat z vso silo pridobiti ta občutek od drugega partnerja. Temu včasih služijo grobi izzivi, neutemeljene in destruktivne kritike, da bi partner slišal, razumel, sprejel in bil empatičen. Vendar je

povsem jasno, da tako drug od drugega ne bosta dobila želenega empatičnega odziva, ampak se bosta samo še globlje ranila, s tem pa še globlje utrdila spoznanje, ne samo da se drugi nikoli ne bo spremenil, ampak da ga bo samo še bolj prizadel ter še globlje razočaral. Zato se hitro naučita, da drug od drugega ne pričakujeta nobenih velikih uslug več, da sta v resnici za vse sama in osamljena, da drug od drugega ne moreta pričakovati spodbude, sodelovanja in predvsem ne občutka pripadnosti, saj to vse preveč ogroža njuni že tako zelo ranjeni osebnosti. Zapreta se vase in popolnoma osamljena še naprej gojita ideje o lastni veličini in pomembnosti, kako ne potrebujeta nikogar, da bi ju podpiral, razumel in potrjeval. Vedno bolj prepričana o uspešnosti, lepoti in idealni ljubezni preživljata v resnici zelo težke dni, le da si jih ne priznata (Silverstein 2007). Zaradi tega jima je tudi nemogoče skleniti zakonsko zvezo, saj ju je strah še večjega razočaranja, ki bi sledilo, če bi se razšla. Še vedno pa v globini svoje psihe gojita občutek, da jima pripada drugačen svet, drugačen partner, ki ju bo v vsem razumel. Še vedno namreč verjameta, da sta nekaj posebnega in zato zaslužita poseben odnos. Vendar so vse to le obrambni mehanizmi, ki ju varujejo pred najglobljo ranljivostjo čiste osame in celo občutka, da sta si popolnoma odveč. Zato pa se v njiju vedno bolj naseljuje in utrjuje strah pred bližino in s tem strah pred novo ranjenostjo.

3. In ko se zares zaplete

Najprej moramo ponovno poudariti, da sodobna relacijska psihoanaliza oziroma paradigma predpostavlja, da je sodobna družba razbolela zaradi ne-sočutja. Na osnovi tega dolgotrajnega oziroma večkratnega umanjkanja starševskega empatičnega odnosa do otroka se razvije globok strah pred bližino oziroma intimo. Otrok zaradi umanjkanja sočutja lahko utрпи globoke notranjepsihične poškodbe, kar ima lahko katastrofalne posledice za vse njegovo življenje. Ravno to pa se v vsej plastičnosti pokaže ravno pri izbiri bodočega zakonskega partnerja ter v poznejšem odnosu z intimnim drugim, ki je v tem oziru samo izraz odnosov iz mladosti. Pri tem govorimo o privlačnosti, ki izhaja iz najzgodnejšega odnosa mati-otrok, na osnovi katerega se vzpostavijo t. i. psihobiološka stanja, ki so vsekakor temelj vsej nadaljnji gradnji notranjepsihične strukture posameznika (Schore 2003). Če torej mati ni sposobna dovolj empatičnih stimulativnih odgovorov na otrokove najzgodnejše potrebe po čisto telesnem, organskem stiku, potem bo ta otrok lahko vse življenje iskal ta stik. Najbolj tragično pa je, da ga bo iskal pri ljudeh, pri katerih ga ne bo mogel na primeren način dobiti. Ti ljudje bodo namreč podobno ranje-

ni, vendar bodo to prikrili z izjemno močnimi obrambnimi mehanizmi, ki bodo posameznika povsem omrežili in prepričali, da je ta potencialni bodoči partner v resnici uresničitev njihovih najglobljih življenjskih sanj. Zato se bodo vanj strastno zaljubili in si na ta način do potankosti ponovili zgodnje čustvene zaplete in travme.

Gre za proces razreševanja teh zgodnjih travm, za krik po odrešitvi, krik po očetu, ki bi razumel, in materi, ki bi čutila. Gre za kričanje po osebi, ki bi razumela. Zato se partnerja po začetni zaljubljenosti vedno znajdetata sredi psihičnega sveta, ki ju začne hudo skeleti, in to lahko do popolne onemoglosti in brezupa. K temu bi lahko celo rekli, da sta privlačnost in očarljivost teh partnerjev obenem tudi njihova najgloblja in najbolj boleča tragedija. Globoko ranjena oziroma prestrašena oseba je namreč sposobna izjemnih podvigov pri ustvarjanju vtisa, kako nikogar ne potrebuje, kako je samostojna, neodvisna in ima obenem vse. Tako ustvarjanje vtisa je seveda obrambni mehanizem pred še večjo ranljivostjo. Tako podoba oseba, zaradi katere je utrpela te zgodnje čustvene rane, vedno znova zasleduje in ob tem spregleda, da je »na lovu« za iskanjem podobne psihične strukture, kot jo ima sama. Že v času skupne hoje dekle ali fant najde oziroma v partnerju nezavedno prepozna ranjenost. Ta je zanj oz. zanj na začetku neustavljivo privlačna, a se je kmalu ustraši. Nezavedno ga oz. jo namreč spominja na njegovo preteklost, pa čeprav tega v polnosti niti ne ve. Pojavita se samo neki notranji nemir in stiska ter občutje izpostavljenosti in ujetosti. Drugače povedano, posameznik z ranljivo ali ranjeno osebnostno strukturo nezavedno išče posameznika s podobno ranljivostjo, ker v njej prepoznava izjemno privlačnost ter možnost za odnos, ki naj bi ustvaril prav tiste empatične odzive, ki jih oba posameznika najbolj pogrešata (Silverstein 2007). Jasno pa je, da že v času skupne hoje tega ne zmoreta, zato je ta odnos lahko že na samem začetku poln novih razočaranj, ki spominjajo na vse tisto, kar sta nekoč doživljala v svojih izvornih družinah. Ponovijo se najbolj strašne nočne more zgodnjih afektov, ki ju ponovno vodijo v občutja odvečnosti, zanemarjenosti, zavrnitve, žalosti, strahu in včasih grobe zavrženosti. Zato se ne upata zavezati oziroma poročiti.

Če si s stališča sodobne relacijske paradigme (Gostečnik 2004, 2007) od blizu pogledamo začetek odnosov med fanti in dekletimi v moderni družbi, potem vidimo, da se pogosto partnerja po začetnih vzhičenih momentih zblizanja, kjer spolnost igra izjemno pomembno vlogo, kmalu drug drugega zelo ustrašita. Hitro namreč prepoznata, kako zelo občutljiva sta in da verjetno preveč pričakujeta drug od drugega. Vanju se bodo nezavedno vsilila in vselila zgodnja občutja, zaradi katerih sta nekoč že silovito trpela. Zato skušata še z večjo vnemo čisto na telesni ravni onemogočiti razmah strahu, ogroženo-

sti in groze pred zavrnitvijo. Spolnost jima služi kot izjemno pomemben moment v tem procesu. Vendar se pozneje, ko se telo zares prebudi, ko se prebudijo značilni psihosomatski spomini oz. psihobiološka stanja, med njima začne pojavljati vse večja ranljivost. S tem v zvezi pa vse večje razočaranje ter skrajni napor, kako se soočiti z dejanskimi in seveda tudi umišljenimi zavrnitvami, stranpotmi in napakami.

Drug v drugem počasi, a vztrajno vzbujata občutja strahu, ki ga sicer v začetku zelo spretno zanikata in prikrivata z vse intenzivnejšo spolnostjo. Vendar se ob tem vedno znova prebudi občutje, ki kmalu preraste v prepričanje, da si ne moreta vsega zaupati, da so področja, kjer se ne razumeta in ne sprejemata ali pa se bojita, da ne bosta razumljena in sprejeta. Tu gre seveda za prenos najzgodnejših občutij z materjo in očetom v njun konkretni odnos. V njiju se naseljujejo najprimernejša občutja oziroma t. i. psihobiološka stanja, ki si jih posredujeta in z vso natančnostjo nezavedno vcepljata drug v drugega. Vse bolj pa se pojavljajo tudi občutja odvečnosti, ki jih v teh začetnih fazah še zmoreta zanikati na osnovi neustavljive telesne privlačnosti. Še se zmoreta prepričati, da ni tako hudo, da bo z malo potrpljenja partner le uvidel njuno enkratnost in odgovoril na empatičen način. Vse bolj pa se že na tej stopnji kaže njuna ranljivost (Kohut 1984; Silverstein 2007), ki jo le z velikimi napori še prenašata. Njun odnos pa postaja vse bolj prizorišče, kjer se obnavljajo občutja iz njihovih izvirnih družin. Takšne odnose celo iščeta in si jih poustvarjata, in sicer vse z neustavljivim upanjem, da se bo tokrat njuna drama razpletla na drugačen, bolj zdrav in funkcionalen način.

Zato se poganjata dalje in še naprej strastno zasledujeta drug drugega. Tako pride do druge stopnje zapleta ali konflikta, in sicer ko telo spregovori z vso silo, ko začne kričati in ječati od bolečine. Ta je sicer pogosto globoko potlačena, zato navzven čutita samo čedalje večji odpor drug do drugega in včasih pravo zamrznitev odnosov. In če telesu, ki tokrat spregovori z vso silo, ne prisluhneta (in sicer, da so se prebudili zgodnji somatski spomini o zanemarjenosti, ki bi jih morala v medsebojnem odnosu razdelati), potem drug drugega že hudo ranita (Silverstein 2007). Pri vsem tem drug drugemu *nezavedno kažeta*, kako zelo sta ranjena in kako zelo pogrešata drug drugega, da bi dobila vse tisto, kar jima najbolj manjka, namreč sočutje, potrditev, varnost in pripadnost ter predvsem empatija oziroma čisto osnovno sočutje. Tako zelo rada bi, da bi se medsebojno začutila, tokrat ne samo telesno, ampak predvsem čustveno in miselno, si zmogla povedati potrebe in želje ter najbolj skrita hrepenenja, ki se vsa iztekajo v eno samo željo, da bi si lahko bila blizu in se brez besed začutila. Tu je mehanizem prenosa zgodnjih občutij v drugega še veliko bolj

očitno navzoč. Partnerja namreč drug od drugega, kot rečeno, že bolj odkrito pričakujeta, večkrat pa očitno zahtevata, da se drug drugemu empatično odzivata, drug drugega potrjujeta, si služita kot idealni osebi, predvsem pa, da si dajeta občutek varnosti in pripadnosti. S tem v zvezi se pojavi še prikrita zahteva, da drug drugemu regulirata najtežje afekte strahu, jeze in žalosti, ki lahko vodijo v vedno novo ranjenost.

Ker pa izpolnitve vsega tega ni, se samo še globlje ranita, in sicer s tem, da drug v drugem prebudita najstrašnejša občutja nepomembnosti, odvečnosti in nepripadnosti, kar pa izjemno boli. Na tej drugi stopnji si še bolj dosledno ustvarjata zelo znano vzdušje in afekte, ki jih poznata že od doma. Drug od drugega na zavestni ravni sicer še vedno pričakujeta npr. zrcaljenje, občutek pripadnosti, potrditev, pohvalo, občudovanje, predvsem pa, da si stojita ob strani tedaj, ko ju bodo preplavili afekti jeze, žalosti, strahu. Vendar pa drug drugemu ravno to onemogočita, ker zaradi ogroženosti in ranjenosti ne zmoreta ali pa nočeta prepoznati teh potreb drugega. Na nezavedni ravni tako ustvarjata drug v drugem huda občutja nepomembnosti, ki si jih prikrivata z afektivnimi psihičnimi konstrukti, kot so grandioznost, valjenje krivde na drugega, lažni občutek lastne enkratnosti, ki pa je drugi ne prepozna, ker je nesramen in partnerja zanemarja. Poleg tega drug drugega grobo kritizirata in tako ustvarjata vedno nove konfliktne situacije. Pri tem sta vedno znova ranjena, in to zato, da bi se drugi spremenil in slišal ter začel uresničevati partnerjeve ideje, želje in potrebe.

Na tretji stopnji se pojavi pravi bes (Kohut 1984; Silverstein 2007; Sperry 2003) oziroma čisti organski, telesni odziv. Ta je vedno odraz globokega razočaranja, da drugi ne samo da ne bo odgovoril, se odzval na potrebe partnerja, ampak ga bo še globlje prizadel in ranil s svojim neprimernim in arogantnih govorjenjem in obnašanjem. Predvsem na področju spolnosti pa ga bo čisto razvrednotil. Spolnost na tej stopnji njunega poznavanja postane lahko zelo problematična. Spolnost je namreč v samem jedru tista arena, v kateri se najbolj boleča čutenja vedno znova pokažejo. Gre namreč za najbolj subtilno področje človeškega doživljanja, ki pa je obenem najbolj občutljivo za vsak čustveni premik, obenem pa je najgloblji in najmočnejši odraz človeka samega (Mitchell 2002). Telo vedno govori resnico in samo resnico in ravno spolnost je njegov najbolj izrazni del. Zato se prav v spolnosti vedno pokažejo vse tiste kričeče teme, o katerih se sicer molči. Telo zaradi psihičnih bolečin, ki se prenesejo nanj, enostavno zamrzne, se ne vzburi več ali celo doživi odpor in včasih pravi gnus.

Ta organski, telesni bes je neposreden organski odziv, ki izhaja iz najbolj primarnih psihobioloških odnosov otroka z materjo. Ta odnos

je moral biti v tem primeru že zdavnaj potlačen, saj se otrok ni smel jeziti na mater (Kohut 1984; Silverstein 2007; Winnicott 1988). V partnerskem odnosu pa se z vso močjo znova pojavi in povsem preplavi partnerja. Disregulirani bes je zato v tem primeru neposreden odziv na primarne afekte, psihobiološka stanja in je zato lahko za partnerja povsem neobvladljiv. Poleg tega pa je ta bes tudi afektivni psihični konstrukt, ki varuje posameznika pred najbolj bolečim soočenjem z dejstvom, da ga njegova mati ni zmogla, znala ali pa ni hotela sprejeti, se nanj empatično odzivati in ga umiriti oziroma regulirati njegovih temeljnih afektov jeze, strahu, žalosti in tudi sramu. Bes je torej samo odrasel izraz globoke ranjenosti, odvečnosti in zavrnjenosti, ki se je ponovno pojavila v odrasli dobi med partnerjema in strahovito boli ter vznemirja. Z drugimi besedami, partnerja na tej tretji stopnji lahko v polnosti ponovita najzgodnejša psihobiološka stanja in afekte, ki iz teh stanj izhajajo. Ponovita lahko zgodnja občutja in zgodnja doživetja neprenosljivega čustvenega vzdušja, ki ju v vsej polnosti spominja na skrajno nelagodne razmere, ki sta jih nekoč v vsej tragičnosti doživljala doma v svojih izvirnih družinah.

Zaključek

Sodobna relacijska psihoanalitična paradigma si zelo prizadeva odkriti moderne trende, ki bistveno vplivajo na strah pred bližino, intimo ter posledično ustvarjajo neverjeten strah in pravo grozo pred zavezanostjo in s tem poroko. S stališča te paradigme je sodoben strah pred intimo vsekakor odgovor na odnosnostno ranjenost, ki izhaja že iz zgodnje mladosti. Obenem je tudi jasno, da brez Božje milosti, milosti zakramenta spovedi in zakona, ni mogoče razrešiti vseh teh zapletov, saj govorimo o globoki ranjenosti, ki je že zdavnaj postala del našega organskega ali somatskega spomina. Ta spomin se med partnerjema spet pojavi zaradi ponovne prebuditve najzgodnejših krutih izkušenj, ki jih nezavedno ponavljata, in sicer z namenom, da bi se tokrat ta zgodnja izkušnja razpletla na drugačen, pozitiven način. Vendar pa morata prej ponoviti stare izkušnje, stara doživetja, ker je le na ta način mogoče odkriti, kaj je tisti zaplet, ki ga je treba razrešiti. Da pa to zmoreta, se morata najprej soočiti s temi konflikti iz mladosti ter se dejansko odločiti, da bosta z vso odgovornostjo začela graditi svoj odnos. Zato si partnerja ustvarita vse mogoče oblike odnosov, kjer ponavadi spolnost odigra zelo bistveno vlogo. Spolnost pokrije oziroma omogoči razrešitev še tako težkih travm.

Vendar je ravno področje spolnosti najbolj izrazno področje, ki kljub strastnemu in neustavljivemu hrepenenju po bližini in intimi

na začetku sicer res obljublja čisto novost njunih odnosov ali v njunih odnosih, a vztrajno prebujajo čustvene bolečine, ki jih spolnost ne zmore razrešiti. Pa ne samo to, spolnost kmalu postane prizorišče najhujših konfliktov. Namesto da bi spolnost partnerja branila pred še globljo ranjenostjo - pred zavrženostjo, zanemarjenostjo, odvečnostjo in celo zavrnjenostjo - se ravno v spolnosti prebudi najbolj nezaželeno. Drugače povedano, spolnost lahko kmalu v vsej bolečini in krutosti vodi v neodpušljiva sovražna razpoloženja, ki se pojavijo med partnerjema. Partnerja se znajdetata v krutih grobostih in neustavljivi potrebi po maščevanju. Njuna zgodnja ranjenost se tako večkrat prenese na partnerja v obliki valjenja krivde na drugega (Silverstein 2007), ki naj bi bil kriv tudi za čisto spolno nefunkcionalnost. Na ta način se navidezno izogneta svojim lastnim bolečinam, se čustveno po težkih in grobih sporih še globlje ranita, povsem razideta in vsaj začasno zadihata na novo. Vendar pa je to samo začasno, saj že v naslednjem trenutku lahko spet začneta organsko pogrešati drug drugega, drug po drugem spet zahrepenita in spet je spolnost tista, ki ju privede skupaj.

Ob tem lahko rečemo, da se maščuje njuna narava sama, ki nikoli ne odpušča, ampak vedno zahteva »davek«, ki ga je treba brezpogojno plačati. Kmalu se namreč eden ali drugi partner zave, da je popolnoma sam, grozovito trpi zaradi osamljenosti, notranje praznine, nesmiselnosti in nepomembnosti. Pride do grenkega spoznanja, da spolnost oziroma telesna privlačnost ne reši ničesar, saj začne silovito bledeti. Partnerja se v tem brezupu večkrat spet začneta približevati drug drugemu, in sicer iz globoke nezavedne potrebe po bližini, ki pa se je obenem najbolj bojita. Partner namreč začuti, da ne zmore več sam nositi afektov jeze, besa, žalosti, osamljenosti, strahu pred čisto notranjo izpraznjenostjo in sramu, ki ga vedno spremlja. Zato nujno potrebuje drugega, s katerim vzpostavi odnos. A kmalu ob njem spet začne doživljati, da je drugi vir vseh njegovih bolečin, in se tako začarani krog nadaljuje. Ta dinamika iskanja in prenosa krivde na drugega in zaradi tega grob ter zelo ranljiv spor pomeni prebuditeljev neprenosljivih afektov, ki so se razvili že zdavnaj na osnovi ločenosti od staršev. Partnerjema se s tem prenosom krivde in bolečega konflikta oziroma zgodnjih doživetij s starši na partnerja ni treba soočiti s temeljnimi zgodnjimi psihobiološkimi stanji in afekti. Drug drugega začneta namreč doživljati kot razlog in vzrok za svoje trpeče stanje in globoko ranjenost, ki je posledica občutka nepomembnosti, nesmiselnosti, notranje praznine, zavrženosti in zavrnjenosti.

Lahko torej zaključimo, da z vidika relacijske psihoanalitične paradigme partnerja na novo izražata globoko najzgodnejšo ranjenost,

ki je posledica neempatičnega odziva staršev. Ravno ta ranjenost iz mladosti se ponovi v njunem odnosu ter zato nujno potrebuje milostni Božji odrešenjski dotik. Partnerja se na osnovi valentnosti oziroma podobne notranjepsihične strukture nezavedno in neustavljivo privlačita ter nato z izjemno močjo poustvarita te zgodnje odnose s starši, ne da bi se tega zavedala. Vse to naredita z nezavednim namenom, da bi se tokrat te njune rane izčistile in ozdravele. Zato na začetku drug od drugega pričakujeta, da bo partner zmogel vse tisto, česar starši niso znali, zmogli ali hoteli, to je bistveno regulacijo afekta in empatične odzive, vključno z idealizacijo ter občutki pripadnosti, varnosti, hotenosti in želenosti. Vendar, ker sta oba partnerja ranjena na podoben način, si teh življenjsko potrebnih funkcij ne samo ne zmoreta ustvariti, ampak se še nadalje ranita na isti način kot v svoji najzgodnejši mladosti. To pa še nadalje prebuja strahovito grozo pred bližino partnerja, ki lahko samo še globlje rani in razočara. Partnerja lahko namreč prevara, izda, zapusti, zavrne ali celo zavrže. Tako partnerja, namesto da bi postala prijatelj, postaneta drug drugemu vir največje groze in občasno celo najhujša sovražnika.

Sodobna partnerja zato bolj kot kdajkoli potrebujeta zakrament sv. zakona, da Kristus vstopi mednju, kajti le tako lahko zares postaneta eno telo. To ta zakrament v vsej polnosti obljublja. Partnerja namreč hitro ugotovita, da se njuni telesi, ki se združujeta v spolnosti brez zaveze, s tem samo še globlje ranita. Med njima namreč ni polne pripadnosti, sočutja in miselnega ter duhovnega soglasja in harmonije, ki pa so nujni pogoji za zdrav razvoj odnosa. Ali, kot rečemo, narava njune spolnosti se ponovno dobesedno »zdivja« v njih že tako ranljivih odnosih. Samo Bog, ki prihaja k nam preko telesa in se utelesi tudi med partnerjema, omogoča, da s pomočjo njegove milosti lahko začneta aktivno celiti rane, ki sta si jih vcepila kot posledico svojih arhaičnih ran iz mladosti. Če torej skušata to reševati preko spolnosti, ki je v teh primerih najbolj strastni motivator odnosov, potem grobo zavreta vsak zdrav funkcionalen razvoj svojega odnosa. Spolnost, ki na začetku obljublja čisto nov začetek, se kmalu predstavi kot najbolj razdiralni element. Na osnovi spolnosti se lahko kmalu razvrednotita, drug drugega celo zasovražita. Ko se zaradi strahotnega občutka osamljenosti spet zbližata ter spet skušata iz telesa izsiliti pripadnost, ljubezen, uresničitev najglobljih hrepenenj, kar pa telo ne zmore uresničiti, se, namesto da bi se rešila teh zgodnjih ran, samo še globlje prizadeneta in razvrednotita. Drug drugemu odvzameta temeljno dostojanstvo, saj se lahko najgloblje zlorabita, in to z namenom, da bi preko telesa zaživela na novo. Telo zahteva nežnost, čustveno in miselno sozvočje ter zavezo, ki šele lahko daje obljubo drugačne prihodnosti. Prihodnosti, kjer

je mogoče premagati osnovni strah pred bližino in novim razočaranjem.

Telo vedno govori resnico, ne more pa si samo pomagati, zato lahko zboli in preko bolezni pokaže svojo najglobljo ranljivost in ranjenost. To se v spolnosti med partnerjema na najbolj plastičen način vedno pokaže. Telo je sveto, je sakralni prostor, v katerega se je naselil oziroma v katerem prebiva Bog, zato ga je treba spoštovati. Oskrunjeno telo zato še toliko bolj potrebuje očiščenje, potrebuje zakrament milosti, ki telesu lahko vrne prvotno dostojanstvo, kar se v zakramentu sv. zakona še na poseben način izraža. Zakrament sv. zakona obenem tudi obljublja očiščenje in razrešitev prvinskih psihobioloških stanj, ki se med partnerjema vedno znova obnavljajo, saj so vir privlačnosti in obenem tudi vir najgloblje ranljivosti.

Literatura

- Carlson, Jon, in Len Sperry. 1998. *The disordered couple*. Philadelphia, PA: Brunner/Mazel.
- Catherall, Don R., ur. 2004. *Handbook of stress, trauma, and the family*. New York, NY: Brunner-Routledge.
- Clulow, Christopher. 2005. Partnership and marriage. V: Eric Rayner, Angela Joyce, James Rose, Mary Twyman in Christopher Clulow, ur. *Human development: An introduction to the psychodynamics of growth, maturity and ageing*, 213-230. London: Routledge.
- Gostečnik, Christian. 2004. *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2007. *Relacijska zakonska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Kohut, Heinz. 1984. *How does analysis cure?* Chicago: University of Chicago Press.
- Millon, Theodore, Roger Davis, Carrie Millon, Luis Escovar in Sarah Meagher. 2000. *Personality disorders in modern life*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons Inc.
- Mitchell, Stephen A. 1988. *Relational concepts in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- . 2000. *Relationality: From attachment to intersubjectivity*. New York: The Analytic Press.
- . 2002. *Can love last? The fate of romance over time*. New York: W. W. Norton & Company.
- Rothschild, Babette. 2006. *Help for the helper: The psychophysiology of compassion fatigue and vicarious trauma*. New York: W. W. Norton & Company.
- Scharff, Jill S., in David E. Scharff, ur. 2006. *New paradigms for treating relationships*. New York: Jason Aronson.
- Schore, Allan N. 2003. *Affect regulation and the repair of the self*. New York: W. W. Norton & Company.
- Silverstein, Marshall L. 2007. *Disorders of the self: A personality-guided approach*. Washington, DC: American Psychological Association.

Sperry, Len. 2003. *Handbook of diagnosis and treatment of DSM-IV-TR personality disorders*. 2. izd. New York, NY: Brunner-Routledge.

Stern, Daniel N. 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life*. New York: W. W. Norton & Company.

Winnicott, Donald W. 1988. *Human nature*. London: Free Association Books.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 68 (2008) 3,379-398
 UDK 272-732.4:929Pavel VI.
 272-732.4:929Držečnik, Maksimilijan

Ilaria Montanar SL

A trent'anni dalla morte di Papa Montini e del vescovo di Maribor mons. Držečnik: due figure simili per sensibilità umana ed ecclesiale

Riassunto: Con il presente contributo si intende riandare con la memoria all'anno 1978, in cui la storia della Chiesa fu segnata, tra gli altri eventi, dalla morte di papa Montini, mentre quella della Chiesa locale in Slovenia, in particolare della diocesi di Maribor, dalla morte del suo pastore mons. Maksimilijan Držečnik. A partire da questo dato di fatto si è cercato di mettere a confronto queste due importanti e significative personalità, al fine di evidenziarne tratti simili, anche in base alla loro comune partecipazione al Concilio Vaticano II. Tra le caratteristiche comuni ci sembra siano affiorate con chiarezza soprattutto una profonda sensibilità umana ed ecclesiale, un'apertura al mondo e alla cultura contemporanea, una saggezza nella ricerca di come rispondere ai segni dei tempi. Si tratta di una preziosa eredità a cui possiamo attingere per testimoniare la fede e l'amore alla Chiesa anche all'uomo del nostro tempo.

Parole chiave: papa Montini, Paolo VI, mons. Maksimilijan Držečnik, Concilio Vaticano II, anno 1978, Chiesa e mondo

Povzetek: **Trideset let od smrti papeža Montinija in mariborskega škofa msgr. Maksimilijana Držečnika: dve osebnosti s skupnim čutom za človeka in Cerkev**

S pričujočim prispevkom želimo v spominu stopiti v leto 1978, ko je zgodovino Cerkev zaznamovala med drugimi dogodki smrt papeža Montinija, krajevno Cerkev v Sloveniji, zlasti mariborsko škofijo pa smrt njenega pastirja msgr. Maksimilijana Držečnika. To je bilo izhodišče za primerjavo teh pomembnih in pomenljivih osebnosti, da bi poudarili podobnosti, tudi zaradi njunega sodelovanja na II. vatikanskem koncilu. Med skupnimi značilnostmi so se po našem mnenju zlasti jasno pokazali globok čut za človeka in Cerkev, odprtost za sodobni svet in kulturo, modrost v iskanju odgovorov na znamenja časov. Gre za dragoceno dediščino, iz katere lahko pričujemo o veri in ljubezni do Cerkve tudi današnjemu človeku.

Ključne besede: papež Montini, Pavel VI., msgr. Maksimilijan Držečnik, drugi vatikanski koncil, leto 1978, Cerkev in svet

Abstract: **Thirty Years from the Death of Pope Montini and of the Bishop of Maribor Msgr. Držečnik: Two Similar Persons with a Common Sensitivity for People and the Church**

The paper evokes the memory of the year 1978 when the history of the Church was, inter alia, marked by the death of Pope Montini and the local Church in Slovenia, especially the diocese of Maribor, was marked by the death of its bishop Msgr. Maksimilijan Držečnik. This was the starting point for a comparison of these important persons and for stressing their similarities, also because they both participated

in the Second Vatican Council. As their common traits, it has been possible to show a deep sensitivity for people and the Church, an openness for the modern world and for culture and their wisdom at seeking answers to the signs of the time. It is a valuable heritage that can bear witness to faith and love for the Church also for the modern man.

Key words: Pope Montini, Paul VI, Msgr. Maksimilijan Držečnik, Second Vatican Council, the year 1978, the Church and the world.

Introduzione

Il 13 maggio è una data che ci ricollega a diverse vicende che hanno segnato la nostra storia, il nostro passato e che hanno tracciato un solco profondo nel processo che ha condotto alla formazione e al presente della nostra Europa. Basti ricordare il 13 maggio del 1917 – durante il primo conflitto mondiale che stava dissanguando i nostri paesi – le apparizioni, a Fatima, di Maria ai tre pastorelli di Cova d'Iria, il messaggio di conversione rivolto a tutti gli uomini, i misteri legati alla figura del pontefice e alle vicende della Chiesa e del mondo nel XX secolo, quali la premonizione di nuove tragedie, di un attentato al papa, verificatosi effettivamente il 13 maggio del 1981 nei confronti di Giovanni Paolo II,¹ ma anche il messaggio della conversione della Russia. Quest'anno abbiamo ricordato poi in modo particolare 30 anni da un altro 13 maggio, quello del 1978, che segnò profondamente la vita della diocesi lavantina a Maribor, con la morte del suo pastore, il Vescovo mons. Maksimilijan Držečnik, ma che, se allarghiamo il nostro sguardo, ci riporta ad altri momenti difficili nella vita della Chiesa e della società. Nello stesso giorno in cui mons. Držečnik concluse la sua esistenza terrena nella clinica di Lubiana, stroncato da un male incurabile, che aveva sopportato con amore e con spirito di sacrificio offrendolo per il bene della sua diocesi, Paolo VI, da tempo malato, fece una tra le sue ultime comparse ufficiali in pubblico – sarebbe morto neanche tre mesi più tardi, il 6 agosto, festa della Trasfigurazione – in occasione dei riti funebri di Aldo Moro (1916-1978), suo antico amico di studi e di formazione cattolica. Lo statista italiano, membro della Democrazia cristiana, sequestrato già a marzo dalle Brigate Rosse,² fu assassinato il 9 maggio 1978,

¹ Secondo le sue stesse parole si salvò per l'intervento di una «mano materna» che deviò la traiettoria della pallottola (*Il messaggio di Fatima*, 2000, 24-25; *Messaggio di Giovanni Paolo II all'episcopato italiano*, 1994, 2).

² Il grave fenomeno del terrorismo si sviluppò soprattutto negli anni Settanta in diversi stati. Si trattò di minoranze provenienti per lo più dalla borghesia intellettuale, cadute in un'autentica irrazionalità, che pensarono di poter rovesciare la società attuale facendo ricorso alla violenza. In Italia si giunse ad un'autentica guerriglia,

data che segnò il culmine degli «anni di piombo» in Italia.³ Durante i riti funebri del 13 maggio il papa pronunciò un'accorata preghiera a Dio,⁴ espressione di quel drammatico momento storico. Un clima altrettanto difficile contraddistinse per tutto il dopoguerra anche la realtà slovena, se pensiamo alle diverse forme di oppressione esercitate in tutti quegli anni dal regime comunista. Su questo sfondo generale possiamo ripercorrere così alcune tappe della vita di mons. Držečnik, di cui quest'anno ricordiamo il trentennio della morte, e ad ottobre il 105. anniversario della nascita. La sua figura ci sembra in profonda sintonia e ci ricorda quella di Paolo VI, per la comune partecipazione al Concilio Vaticano II, per la condivisione di una nuova sensibilità da parte della Chiesa nei confronti del mondo moderno, come cercheremo di evidenziare in questa sede.⁵

Giovanni Battista Montini. Alcuni cenni biografici.

Nato a Concesio, piccolo paese nei pressi di Brescia, il 26 settembre 1897, secondogenito dei coniugi Montini, alla nascita era talmente gracile e debole, che i medici che assistettero al parto, sentenziarono: «Durerà soltanto fino a domani» (Borrelli 2003, 1). Il bambino si riprese, anche se rimase sempre un po' malaticcio. La madre, Giu-

culminata nel caso Moro, seguito, nel 1980, dall'assassinio del professor Vittorio Bachelet (1926-1980) e da altri attentati contro giudici, generali, alti esponenti democristiani. (Martina 1998, IV, 381; Scoppola 2003, 389; Moro 1998, 243).

³ Il Santo Padre si era rivolto, invano, alle stesse Brigate Rosse con la supplica del rilascio del generoso uomo politico (*Insegnamenti* 1978, XVI, 298-299).

⁴ «Ed ora le nostre labbra, chiuse come da un enorme ostacolo, simile alla grossa pietra rotolata all'ingresso del sepolcro di Cristo, vogliono aprirsi per esprimere ... il pianto dell'ineffabile dolore con cui la tragedia presente soffoca la nostra voce ... Dio della vita e della morte, Tu non hai esaudito la nostra supplica per la incolumità di Aldo Moro, di questo uomo buono, mite, saggio, innocente ed amico; ma Tu, o Signore, non hai abbandonato il suo spirito immortale, segnato dalla Fede nel Cristo, che la risurrezione e la vita. Per lui Signore, ascoltaci ... fa' che noi tutti raccogliamo nel puro sudario della sua nobile memoria l'eredità superstita della sua diritta coscienza, del suo esempio umano e cordiale, della sua dedizione alla redenzione civile e spirituale della diletta Nazione italiana!» (*Insegnamenti* 1978, XVI, 362).

⁵ In ambito sloveno non sono molti gli studi specifici dedicati a queste due figure. Per quanto riguarda mons. Držečnik, fondamentale la tesi di M. Roter, *Zgodovinski okvir pastoralnega delovanja škofa Držečnika*, Ljubljana 2002, alcuni interventi di F. Kramberger, di V. Škafar e i contributi di altri autori, raccolti in due pubblicazioni dal titolo *Škof Maksimilijan Držečnik*, Maribor 2003 e *Škof Držečnik med nami*, Ribnica na Pohorju, 2003. Per quanto riguarda Paolo VI, oltre ad una tesi di magistero di Š. Balazič dedicata all'*Humanae vitae*, risalente al 1969, da ricordare le introduzioni di R. Valenčič ad alcuni documenti del papa, quali la *Popuulorum progressio* e la *Octogesima adveniens*, tradotti in lingua slovena e presentati al largo pubblico nel 1994.

ditta Alghisi, era una nobildonna molto sensibile e cortese; il padre, Giorgio Montini era profondamente cattolico, animato da passione politica, di professione avvocato e poi giornalista. La casa dei Montini per anni vide la presenza di don Luigi Sturzo,⁶ di Alcide De Gasperi⁷ e di altre personalità che fondarono o collaborarono al Partito Popolare Italiano, dal quale in seguito si sviluppò la Democrazia Cristiana. Negli anni 1903-1915 Giovanni Battista frequentò da esterno, a motivo della salute precaria, le elementari e il liceo tenuto a Brescia dai Gesuiti. Concluse le scuole superiori presso il Liceo classico statale di Brescia nel 1916. Lo stesso anno iniziò a seguire le lezioni del Seminario di Brescia sempre da esterno, per motivi di salute. In quegli anni concepì, assieme ad un amico, l'idea di un periodico studentesco, *La fionda*, al fine di diffondere, in un momento così difficile, il desiderio di un rinnovamento spirituale specie tra gli studenti (Vian 2007, 658). Fu ordinato sacerdote a Brescia il 29 maggio 1920. Studiò Filosofia alla Gregoriana e contemporaneamente Lettere all'università statale di Roma. In quel periodo risiedette al Lombardo. Destinato al servizio diplomatico, frequentò la Pontificia Accademia preposta a tale formazione. Per il suo zelo e la rapidità nell'apprendimento delle lingue, attirò l'attenzione di mons. Giuseppe Pizzardo (1877-1970), incaricato per gli Affari Straordinari della Segreteria di Stato. Nel giugno 1921 si trasferì in Vaticano, dove rimase per trent'anni. Tra il 1922 e il 1924 si laureò in filosofia, diritto canonico e diritto civile. Lavoratore instancabile, fu chiamato il «pretino che non prende mai le ferie». La sua scrivania era sempre piena di pratiche da sbrigare. Ebbe come compagni, tra gli altri, futuri monsignori, vescovi, cardinali.⁸ Nel 1923 fu inviato per un breve periodo in Polonia come addetto alla Nunziatura apostolica di Varsavia. In seguito iniziò il servi-

⁶ Luigi Sturzo (1871-1959), ordinato sacerdote nel 1894, ebbe molto a cuore l'impegno e la partecipazione dei cristiani alla vita sociale. Diede avvio ad una nuova realtà, il Partito Popolare Italiano, pensato come aconfessionale. Si oppose al fascismo e per questo dovette lasciare l'Italia, rifugiandosi prima a Londra e poi a New York, da dove fece ritorno negli anni Cinquanta.

⁷ Alcide De Gasperi (1881-1954). Formatosi in Trentino, esponente del Partito Popolare Italiano e poi fondatore della Democrazia Cristiana, viene oggi considerato tra i padri dell'Unione europea. Per il suo antifascismo dovette trascorrere anche un periodo in prigione. Dopo la seconda guerra mondiale ricoprì la carica di capo provvisorio dello Stato fino alla nomina di De Nicola a Presidente della Repubblica. Alle elezioni del 1948 ottenne per il suo partito della Democrazia cristiana la maggioranza assoluta dei voti, ma, fedele alla sua linea di mediazione e di dialogo, decise di chiamare al governo altri partiti di centro. Fu Presidente del Consiglio dei Ministri fino al 1953 (Maurizi 2005, 1).

⁸ Tra gli altri: Alfredo Ottaviani (1890-1979), Domenico Tardini (1888-1961), Francis Joseph Spellmann (1889-1967), Luigi Maglione (1877-1944), Federico Tedeschi (1873-1959).

zio nella Segreteria di Stato, al quale si aggiunse un anno dopo la nomina ad assistente ecclesiastico nazionale della FUCI.⁹ In un periodo in cui il fascismo voleva essere l'unico ad educare, Montini lavorò per raccogliere le migliori intelligenze cattoliche uscenti dalle Università.¹⁰ Agli inizi degli anni Trenta tenne anche dei corsi presso la Pontificia università Lateranense. La domanda centrale dei suoi interventi fu il problema della fede all'interno della modernità. Lasciato l'incarico di assistente nazionale, continuò a mantenere contatti personali con studenti e laureati cattolici, diventando negli stessi anni uno dei più stretti collaboratori del segretario di Stato mons. Pacelli (1876-1958), divenuto papa nel 1939. Braccio destro di Pio XII, ricevette ogni tipo di personalità, ma rimase sempre un uomo modesto e sobrio. Negli anni del dopoguerra appoggiò con discrezione e simpatia la linea politica di De Gasperi. Alla fine del 1954 Montini fu inaspettatamente nominato arcivescovo di Milano e il 6 gennaio del 1955 fece il suo ingresso in Diocesi. Scelse come motto la frase «Nel nome del Signore», impegnandosi per richiamare alla vita religiosa, sincera, autentica, un' intera città. Alla missione di Milano *dedicò tutto se stesso, visitando le parrocchie, le fabbriche, dedicando* particolare attenzione al mondo del lavoro. Ogni venerdì pomeriggio faceva visita a infermi, a poveri, a disabili, in poverissime case del centro o della periferia, senza che nessuno ne fosse al corrente, accompagnato solo dall'autista e dal segretario personale (Macchi 2001, 38).

Giovanni XXIII (1881-1963, papa dal 1958), appena salito al soglio pontificio, conoscendo Montini specialmente dal periodo in cui era stato Patriarca di Venezia, lo nominò cardinale. Durante la prima difficile fase del Concilio Vaticano II, Montini partecipò assiduamente, sostenendo con prudenza ma anche con decisione la linea della maggioranza riformatrice che si stava formando. A cuore gli stava soprattutto la ricomposizione dell'unità tra i cristiani e l'immagine della Chiesa. Dopo la morte di Giovanni XXIII, fu eletto papa. In quell'occasione disse: «Forse il Signore mi ha chiamato a questo servizio non già perché io vi abbia qualche attitudine, ma perché io soffra qualche cosa per la Chiesa» (Borrelli 2003, 1). Intuì realisticamente, sin dal primo momento, il lato più pesante di una missione difficile ed esigente. L'acuta coscienza della responsabilità e dell'unicità del ruolo papale¹¹ si accompagnò a quello dell'importanza della

⁹ Federazione dei giovani universitari cattolici italiani.

¹⁰ Ne ricordiamo solo alcuni: Aldo Moro (1916-1978), Giulio Andreotti (1919-), Giuseppe Dossetti (1913-1996), Giorgio La Pira (1904-1977).

¹¹ In alcune meditazioni inedite, Montini scrisse alcune riflessioni sul suo nuovo

continuità con il suo predecessore. Oltre che ad onorare la memoria di papa Giovanni XXIII, Paolo VI difese sempre anche quella di Pio XII,¹² evitando di metterli in contrapposizione, come alcuni erano soliti fare. Dando l'avvio al secondo periodo del Concilio, ne sottolineò alcuni obiettivi fondamentali: l'approfondimento della nozione di Chiesa, il rinnovamento del cattolicesimo, l'unità tra i cristiani e il dialogo con il mondo contemporaneo. In tutte le fasi del Concilio Paolo VI si dimostrò una guida paziente, tenace, dolce e allo stesso tempo ferma (Martina 1998, IV, 335). A proposito della divisione tra i cristiani Montini approfondì una linea nuova, che fu in seguito fatta propria in modo particolare da Giovanni Paolo II, quella della richiesta di perdono.¹³ Chiudendo il secondo periodo conciliare, dal 4 al 6 gennaio del 1964, fece a sorpresa un viaggio in Palestina. A Gerusalemme incontrò diversi esponenti cristiani e per due volte la massima autorità ortodossa, il patriarca di Costantinopoli Atenagora. Nello stesso anno istituì anche un Segretariato per i non cristiani. All'apertura del terzo periodo conciliare fece un gesto simbolico: offrì la tiara, simbolo dei poteri papali, ai poveri e da allora in poi non ne fece più uso. Con alcuni interventi importanti spianò la strada per l'approvazione della *Lumen gentium* e proclamò Maria «Madre della Chiesa». Alla conclusione della terza fase del Concilio partecipò al 38° Congresso Eucaristico Internazionale a Bombay in India, da dove si rivolse alle nazioni del mondo perché costituissero un fondo di solidarietà nei confronti dei paesi più poveri. Nell'ultima fase del Concilio si giunse all'approvazione della *Nostra aetate* sui rapporti con le religioni non cristiane, della *Dei verbum* sulla divina rivelazione e alla vigilia della chiusura dei lavori conciliari, il 7 dicembre 1965, della Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, la *Gaudium et spes*. Lo stesso giorno vide l'eliminazione

ruolo: «Bisogna che mi renda conto della posizione e della funzione, che ormai mi sono proprie ... mi rendono inesorabilmente responsabile davanti a Dio, alla Chiesa, all'umanità. La posizione è unica. Vale a dire che mi costituisce in un'estrema solitudine. Era già grande prima, ora è totale e tremenda. ... Niente e nessuno mi è vicino. Devo ... deliberare e pensare nel foro intimo della mia coscienza ... Anzi devo accentuare questa solitudine: non devo avere paura, non devo cercare appoggio esteriore, che mi esoneri dal mio dovere, ch'è quello di volere, di decidere, di assumere ogni responsabilità ... E soffrire solo... La lucerna sopra il candelabro arde e si consuma da sola. Ma ha una funzione, quella di illuminare gli altri ... Posizione unica e solitaria; funzione pubblica e comunitaria. Nessun ufficio è pari al mio impegnato nella comunione con gli altri» (*Meditazioni inedite* 1993, 28-29).

¹² Fece preparare tra l'altro dal 1965 la pubblicazione degli *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*.

¹³ «Se alcuna colpa fosse a noi imputabile per tale separazione, noi ne chiediamo a Dio umilmente perdono e domandiamo perdono anche ai fratelli che si sentissero da noi offesi» (Vian 2007, 666).

dalla memoria della Chiesa di Roma e di quella di Costantinopoli delle scomuniche intercorse nel 1054 e l'inizio di un'epoca nuova in cui le due Chiese tornarono a riconoscersi sorelle.¹⁴ Nell'omelia di quel giorno papa Montini spiegò la sua visione del Concilio come incontro tra la Chiesa e il mondo,¹⁵ riprendendo lo stesso concetto anche il giorno dopo: «Per la Chiesa cattolica nessuno è estraneo, nessuno è escluso, nessuno è lontano» (*Insegnamenti* 1965, III, 744). Il periodo post-conciliare fu però molto difficile, proprio nella ricerca di come attuare tante nuove intuizioni, affrontando le diverse linee interpretative formatesi anche all'interno della stessa Chiesa. La secolarizzazione dilagava e così pure la contestazione, minando la figura dello stesso pontefice, che fu più volte oggetto di campagne denigratorie. Paolo VI avviò una notevole riforma della Curia e anche dell'elezione papale, nominando molti nuovi cardinali non italiani ed escludendo dall'elettorato attivo in conclave i cardinali ultraottantenni. Tra i temi delle sue ultime encicliche ricordiamo il monito ad un giusto riequilibrio delle ricchezze,¹⁶ il controllo naturale delle nascite,¹⁷ l'importanza del celibato sacerdotale. Ripristinò il diaconato permanente, aperto anche agli uomini sposati. Egli poi, che aveva già introdotto delle donne in posti di responsabilità della Curia romana, proclamò nel 1970 s. Teresa d'Avila e s. Caterina da Siena dottori della Chiesa. L'attività diplomatica e la politica internazionale della Santa Sede ebbero durante il suo pontificato uno sviluppo notevole; mentre si giunse nello stesso tempo ad una maggior distanza della Chiesa cattolica, in particolare della Santa Sede, dalla politica diretta, rispettando l'ambito di responsabilità propria dei laici cattolici in essa impegnati. Monsignor Pasquale Macchi, *suo segretario personale nel periodo milanese prima e romano poi, ebbe modo di sottolineare più volte l'umiltà di Montini come stile di vita: la sua fu una figura umile e generosa, schiva ma aperta nei confronti dell'uomo, sensibile e attenta, anche nei confronti di chi attentò alla*

¹⁴ Ricordiamo le parole «ecumeniche» del papa rivolte il 4 dicembre 1965 nella basilica di San Paolo ai numerosi non cattolici che avevano partecipato a tale evento come osservatori: «La vostra partenza produce attorno a noi una solitudine che prima del Concilio noi non conoscevamo e che ora ci rattrista; noi vorremmo vedervi sempre con noi!» (*Insegnamenti* 1965, III, 696).

¹⁵ «La scoperta dei bisogni umani ... ha assorbito l'attenzione del nostro Sinodo. Dategli merito di questo almeno, voi umanisti moderni, rinunciatari della trascendenza delle cose supreme, e riconoscete il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell'uomo» (*Insegnamenti* 1965, III, 729).

¹⁶ La *Populorum progressio*, che ebbe vasta eco.

¹⁷ L' *Humanae vitae*.

*sua vita, come accadde a Manila nel 1970 (Macchi 2001, 264).*¹⁸ Colui che sarebbe dovuto morire il giorno dopo la nascita, morì a 81 anni, dopo 15 difficili ma proficui anni di pontificato. Paolo VI fece ritorno alla casa del Padre la sera del 6 agosto 1978, festa della Trasfigurazione, mentre recitava il Padre nostro. L'11 agosto fu reso pubblico il suo commovente testamento,¹⁹ espressione, con la sua gra-

¹⁸ Nonostante l'attentato, ben più grave di quanto lo stesso Papa permise che si rendesse noto (una persona vestita in abiti sacerdotali cercò di accoltellarlo, ferendolo in modo non grave), Paolo VI continuò il viaggio in estremo oriente, come previsto inizialmente.

¹⁹ «L'ora viene. Da qualche tempo ne ho il presentimento. Più ancora che la stanchezza fisica, pronta a cedere ad ogni momento, il dramma delle mie responsabilità sembra suggerire come soluzione provvidenziale il mio esodo da questo mondo, affinché la Provvidenza possa manifestarsi e trarre la Chiesa a migliori fortune ... Quanto a me vorrei avere finalmente una nozione riassuntiva e sapiente sul mondo e sulla vita: penso che tale nozione dovrebbe esprimersi in riconoscenza: tutto era dono, tutto era grazia ... Ma ora, in questo tramonto rivelatore un altro pensiero, oltre a quello dell'ultima luce vespertina, presagio dell'eterna aurora, occupa il mio spirito: ... Come riparare le azioni mal fatte, come recuperare il tempo perduto, come afferrare in quest'ultima possibilità di scelta ... la sola cosa necessaria? Alla gratitudine succede il pentimento. Al grido di gloria verso Dio Creatore e Padre succede il grido che invoca misericordia e perdono. Che almeno questo io sappia fare: invocare la Tua bontà, e confessare con la mia colpa la Tua infinita capacità di salvare. Signore pietà; Cristo pietà; Signore pietà. Qui affiora alla mente la povera storia della mia vita, intessuta, per un verso, dall'ordito di singolari e innumerevoli benefici, derivanti da un'ineffabile bontà ... e, per l'altro, attraversata da una trama di misere azioni, che si preferirebbe non ricordare, tanto sono manchevoli, imperfette, sbagliate, insipienti, ridicole ... Dio, Tu conosci la mia stoltezza (Ps. 68,6). Povera vita stentata, gretta, meschina, tanto tanto bisognosa di pazienza, di riparazione, d'infinita misericordia. Sempre mi pare suprema la sintesi di S. Agostino: '*miseria et misericordia*'. Miseria mia, misericordia di Dio. Ch'io possa almeno ora onorare Chi Tu sei, il Dio d'infinita bontà, invocando, accettando, celebrando la Tua dolcissima misericordia ... E poi ancora mi domando: perché hai chiamato me, perché mi hai scelto? ... Lo so: ... Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio (1Cor 1,27-28). La mia elezione indica due cose: la mia pochezza; la Tua libertà, misericordiosa e potente ... *Tu scis quia amo Te*, così sia, così sia ... "In verità, in verità ti dico... quando sarai vecchio, tenderai le tue mani, e un altro ti cingerà e ti porterà dove tu non vuoi ... E detto questo aggiunse: "Seguimi" (Jo. 21,18-19). Ti seguì; ed avvertì che non posso uscire nascostamente dalla scena di questo mondo; mille fili mi legano alla famiglia umana, mille alla comunità, ch'è la Chiesa. Questi fili si romperanno da sé; ma io non posso dimenticare ch'essi richiedono da me qualche supremo dovere ... Prego pertanto il Signore che mi dia grazia di fare della mia prossima morte dono d'amore alla Chiesa. Potrei dire che sempre l'ho amata; fu il suo amore che mi trasse fuori dal mio gretto e selvatico egoismo e mi avviò al suo servizio; e che per essa, non per altro, mi pare d'aver vissuto. Ma vorrei che la Chiesa lo sapesse; e che io avessi la forza di dirglielo, come una confidenza del cuore, che solo all'estremo momento della vita si ha il coraggio di fare. Vorrei finalmente comprenderla tutta nella sua storia, nel suo disegno divino, nel suo destino finale, nella sua complessa, totale e unitaria composizione, nella sua umana e imperfetta consistenza, nelle sue sciagure e nelle sue sofferenze, nelle debolezze e nelle miserie di tanti suoi figli, nei suoi aspetti meno simpatici, e nel suo sforzo perenne di fedeltà, di amore, di perfezione e di carità. Corpo mistico di Cristo. Vorrei abbracciarla, salutarla, amar-

titudine a Dio, l'umile richiesta di perdono e la sincera dichiarazione di amore per la Chiesa, della sua profondissima sensibilità e umanità.²⁰

Maksimilijan Drževnik: appunti per una biografia.

Maksimilijan Drževnik nacque nei pressi di Ribnica na Pohorju, nella diocesi di Maribor, il 5 ottobre 1903, secondogenito di 9 figli, da famiglia contadina profondamente religiosa (Roter 2002 e 2003, 9). Il padre fu per molti anni fabbriciere della chiesa parrocchiale e anche sindaco del paese. Come Montini anche la giovinezza di Maksimilijan fu segnata, oltre che dal dramma della prima guerra mondiale, da una particolare sensibilità sociale. Dopo le elementari frequentò il liceo del seminario minore negli anni 1916-1924. L'ultimo anno lo concluse invece al liceo classico statale. Il fratello maggiore, già seminarista, annegò travolto dalle acque della Drava il 10 luglio 1923. Due anni dopo morì anche la madre. A quel tempo Maksimilijan frequentava il secondo anno di seminario maggiore, a cui si era iscritto dopo il liceo. Pubblicò vari interventi su *Lipica*, la rivista del seminario. Anch'egli, come Montini, ebbe a soffrire per la salute cagionevole; quando nel 1927 il vescovo di Maribor, mons. Andrej Karlin (1857-1933, vescovo lavantino dal 1923) lo invitò a continuare gli studi di teologia a Roma, inizialmente pensò di rifiutare. Dal 1927 al 1934 risiedette al Collegio Germanicum-Hungaricum, studiò teologia alla Gregoriana, continuando poi gli studi di dottorato. Scrisse una tesi in teologia dedicata all'insegnamento di Sant'Ambrogio sulla divinità e umanità di Cristo. A Roma condusse, come Montini, uno stile di vita severo, contraddistinto dagli studi esigenti, a cui si dedicò con zelo. Tra i compagni romani di allora ricordiamo molti futuri vescovi e car-

la, in ogni essere che la compone, in ogni Vescovo e sacerdote che la assiste e la guida, in ogni anima che la vive e la illustra; benedirla. Anche perché non la lascio, non esco da lei, ma più e meglio con essa mi unisco e mi confondo: la morte è un progresso nella comunione dei Santi ... O uomini, comprendetemi; tutti vi amo nell'effusione dello Spirito Santo, ch'io, ministro, dovevo a voi partecipare. Così vi guardo, così vi saluto, così vi benedico. Tutti. Amen. Il Signore viene. Amen» (*Credo, spero, amo* 1978).

²⁰ In un recente intervento in occasione dell'inaugurazione della Nuova libreria internazionale Paolo VI a Roma, avvenuta l'11 giugno 2008, il cardinale Tarcisio Bertone, ricordando la figura di papa Montini, si è così espresso: «La storia lo dimostrerà sempre più: Paolo VI è stato un grande Pontefice, esperto in umanità e in dottrina, fine diplomatico e pastore sensibile alle attese del popolo cristiano e dell'umanità. Lo stesso Servo di Dio Giovanni Paolo II, che a Lui è succeduto dopo il brevissimo pontificato di Papa Luciani, lo ha definito più volte e in diverse occasioni 'il mio maestro'» (Bertone 2008,1).

dinali, tra cui Alojzij Stepinac, in seguito arcivescovo di Zagabria.²¹ Držečnik, come Montini, ebbe uno spiccato dono per le lingue.²² Fu ordinato sacerdote a Roma il 30 ottobre del 1932, festa di Cristo Re. La prima messa la ebbe il giorno successivo a Roma e la ripeté in estate nella parrocchia nativa. Ritornato in Slovenia, fu prima cappellano a Ribnica, poi a Celje – Sv. Danijel e infine a Svetinje. Divenne anche prefetto del Seminario minore di Maribor. Nello stesso tempo iniziò l'insegnamento di Filosofia morale in seminario. Docente di Antico Testamento e vicerettore del Seminario maggiore dal 1938, nel luglio 1940 divenne docente di Filosofia cristiana. Arrestato dai Tedeschi, che nell'aprile del 1941 occuparono Maribor, fu costretto, come quasi tutti i sacerdoti della diocesi di Maribor, all'esilio in Croazia (Rybář 1978). Fu proprio qui che reincontrò Stepinac, il quale, accogliendo benevolmente nella sua Arcidiocesi più di 360 sacerdoti sloveni, li salvò dai campi di concentramento e dalla morte, assegnando loro la cura pastorale nelle parrocchie. Držečnik fu cappellano a Visoko presso Novi Marof nel Hrvatsko Zagorje fino al novembre del 1945. Con la sua amorevolezza, il suo zelo e il suo farsi vicino alla gente anche nella concretezza del lavoro quotidiano, conquistò il cuore del parroco e dei fedeli. Rientrato in patria al termine della guerra, fu a Lubiana rettore dei seminaristi di Maribor²³ e poi docente di Scienze bibliche e di Lingue semitiche presso la facoltà teologica. La nomina a vescovo ausiliare di Maribor nel 1946 lo colse di sorpresa.²⁴ Nella scelta del motto episcopale, «Nobiscum Deus et Mater eius», che fu per lui un invito a saper cogliere in ogni situazione, anche quelle più difficili, i segni di Dio e del Suo disegno salvifico, si ispirò ad alcune parole di Isaia,²⁵ profeta che proprio in quel periodo stava spiegando ai

²¹ Tra gli altri: Joseph Köstner (1906-1982, vescovo di Gurk - Klagenfurt dal 1945), Franc König (1905-2004, arcivescovo di Vienna dal 1956 al 1985 e cardinale), Joseph Höffner (1906-1987, dal 1969 arcivescovo di Colonia, Alojzij Stepinac (1898-1960, arcivescovo di Zagabria dal 1937).

²² In collegio si parlava il tedesco, le lezioni si svolgevano in latino, nelle pause la conversazione era in italiano e solo una volta la settimana si parlava in lingua materna.

²³ Essi, non avendo più un proprio seminario e una scuola teologica, si trovavano a Lubiana per la formazione.

²⁴ Fece ritorno dal colloquio avuto con il nunzio molto pallido in volto e si immerse subito nella preghiera (Roter 2003, 24). Lo stesso giorno, festa dell'Addolorata, il nunzio comunicò la nomina a vescovo ausiliare anche ad Anton Vovk (1900-1963, dal 1946 ausiliare di Lubiana). I due si trovarono così quel giorno insieme, senza sapere nulla delle rispettive nomine, accomunati dalla scelta di accogliere, in un periodo così difficile, segnato da pressioni e violenze esercitate sulla Chiesa da parte del governo comunista, una difficile missione.

²⁵ «Il Signore stesso vi darà un segno: Ecco, la Vergine concepirà e partorerà un figlio, che chiamerà Emmanuele (Is 7, 14)».

suoi studenti.²⁶ Il 26 febbraio 1949 morì a Maribor il vescovo ordinario mons. Ivan Jožef Tomažič (1933-1949); il giorno del funerale fu comunicata a mons. Držečnik la nomina ad Amministratore Apostolico della diocesi. A causa degli ostacoli posti dal governo, divenne ordinario solo nel 1960, nominato da papa Giovanni XXIII. Persona dai modi semplici e cortesi, vicino alla gente per la sua bontà, mitezza, saggezza e larghezza di spirito, fu allo stesso tempo vescovo molto colto, non solo nelle materie teologiche, ma anche in quelle profane: come Montini, amò molto la letteratura, lesse le opere di Dostojevski, Tolstoj, Puškin in lingua originale; si interessò anche ad altre scienze, quali l'astronomia, la matematica, la storia, la sociologia (Kramberger 2003, 5). Nella fase più dura del socialismo reale - in pratica per tutti gli anni Cinquanta - dovette affrontare, come molti altri sacerdoti, interrogatori e pressioni psichiche da parte della polizia segreta di sicurezza nazionale. Fu spesso ostacolato nell'espletamento delle funzioni episcopali, specie in occasione delle visite pastorali. È rimasto famoso l'esempio della parrocchia di Hrastnik, che il vescovo riuscì a raggiungere, nonostante il tentato sabotaggio ad opera di alcuni provocatori, percorrendo un pezzo di strada in bicicletta e poi a piedi, vestito in abiti civili per non attirare l'attenzione. Arrivato a destinazione, indossò la talare del parroco del luogo e iniziò a celebrare il rito della Confermazione dicendo: «All'inizio gli apostoli giunsero tra i fedeli senza nessuno splendore esterno e proprio così giunge oggi a voi il vostro vescovo» (Griesser-Pečar 2005, 695, trad.). Dovette spesso pagare ingenti multe per i motivi più futili e le accuse più strane, basate su un'interpretazione tendenziosa delle sue prediche.²⁷ Il vescovo di Maribor cercò, in ogni circostanza, di giungere ad una soluzione legale e «pacifica» della situazione, facendo valere i propri diritti di cittadino e rivolgendosi alle più alte istanze dello Stato, anche allo stesso maresciallo Tito (1892-1980), per ottenere giustizia. La situazione cominciò ad allentarsi negli anni Sessanta, quando lo Stato cercò di riallacciare i rapporti anche con il Vaticano. Mons. Držečnik

²⁶ «I tempi erano allora per noi molto difficili. Nelle lezioni di esegesi stavo proprio spiegando il profeta Isaia. Come lui anch'io ero convinto che la mia missione sarebbe stata senza successo. Mi ispirò anche per il motto: Emmanuel - Dio con noi: Aggiunsi solo 'e [anche] Sua Madre'. Mi dissi: cercheremo di risolvere le questioni che la vita porrà giorno dopo giorno. Guardando umanamente il futuro si presentava allora veramente oscuro» (Roter 2003, 24, trad).

²⁷ Sembra addirittura si volesse giungere, com'era già avvenuto per altri sacerdoti, ad un processo pubblico (Griesser-Pečar 2002, 295). Un'altra difficoltà fu rappresentata dall'Associazione cirillo-metodiana dei sacerdoti cattolici (CMD) che, appoggiata dal governo comunista, intendeva dividere la Chiesa al suo interno, separando i sacerdoti dai loro vescovi e impossibilitando ogni rapporto con il Vaticano (Griesser-Pečar 2005, 685).

tenne sempre gli occhi bene aperti su tutto quanto stava avvenendo, non solo nella sua diocesi, ma in tutta la compagine jugoslava. Fu membro attivo della Conferenza Episcopale Jugoslava e Presidente del Consiglio Ecumenico presso la stessa Conferenza. Fu l'unico vescovo sloveno ad essere presente a tutte e quattro le fasi del Vaticano II. Si prodigò per la costruzione nella sua diocesi del nuovo Seminario minore, di quello maggiore²⁸ e per la beatificazione del vescovo Slomšek. Impregnato dallo spirito del Concilio già prima che questo iniziasse, operò per un rinnovamento di fede e per l'attuazione delle linee guida del Vaticano II. Negli ultimi due anni di vita fu colpito da un tumore che gli provocò molte sofferenze, sopportate con pazienza, con coraggio, offerte per i bisogni della diocesi e dei fedeli. Morì nella clinica oncologica di Lubiana il 13 maggio 1978 all'una di pomeriggio.²⁹ Il suo testamento è molto simile a quello di Paolo VI per l'espressione umile ed accorata di quella profonda consapevolezza della propria personale inadeguatezza e indegnità per un compito così esigente come quello episcopale.³⁰

Montini - Držečnik: una comune sensibilità ecclesiale

Oltre ad alcuni tratti simili che abbiamo già sottolineato, quali ad esempio la salute cagionevole, l'intelligenza acuta, la predisposizione per gli studi, per le lingue, la modestia e sobrietà di vita, la sensibilità sociale, la grande umanità, accompagnate da una profonda umiltà, prendiamo brevemente in considerazione tre aspetti di papa Montini e del vescovo Držečnik che sono segno di una comune sensibilità ecclesiale: il rinnovamento del cattolicesimo; l'impegno ecumenico; il dialogo con il mondo contemporaneo.

Paolo VI ebbe come intento fondamentale quello di operare per un salto «qualitativo» della fede, chiamata a superare la religiosità tra-

²⁸ A partire dal 1968 esso permise ai seminaristi di studiare a Maribor gli ultimi tre anni della Teologia.

²⁹ Più di quarantamila persone in quattro giorni vennero a porgergli l'ultimo saluto; al funerale parteciparono più di venti vescovi, quattrocento sacerdoti e cinquemila persone. Per suo personale desiderio fu sepolto nella cattedrale di Maribor.

³⁰ «Sono consapevole di non essere stato minimamente degno della dignità episcopale e neanche da lontano maturo e pronto per tale compito. Ho confidato nell'aiuto della grazia di Dio. Se ho compiuto qualcosa di buono, è opera di Dio, che ha agito nonostante le mie manchevolezze, la mia miseria e la mia indegnità. Se ho commesso delle ingiustizie nei confronti di qualcuno, se ho fatto del male oppure ho arrecato dispiacere a qualcuno, chiedo perdono. Affido infine nelle mani di Dio, alla protezione della Vergine Maria e all'intercessione del Servo di Dio Anton Martin Slomšek la diocesi lavantina. Signore Dio, abbi pietà di me peccatore! Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito!» (Kramberger 1994, 69, trad.)

dizionale, coinvolgendo tutti i membri della comunità cristiana, dai vescovi fino ai laici (Acerbi 2003, 457-458). Favorì in modo particolare il senso di responsabilità dei laici, basato su un costante impegno di conversione personale.³¹ L'episcopato di mons. Držečnik fu allo stesso modo segnato, oltre che da un notevole riordinamento territoriale della diocesi (Škafar 2003, 54), soprattutto da un impegno di rinnovamento interiore della vita di fede, tramite le «missioni popolari», ritiri spirituali, e una conoscenza più approfondita della Bibbia. Già nel 1959 fu pubblicata la «Nuova edizione della Sacra Scrittura», tradotta, per quanto riguarda l'Antico Testamento, facendo riferimento al testo ebraico originale (e non alla Vulgata latina), e a quello greco per il Nuovo. Senza l'approvazione e l'impegno del vescovo tale nuova versione della Bibbia non avrebbe visto la luce.³² Nell'introduzione sottolineò alcuni punti di quell'«ancoramento biblico», su cui basare ogni rinnovamento umano e spirituale del singolo e della Chiesa: l'esistenzialità del testo sacro, capace in ogni tempo di rispondere a tutte le domande della vita umana, offrendo consolazione e sostegno nella sofferenza, nelle difficoltà della vita e di fronte alla morte; la centralità di Cristo, Sapienza di Dio incarnata.³³ In seguito ai dibattiti conciliari mons. Držečnik favorì poi anche l'edizione ecumenica del testo della Bibbia nel 1974. Papa Montini salutò con gioia la nuova traduzione italiana della Bibbia preparata agli inizi degli anni Settanta,³⁴ come sottolineò nel discorso tenuto ai partecipanti

³¹ «Questo Regno e questa salvezza, parole-chiave dell'Evangelizzazione di Gesù Cristo, ogni uomo può riceverli come grazia e misericordia, e nondimeno ciascuno deve, al tempo stesso, conquistarli con la forza – appartengono ai violenti, dice il Signore – con la fatica e la sofferenza, con una vita secondo il Vangelo, con la rinuncia e la croce, con lo spirito delle beatitudini. Ma prima di tutto, ciascuno li conquista mediante un totale capovolgimento interiore che il Vangelo designa col nome di 'metanoia', una conversione radicale, un cambiamento profondo della mente e del cuore ... non c'è una nuova umanità, se prima non ci sono uomini nuovi, della novità del battesimo e della vita secondo il Vangelo. Lo scopo dell'evangelizzazione è appunto questo cambiamento interiore ... non si tratta soltanto di predicare il Vangelo in fasce geografiche sempre più vaste ... ma anche di raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la Parola di Dio e col disegno della salvezza» (*Evangelii nuntiandi* 1978 in *Evangelizzare* 1992, 7-8; 13).

³² La casa editrice Mohorjeva družba non aveva infatti il permesso di pubblicare libri di contenuto cristiano o di fede. L'ordinariato diocesano stesso assunse la veste di editore, mentre la casa editrice quella di finanziatore.

³³ Concluse con l'augurio: «Spero che i fedeli sloveni accoglieranno con gioia questa nuova traduzione della Bibbia, la leggeranno con pietà e tramite essa potranno crescere spiritualmente ed essere rafforzati nella vita cristiana» (*Sveto pismo Stare zaveze* 1958, I, VI-VII, trad.).

³⁴ La possibilità di avere a disposizione un testo ufficiale, valido nei criteri erme-

della IX assemblea generale della Conferenza episcopale italiana il 17 giugno 1972. Allora menzionò anche altri punti salienti dell'attività pastorale post-conciliare, soprattutto il bisogno di mutua collaborazione tra vescovi, sacerdoti e laici, di dialogo, di ponderazione dei diversi pareri, senza che questo comportasse per i vescovi un venir meno della loro autorità, affidata loro da Cristo per volontà del Padre.³⁵ Questi aspetti furono sottolineati anche dal vescovo Držečnik fin dall'inizio del suo episcopato. Egli avvertì la necessità di una maggiore progettazione pastorale e, nella ricerca di soluzioni, di un lavoro di collaborazione. Nel 1958 fondò in diocesi un «Consiglio pastorale sociologico», idea che poi riprese e approfondì durante il concilio (Potočnik 2003, 65). In seguito ad uno dei suoi interventi al Vaticano II fu infatti accolta la sua proposta di inserire nei testi conciliari, più precisamente nel paragrafo 17 del decreto *Christus Dominus* sull'ufficio pastorale dei Vescovi, una frase dedicata al contributo delle scienze sociologiche.³⁶ Promuovendo una maggiore cono-

neutici come anche nella resa linguistica moderna, adatto all'uso liturgico, costituì un passo in più per una soluzione del problema della preparazione dei libri liturgici in edizioni definitive.

³⁵ «E, prima di tutto, vogliamo dire la caratteristica oggi sentita e quanto mai utile e necessaria del lavorare insieme: è, questa, una istanza felice dei nostri tempi, in cui le esigenze comunitarie e sociali trovano eco particolare nell'uomo di oggi; essa si riflette pertanto anche sulla vita pastorale. Lavorare insieme: questo dovere della mutua collaborazione è stato messo particolarmente in luce nel concetto di collegialità del Concilio Vaticano II (Cfr. Lumen Gentium, 23) ed è sottinteso a tutta l'impostazione pastorale degli atti conciliari, particolarmente del decreto sul ministero pastorale dei Vescovi; talché è oggi inconcepibile, come del resto non lo è mai stata, un'azione pastorale solitaria, slegata, indipendente, che ignori le varie forme di collaborazione e di consultazione: ne va di mezzo la fecondità del proprio ministero. Certo, il lavorare così è più complicato, perché suppone conoscenza di metodi e volontà di applicarli, rispetto ed efficienza delle strutture previste dal Concilio: dalla Conferenza Episcopale si passa ai rapporti con le Chiese locali, e in queste il Vescovo è aiutato dai suoi sacerdoti e dal laicato cattolico, espressi nella formazione e nel funzionamento dei Consigli Presbiterali e dei Consigli Pastoral. Ma questo lavorare insieme è altresì più conforme allo spirito della Chiesa, che è per definizione un'accolta, una eletta di chiamati alla partecipazione della grazia divina in Cristo Gesù; è più rispondente allo spirito di carità, di comunione, che il Signore ci ha inculcato, e che è stata norma costante della prima comunità apostolica (Cfr. Act. 2, 43-47). Questa necessità di lavorare insieme impone, inoltre, un esercizio più pastorale dell'autorità, che tenga nel debito onore la collaborazione, il dialogo, la ponderazione della diversità dei pareri, perché emerga la soluzione migliore; ma non deve peraltro paralizzare l'autorità dei singoli Vescovi e Pastori; né alterare inoltre la concezione costituzionale della Chiesa, come se in essa l'autorità provenisse dalla base o dal numero, e non le fosse invece stata affidata da Cristo per volontà del Padre» (*Insegnamenti* 1972, X, 645-655).

³⁶ «E per raggiungere efficacemente ed utilmente tale scopo, si potrà trarre un notevolissimo vantaggio dalle indagini sociali e religiose, eseguite per mezzo degli uffici di sociologia pastorale, che sono da raccomandare con ogni premura» (CD 17 in *I documenti* 1966, 361-362).

scienza della Bibbia e una cultura basata sul dialogo, mons. Držečnik volle favorire una fede più profonda in Gesù Cristo, persona umana storica reale e nello stesso tempo Dio, secondo quanto espresso nel suo tema di dottorato e quanto ripreso ad esempio nella lettera pastorale quaresimale del 1952.³⁷

Abbiamo accennato in precedenza a diverse parole e gesti di Paolo VI esprimenti un vissuto impegno ecumenico e un dialogo interreligioso. Anche mons. Držečnik si espresse volentieri, nel corso del Concilio, su temi ecumenici. Già nel novembre 1962 si prenotò per un intervento volto a sottolineare l'importanza del vescovo Slomšek e dei santi Cirillo e Metodio per l'unità dei cristiani (Papež 1992, 23-27).³⁸ Nella sua diocesi eresse a Maribor-Tezno una chiesa dedicata a questi ultimi, auspicando che potesse diventare il centro dell'attività ecumenica diocesana. Ebbe a cuore, come papa Montini, uno sguardo sincero al passato della Chiesa, per comprenderne i passi compiuti e gli errori. Mostrò il suo impegno ecumenico soprattutto con la personale apertura e disponibilità al dialogo in molte occasioni. Quando si trovò a visitare le parrocchie della zona del Prekmurje, entrò ad esempio in contatto anche con i fedeli evangelici e con i loro pastori, interessandosi alla problematica pastorale dei matrimoni misti, che poi favorì; in occasione della solenne celebrazione dedicata ai santi Cirillo e Metodio,³⁹ Držečnik allargò l'invito anche ai fedeli evangelici, che poi intervennero. Nell'ambito della Conferenza Episcopale Jugoslava col-

³⁷ «Nessuno ha inciso così profondamente sul corso della storia come Gesù di Nazaret chiamato Cristo. Egli è l'unico del passato che non vive solo nei libri o nella mente delle persone colte, bensì nel cuore degli uomini ... La piena immagine storica di Cristo ci viene offerta dai quattro vangeli. Un ritratto così perfetto e allo stesso tempo così storico non ci è dato di nessun altro... Cristo vive ancora oggi, dopo quasi 2000 anni, in modo misterioso, nascosto, eppure reale. Nessuno può fare a meno di lui. Nessuno può dire: non mi importa di Cristo ... bisogna decidersi: o per Lui, o contro di Lui; o amarlo e servirlo, oppure odiarlo. Questo perché Cristo non è una persona qualsiasi, ma Dio ... Cari fedeli, Cristo è veramente lo stesso ieri e oggi. Cristo continua a vivere nella sua Chiesa; opera in essa misteriosamente attraverso i sacramenti, attraverso il servizio sacerdotale e pastorale della Chiesa. Lo dimostrano senza volerlo i suoi stessi nemici. Perché lo odiano così tanto se non perché sentono vicino l'alito della sua misteriosa presenza e della sua forza divina? A nessuno infatti viene in mente di odiare un uomo morto, vissuto secoli o millenni fa! Odiano Cristo, perché è vera la parola dell'apostolo 'Cristo ieri e oggi, e così in eterno'... Chiediamo a Dio con zelo la grazia della fedeltà a Cristo, perché non diventi per noi pietra di inciampo per la perdizione, ma per noi tutti risurrezione e salvezza; che possa essere per noi la pietra angolare, sulla quale saldamente costruire la nostra vita, la nostra felicità temporale ed eterna» (Postno pastirsko pismo 1952. *Sporočila* II: 6-11, trad.).

³⁸ Distribui in seguito ai partecipanti del concilio alcune immaginette del vescovo lavantino stampate in diverse lingue.

³⁹ Nel 1963 ricorreva il 1100 anniversario dell'ingresso dei due «apostoli» in Pannonia.

laborò alla preparazione, nel 1974, di una particolare lettera ecumenica intitolata *Rinnovamento e riconciliazione*, letta in tutte le chiese cattoliche dell'allora Jugoslavia (Janežič 2003, 111). Fu in rapporti di amicizia anche con il rappresentante della Chiesa ortodossa a Maribor.⁴⁰ Visse così un profondo impegno ecumenico, segno di un'apertura al mondo e ai segni dei tempi che negli ultimi anni sigillò soprattutto con la preghiera e l'offerta della malattia e della sofferenza.

Per quanto riguarda il dialogo tra Chiesa e mondo contemporaneo, tema caro a Montini, ci sembra significativa una singolare pagina autobiografica risalente all'inizio del suo pontificato: «Quanto alla comprensione e all'accostamento col 'mondo moderno', ci pare di essere sulle orme di Papa Giovanni, come è possibile alla nostra pochezza, ... forse la nostra vita non ha altra più chiara nota che la definizione dell'amore al nostro tempo, al nostro mondo, a quante anime abbiamo potuto avvicinare e avvicineremo: ma nella lealtà e nella convinzione che Cristo è necessario e vero» (Martina 1989, 32-33). È noto del resto che Paolo VI si confrontò spesso con gli intellettuali, manifestando apertura e rispetto nei confronti della cultura contemporanea, specie del mondo letterario ed artistico. Non possiamo non ricordare i suoi contatti con Jacques Maritain (1882-1973), con Etienne Gilson (1884-1978), e con molte altre personalità. Non negò il confronto nemmeno con gli atei: accogliendo anche la loro sfida la Chiesa poteva giungere ad una conversione più profonda. È quanto spiegò nella sua prima enciclica, *Ecclesiam suam*, datata e firmata il 6 agosto 1964, che confermò la scelta del dialogo, aspetto su cui tornò anche nell'allocuzione conclusiva del concilio.⁴¹ Mons. Držečnik espresse a più riprese questo desiderio di dialogo con il mondo e la

⁴⁰ In occasione della Pasqua ortodossa del 1972 regalò ad esempio al parroco ortodosso Boris Livanov un prezioso calice d'argento già in possesso del vescovo lavantino M. Napotnik (NŠOM, Zapuščine škofov – Držečnik Maksimilijan, fasc. 4, n. 10).

⁴¹ In essa ribadì «il bisogno di conoscere, di avvicinare, di comprendere, di penetrare, di servire la società circostante, e di coglierla, quasi di rincorrerla nel suo rapido e continuo mutamento» (Martina 1989, 32-33). Per quanto riguarda la sua visione dell'incontro tra Chiesa e mondo, il papa scrisse ancora: «La Chiesa del Concilio, si è sì, assai occupata, oltre che di se stessa e del rapporto che a Dio la unisce, dell'uomo, dell'uomo quale oggi in realtà si presenta. ... Tutto l'uomo fenomenico, cioè rivestito degli abiti delle sue innumerevoli apparenze, si è quasi drizzato davanti al consesso dei Padri conciliari, essi pure uomini, tutti Pastori e fratelli, attenti perciò e amorosi... L'umanesimo laico profano alla fine è apparso nella terribile statura ed ha, in un certo senso, sfidato il Concilio. La religione del Dio che si è fatto uomo si è incontrata con la religione (perché tale è) dell'uomo che si fa Dio. Che cosa è avvenuto? Una lotta? Uno scontro? ... Poteva essere; ma non è avvenuto. L'antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso. La scoperta dei bisogni umani ... ha assorbito l'attenzione del nostro sinodo» (*Insegnamenti* 1965, III, 729).

cultura contemporanea. Lo dimostra già il suo personale e profondo interesse, come Montini, alle più diverse e disparate scienze. Nella lettera pastorale quaresimale del 1947 espresse chiaramente tutta la positività della ricerca scientifica cosciente dei suoi limiti.⁴² La ricerca di un più profondo dialogo tra Chiesa e mondo contemporaneo si basò per il vescovo Držečnik sull'evento centrale dell'incarnazione, di Dio che si fa uomo per rimanere e restare con noi, come espresso nello stesso motto episcopale e come riprese, ad esempio, nella già citata lettera pastorale del 1947.⁴³ Anche in piccole, ma decisive scelte, che allora furono oggetto di forte discussione, manifestò questo suo intento di dialogo con il mondo: nel promuovere il Seminario minore, sensibilizzò ed esigette ad esempio la frequentazione, da parte dei suoi alunni, del Liceo statale. Sul tema della relazione Chiesa - mondo si espresse poi a più riprese anche durante il Concilio. Nella relazione di commento al primo capitolo dell'enciclica sulla Chiesa criticò l'uso, non biblico, del termine «Chiesa combattente» e propose che nel documento ci si esprimesse anche sul rapporto Chiesa-società. Espresse poi più volte la sua opinione e alcune con-

⁴² «La vera scienza, sì anche il più grande progresso scientifico porta a Dio, poiché sempre più profondamente scopre la forza illimitata e la grandezza di Dio che si manifesta nei misteri della natura e nelle sue leggi. Per questo constatiamo anche che i veri rappresentanti delle scienze, i più grandi scienziati di ogni tempo, anche oggi, sono profondamente credenti. La verità è che ciò che ci insegna la sana intelligenza viene confermato anche dalla scienza ... Ogni cosa concorre al nostro bene, se amiamo Dio, anche le più grandi disgrazie e prove che ci colpiscono in questa vita. Perciò abbiamo sempre motivi sufficienti per confidare in Dio» (Za pridigo na tretjo predpostno ali eno naslednjih nedelj 1947. *Sporočila* II: 5, trad.).

⁴³ «Dio non vive lontano da noi, in altezze inaccessibili. Egli è presente e vive in mezzo a noi, tra di noi, con noi! Questo è il secondo fondamento della nostra fiducia. Dio è diventato uomo, in Cristo Dio si è incarnato. È venuto sulla terra, ha compiuto l'opera di salvezza e dopo il suo visibile congedo da questa terra è rimasto presente in modo invisibile tra di noi 'Io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo'... Vive tra di noi nella sua Chiesa. Ci viene chiaramente manifestato dalla sua storia quasi bimillennaria. Tra di noi vive invisibilmente anche nel mistero del Santissimo Sacramento, del Corpus Domini. Tuttavia sentiamo vicino a noi voci di sarcasmo: Sono tutte favole! Cristo non è mai esistito, è solo un bel racconto. Cari fedeli, su queste affermazioni possiamo solo dire che in un certo senso sono ancor più in contrasto con la sana intelligenza dell'affermazione che Dio non esiste. Perché se alcuni affermano che non c'è Dio, in un certo senso è comprensibile, perché Dio non lo vediamo con i nostri occhi terreni. Cristo invece ha vissuto una vera vita umana qui sulla terra. Migliaia e migliaia di persone lo hanno visto, hanno vissuto con lui, parlato con lui... sono stati testimoni della sua morte e della sua risurrezione. E molti di essi hanno confermato la loro testimonianza con il sangue. Carissimi, ... la verità storica della persona di Cristo è così fortemente testimoniata come nessun'altra. L'affermazione che Cristo non è esistito, è solo frutto dell'odio verso Cristo e la sua verità. Cristo - Dio - Uomo è vissuto in modo visibile sulla terra e ancora oggi vive invisibilmente in mezzo a noi. Dio tra noi e con noi! Questo è il Suo nome ... » (Za pridigo na tretjo predpostno ali eno naslednjih nedelj 1947. *Sporočila* II: 5, trad.).

crete proposte di completamento del documento *Gaudium et spes* (Papež 1992, 47-48).

Su questa linea si mosse anche papa Montini: secondo lui la vita del cristiano si trova in verità ad essere sempre in dialogo con il mondo contemporaneo, perché è in questo mondo che si trova ad agire. Ogni cristiano è chiamato ad operare in senso sociale, ad «evangelizzare», a riflettere sugli eventi che accadono e a dare il proprio contributo per il bene di tutti, per il miglioramento della situazione presente e soprattutto per testimoniare personalmente la salvezza donataci dal Signore Gesù.⁴⁴

Conclusioni

Un primo breve confronto, che attende di essere approfondito, tra due grandi personalità, il Santo Padre Paolo VI e il Vescovo di Maribor mons. Maksimilijan Držečnik, ha fatto emergere parecchi aspetti simili tra i due, anche di indole caratteriale. Abbiamo potuto poi attingere alle comuni preoccupazioni pastorali di un pontefice e di un vescovo desiderosi di essere veri «pastori» del gregge loro affidato, impegnati a realizzare, nel pellegrinaggio verso la meta eterna definitiva, una «città dell'uomo» più umana e allo stesso tempo più divina. Rileggere, a trent'anni dalla morte, la loro testimonianza di vita cristiana diventa occasione per un'ulteriore riflessione, per considerare cioè come il Signore in ogni tempo si prenda cura del Suo popolo. Egli non abbandona la sua Chiesa, ma suscita sempre all'interno di essa, ieri come oggi, pastori secondo il Suo Cuore, chiamati, nelle stesse o in simili circostanze storiche, a rispondere alle sfide e ai segni dei tempi in modo rinnovato, ancorato alla Sua presenza viva, motivo di speranza in ogni situazione. Papa Montini e mons. Držečnik furono animati da un profondo amore e dedizione per Cristo, per la Sua Chie-

⁴⁴ «Non sarà inutile che ciascun cristiano e ciascun evangelizzatore approfondisca nella preghiera questo pensiero: gli uomini potranno salvarsi anche per altri sentieri, grazie alla misericordia di Dio, benché noi non annunziamo loro il Vangelo; ma potremo noi salvarci se, per negligenza, per paura, per vergogna – ciò che S. Paolo chiamava 'arrossire del Vangelo' – o in conseguenza di idee false, trascuriamo di annunziarlo? Perché questo sarebbe allora tradire la chiamata di Dio ... Conserviamo dunque il fervore dello spirito. Conserviamo la dolce e confortante gioia d'evangelizzare, anche quando occorre seminare nelle lacrime ... Sia questa la grande gioia delle nostre vite impegnate. Possa il mondo del nostro tempo, che cerca ora nell'angoscia, ora nella speranza, ricevere la buona novella non da evangelizzatori tristi e scoraggiati, impazienti e ansiosi, ma da ministri del Vangelo, la cui vita irradii fervore, che abbiano per primi ricevuto in loro la gioia del Cristo, e accettino di mettere in gioco la propria vita affinché il Regno sia annunciato e la Chiesa sia impiantata nel cuore del mondo» (*Evangelii nuntianti* 1975 in *Evangelizzazione* 1992, 58).

sa, per l'umanità, per il mondo. Fecero proprie «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono ... » in una comunità cristiana «realmente e interamente solidale con il genere umano e con la sua storia» (GS 1, in *I documenti* 1966, 169). Si tratta indubbiamente di una preziosa eredità lasciataci in dono, a cui possiamo attingere nella ricerca di come testimoniare in modo personale e credibile la stessa fede, la stessa speranza e lo stesso amore anche all'uomo del nostro tempo.

Bibliografia

- Acerbi, Antonio. 2003. *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, Milano: Vita e pensiero.
- Acerbi, Antonio. 2003. La Chiesa italiana dalla conclusione del Concilio alla fine della Democrazia cristiana, in: A. Acerbi *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, 449-520. Milano: Vita e pensiero.
- Bertone, Tarcisio. 2008. Discorso in occasione dell'inaugurazione della Nuova libreria internazionale Paolo VI a Roma, 3 giugno 2008. [Http://www.pccs.it/documenti/articoli/20080603_bertone.pdf](http://www.pccs.it/documenti/articoli/20080603_bertone.pdf) (consultato il 14.6.2008).
- Borrelli, Antonio. 2003. Voce «Servo di Dio Paolo VI (Giovanni Battista Montini)». [Http://www.santiebeati.it/dettaglio/90028](http://www.santiebeati.it/dettaglio/90028) (consultato il 14.6.2008).
- CD 17, in: *I documenti del Concilio Vaticano II*, 2. ed., 1966, 349-382. Roma: Edizioni Paoline.
- Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 2002. Ljubljana: Družina.
- Držečnik, Maksimilijan. 1947. Za pridigo na tretjo predpostno ali eno naslednjih nedelj 1947. *Sporočila škofijskega ordinariata Lavantinski duhovščini* II: 4-7.
- Držečnik, Maksimilijan. 1952. Postno pastirsko pismo 1952. *Sporočila škofijskega ordinariata lavantinski duhovščini* II: 6-11.
- Giovanni Paolo II. 1994. *Messaggio all'episcopato italiano raccolto nella basilica di S. Maria Maggiore per la recita del rosario*. [Http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1994/documents/hf_jp-ii_mes_19940513_episcopato-italiano_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1994/documents/hf_jp-ii_mes_19940513_episcopato-italiano_it.html). (consultato il 21.6.2008).
- Griesser-Pečar, Tamara. 2002. Duhovščina med nacizmom, fašizmom in komunizmom, in: *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*, 285-298. Ljubljana: Družina.
- Griesser-Pečar, Tamara. 2005. *Cerkev na zatožni klopi: sodni procesi, administrativne kazni, posegi ljudske oblasti v Sloveniji od 1943 do 1960*, Ljubljana: Družina.
- GS, 1, in: *I documenti del Concilio Vaticano II*, 2. ed., 1966, 168-294. Roma: Edizioni Paoline.
- I documenti del Concilio Vaticano II*. 2. ed., 1966, Roma: Edizioni Paoline.
- Janežič, Stanko. 2003. Škof Držečnik in ekumenizem, in: *Škof Maksimilijan Držečnik*, 108-113. Maribor: Slomškova založba.
- Kramberger, Franc. 1994. Dr. Maksimilijan Držečnik – angel Cerkev v Mariboru, in: *Lipica*, zbornik ob 25 – letnici mariborskega bogoslovja, 65-70. Interno glasilo mariborskih bogoslovcev. Maribor.
- Kramberger, Franc. 2003. Knjigi na pot, in: *Škof Maksimilijan Držečnik*, 5-6. Maribor: Slomškova založba.
- Macchi, Pasquale. 2001. *Paolo VI nella sua parola*, Brescia: Morcelliana.
- Martina, Giacomo. 1989. Paolo VI e la ripresa del Concilio, in: *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al Concilio*, 19-55. Brescia: Istituto Paolo VI – Roma: Studium.

- Martina, Giacomo. 1998. *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni. L'età contemporanea*, Brescia: Morcelliana, IV. (nuova ed. 1995, ristampa 1998).
- Maurizi, Pietrino. 2005. Voce «*Servo di Dio Alcide De Gasperi*». [Http://www.santiebeati.it/dettaglio/92035](http://www.santiebeati.it/dettaglio/92035) (consultato il 21.6. 2008).
- Moro Alfredo Carlo. 1998. *Storia di un delitto annunciato*, Roma: Editori Riuniti.
- NŠOM, Zapuščine škofov – Držečnik Maksimilijan, fasc. 4, n. 10.
- Paolo VI. 1963-1978, *Insegnamenti*, I–XVI, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Paolo VI, 1965. Nella basilica ostiense agli osservatori e delegati al Concilio per impetrare l'unità dei cristiani, 4 dicembre 1965, in: *Insegnamenti*, III, 696-700.
- Paolo VI. 1965. Discorso nell' ultima sessione pubblica del Concilio, 7 dicembre 1965, in: *Insegnamenti*, III, 716-732.
- Paolo VI. 1965. Omelia per la conclusione del Concilio, 8 dicembre 1965, in: *Insegnamenti*, III, 743-746.
- Paolo VI. 1972. Collegialità operante della Chiesa in Italia, discorso tenuto ai partecipanti della IX assemblea generale della Conferenza episcopale italiana, 17 giugno 1972, in: *Insegnamenti* X, 645-655.
- Paolo VI. 1975. *Evangelizzazione nel mondo contemporaneo. Esortazione apostolica Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975, Milano 1992: Edizioni Paoline.
- Paolo VI. 1978. Lettera del Papa alle Brigate Rosse, 22 aprile 1978 in: *Insegnamenti*, XVI, 298-299.
- Paolo VI, 1978. La preghiera del Papa per Aldo Moro, 13 maggio 1978, in: *Insegnamenti*, XVI, 362-363.
- Paolo VI. 1978. *Credo, spero, amo: il testamento di S. S. Paolo VI*, Alba: Edizioni Paoline.
- Paolo VI. 1993. *Meditazioni inedite*, Brescia-Roma: Studium.
- Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al Concilio*, 1989. Brescia-Roma: Studium.
- Papež, Viktor. 1992. *Slovenski škofije na drugem vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru (1962-1965). Ob 30. letnici začetka II. Vatikanskega koncila (1962-1965)*, Ljubljana: Frančiškanska knjižnica.
- Potočnik, Vinko. 2003. Škof Držečnik in pastoralna sociologija, in: *Škof Maksimilijan Držečnik*, 58-70. Maribor: Slomškova založba.
- Rybář, Miloš. 1978. Nacistični ukrepi zoper duhovščino lavantinske škofije 1941-1945, in: *Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije 1228-1978*, 44-102. Maribor: Mariborski škofijski ordinariat.
- Roter, Matjaž. 2002. *Zgodovinski okvir pastoralnega delovanja škofa Držečnika*, dipl. naloga (Teološka fakulteta), Ljubljana.
- Roter, Matjaž. 2003. Življenjska pot škofa Držečnika, in: *Škof Maksimilijan Držečnik*, 9-33. Maribor: Slomškova založba.
- Santa Sede, Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il messaggio di Fatima*, 2000. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Scoppola, Pietro. 2003. Tra Chiesa e società: il problema storico della Democrazia Cristiana, in: A. Acerbi, *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, 383-402. Milano: Vita e Pensiero.
- Sveto Pismo stare zaveze*, 1958, I. vol. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Škafar, Vinko. 2003. Pastoralna skrb škofa Držečnika za mariborsko škofijo, in: *Škof Maksimilijan Držečnik*, 39-57. Maribor: Slomškova založba.
- Škof Maksimilijan Držečnik*, 2003. Maribor: Slomškova založba.
- Zbornik ob 750-letnici mariborske škofije 1228-1978*, 1978. Maribor: Mariborski škofijski ordinariat.
- Vian, Giovanni Maria. 2007. Voce «Paolo VI», 657-674 (Sito dell'enciclopedia Treccani dedicato alla storia dei papi). [Http://www.treccani.it/site/Scuola/Zoom/storiadi-papi/pdf/paolovi.pdf](http://www.treccani.it/site/Scuola/Zoom/storiadi-papi/pdf/paolovi.pdf), 657-674 (consultato il 14.6.2008).

Tadej Rifel

Pogledi na Trubarja in reformacijo ob njegovi štiristoletnici – sto let pozneje

Povzetek: Prispevek se ukvarja s predstavitvijo pogledov na Trubarja in reformacijo v jubilejnem letu 1908. V tem letu je namreč izšlo veliko število knjig in člankov, večinoma poljudne narave, ki pa so vsebovali tudi elemente znanstvenega (objektivnega) pristopa k problematiki. Politično ozračje je bilo tedaj zelo razgreto in mnogi avtorji so Trubarjevo podobo predstavili na podlagi svoje ideologije. Branje sto let pozneje nam lahko pokaže, da so nekateri pristopi in vsebinski poudarki še danes enaki. Prispevek obenem opozarja na članek, ki je na podobno temo izšel pred dvema letoma.

Ključne besede: Trubar, reformacija, pogledi, leto 1908, Trubarjeva štiristoletnica, Vitorović.

Abstract: Views on Trubar and Reformation at His 400th Anniversary – One Hundred Years Later

The paper presents the views on Trubar and reformation in the jubilee year 1908 (400th anniversary). In that year numerous books and articles were published, mostly of a popular scientific character, but they also contained elements of a scientific (objective) approach. At the time the political atmosphere was rather heated and many authors presented Trubar's image on the basis of their own ideologies. When one reads them a hundred years later, it may turn out that some approaches and emphases are still the same. Additionally, the paper draws attention to an article dealing with a similar theme, which was published two years ago.

Key words: Trubar, reformation, views, the year 1908, Trubar's 400th anniversary, Vitorović.

1. Uvod in leto 1908

Prispevek je najprej kratek prikaz pogledov na Trubarja in reformacijo ob njegovi štiristoletnici, torej leta 1908.¹ Obenem pa je ponekod tudi odziv na že napisan članek s podobno tematiko, ki je izšel pred dvema letoma in nosi naslov »*Protestantizem v polemikah ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva*«. ² Danes, ko praznujemo petsto-

¹ Kljub omejitvi na napisano leta 1908 gre zgolj za izbor napisanega. Zato je treba že na začetku poudariti, da je to bolj poskus prikaza tedanjega razpoloženja in odnosa do Trubarja in reformacije.

² Avtor članka je Nenad Vitorović (Vitorović 2006). Odziv izvira iz občutka, da je bil avtorjev namen prej kot prikaz polemike mišljen kot prikaz »pravega Trubarja«. Sicer pa članek na več mestih ponudi izčrpno predstavitev avtorjevih stališč. Odkrili smo ga šele naknadno in nam je bil v veliko pomoč glede seznama virov in litera-

letnico Trubarjevega rojstva, se nam zdi primerno spomniti na bipolarnost v pogledih, ki je po našem mnenju še nismo prerasli oz. je še vedno aktualna. Upamo, da bo zapisano v nadaljevanju vsaj posredno pripomoglo k bolj odprtemu dialogu, kot se je odvijal pred stotimi leti. Tega leta se je ob obletnici veliko pisalo. Preden pa se podrobneje lotimo samih tekstov, se nam zdi potrebno razjasniti še nekaj stvari. V splošnem vemo, da je bilo obdobje prvega desetletja dvajsetega stoletja v veliki meri dedič tistega, čemur pravimo ločitev duhov. To dejstvo ima pomembno mesto v našem prikazu. Do določene mere sicer res drži, da sta se dva tabora razdelila tudi glede vprašanja o Trubarju in reformaciji, vendar je premočrtnost bolj ali manj navidezna. Avtorji so namreč, ne glede na svojo pripadnost, pisali vsak iz sebe, kar seveda ne pomeni, da vplivi nazorske usmeritve niso bili očitni. Vseeno pa naj bo to opozorilo za nas, da pri predstavitvi in predvsem pri presojanju ljudi ne smemo preprosto deliti na klerikalce in liberalce. Druga, za nas pomembnejša stvar je prav tako povezana z našim presojanjem, in sicer z nevarnostjo, da bi jih sodili na podlagi današnjega védenja o Trubarju in reformaciji.

2. Josip Gruden

Dr. Josip Gruden, duhovnik in zgodovinar,³ je v jubilejnem letu napisal dva prispevka. Prvi nosi naslov »*Primož Trubar, ob štiristoletnici njegovega rojstva*« (1908b) in ga lahko štejemo za »*klasičen prispevek*«⁴ na naslovno temo, medtem ko je drugi, ki je malo krajši, zgolj nekakšna skica oz. predstavitev nekaterih drugih avtorjev in tekstov, ki so izšli leta 1908. Prispevek nosi naslov »*Trubar v jubilejnem slovstvu*« (1908c). Oba prispevka sta izšla v reviji Čas.⁵

2.1. »Oblak, ki je mimo šel«

S temi besedami zaključí Gruden svoj prvi spis, ko predstavlja obdobje reformacije (Gruden 1908b, 268), začne pa ga z naslednjimi pomenljivimi besedami: »*Pravo naziranje o zgodovinskih osebah dobimo le tedaj, če se vglobimo v dobo, v kateri so živele, če proučimo vsestransko tedanje kulturne težnje in struje, cilje in pota.*« To v Trubarjevem primeru pomeni: »*[da] ne pojmuje prav Trubarjeve-*

ture. Na nekaterih mestih bomo do njega zavzeli kritično stališče.

³ Več o njem v: Slovenski biografski leksikon (Sbl), zv. 2 (1926), str. 269-271.

⁴ S tem označujemo prispevke, ki vključujejo tudi kratek prikaz Trubarjevega življenja.

⁵ Čas 2:257-268 in Čas 2:472-475.

ga značaja, kdor govori o narodnjaku Trubarju; pravtako ne tisti, ki išče v njem modernega svobodomisleca. Trubar je sam hotel biti cerkveni reformator« (Gruden 1908b, 257). Nenad Vitorović te besede označi za »obetavni uvod v trezno razpravo«, a takoj doda, da je Gruden »vešč raznih manipulativnih prijemov«. Zatem se loti prikaza teh manipulacij (Vitorović 2006, 249). Žal, avtor obravnavani Grudnov tekst že takoj na začetku spodkoplje s primerjavo z nekim drugim Grudnovim tekstom, ki mogoče res stoji na znanstveno trhljih nogah, ter tako posplošeno obravnava Grudna kot »*manipulanta*«. Tu se bomo zato lotili shematičnega prikaza Grudnovega članka in tako opozorili na »*sporna mesta*«.

Prispevek lahko razdelimo na tri dele: uvodni del, ki vsebuje nekatera pojasnila glede načina pisanja/raziskovanja in vsebine; osrednji del, kjer avtor opisuje Trubarjevo življenje (življenjepis), in zaključni del, kjer je označen Trubarjev pomen. Gruden kot cerkveni zgodovinar smiselno zavzame načelno stališče, ki se mu seveda lahko nasprotuje, vendar spet načelno, da je namreč treba Trubarja in njegovo delo presojati skozi verske namene, ki jih je imel. To načelo bo pri drugih avtorjih v tej ali v zanikani obliki še večkrat ponovljeno, vendar o tem več v nadaljevanju. Gruden torej ne želi »[...] se baviti z različnimi problemi, ki so v zvezi s Trubarjem in reformacijo na Slovenskem, temveč podati hoče[m] le kratek obris njegovega življenja in delovanja, da moremo razločevati med pravo in nepravo podobo Trubarjevo« (Gruden 1908b, 257). Kaj je tu mišljeno s pravo in nepravo podobo? Gotovo ne zgolj pravilnost oz. nepravilnost dejstev in dogodkov iz Trubarjevega življenja, ampak predvsem tisto, kar je Trubar v resnici bil, ne pa to, kar so takrat nekateri želeli, da bi bil. Torej ne toliko vsebina napisanega o Trubarju, ampak namen Trubarjevega pisanja nasploh. Preden se lotimo predstavitve Trubarjevega življenja, kot ga je razumel Gruden, velja opozoriti, da avtor vseskozi veliko citira, predvsem iz Dimitza, Hegemanna in Eltzeja. Vsekakor je to znak določene znanstvene zrelosti in iskrenosti, ne pa nujno tudi objektivnosti.⁶

Za začetek je zanimiva Grudnova opomba glede Trubarjevega rojstva, ko zatrjuje, da se datum 8. 6. pojavlja zgolj zato, ker na ta dan godujeta sv. Primož in Felicijan. Takoj zatem avtor omeni Trubarjevega očeta, v zvezi z njim pa je še posebej zanimiv zapis, ki je povzet po nekem poročilu, namreč da je Trubar nekoč izjavil, kako očeta njegova pobožnost ni mogla rešiti nesrečne smrti (Gruden 1908b, 258).

⁶ Dimitz in Eltze veljata za Trubarju naklonjena interpreta, medtem ko je Hegemann bolj kritičen. Gre torej za sekundarne vire, ki zagotovo ne nosijo takšne teže kot npr. arhivsko gradivo, a so vseeno lahko verodostojni.

Gruden nadaljuje z opisom Trubarjevega mladostnega razvoja in pri tem omenja »standardne« postaje: Reka, Trst, Salzburg in Dunaj, ki jih je Trubar obiskal v času svojega bivanja pri tržaškem škofu Petru Bonomu. Glede na vse to Gruden ugotovi, da je bila Trubarjeva izobrazba povprečna. Opis nadaljuje s Trubarjevim delovanjem na prvi župniji, kjer je prišel v konflikt z domačini glede gradnje nove cerkve. Temu sledi poročilo o Trubarjevi selitvi v Ljubljano in študiju spisov Zwinglijevih učencev.⁷ Tukaj se Gruden strinja s Hegemannom, ki nasproti Elzeju trdi, da Trubar ni bil popolnoma pravoveren luteran. Zatem avtor na kratko opiše Trubarjevo delovanje v špitalski cerkvi v Ljubljani in v službi stolnega kanonika. Zapis zaključí z ugotovitvijo, da kljub škofovi kompromisni politiki, ki je bila Trubarju in protestantom naklonjena, le-ta ne rodi zelenih sadov, zato mora Trubar bežati na Nemško. Kot razlog za neuspeh dela na domačih tleh omenja razliko v nazorih med Trubarjem in njegovimi privrženci, ki so bili v javnih napadih zelo ostri do nauk in obredov katoliške Cerkve (Gruden 1908b, 260-261).

»Trubarjevo bivanje na Nemškem je v marsikaterem oziru pomenljivo« (Gruden 1908b, 261). Tako Gruden začne z opisom t.i. Trubarjeve nemške dobe. V opisovanju še posebej izpostavi Trubarjevo pravovernost, za katero se je moral v svojih spisih večkrat zagovarjati, in njegovo literarno delovanje. Na sledi tistega, kar je napisal Hegemann, poudarja pomembno vlogo Matija Klombnerja pri Trubarjevih literarnih začetkih. Nadalje poda mnenje glede Katekizma in Abecednika: »Ni čuda, da ta prvi literarni poizkus ni imel zaželenega uspeha. Pisava je bila zelo okorna, mali naklad, ki je šel skoraj ves na Kranjsko, se ni razpečal in tiskovni stroški se niso pokrili« (Gruden 1908b, 262). Na koncu spisa je Gruden še bolj jasen, ko zapiše: »Kot pisatelj Trubar ni bil samostojen in originalen.« Mu pa zato priznava prvenstvo glede jezika, ko pravi: »S tem, da je začel pisati dolenski dialekt, pa je začrtal tir, v katerem se je poslej nadaljevalo slovstveno delo« (Gruden 1908b, 266). Kot pomembna pomočnika pri tiskanju prvih knjig se omenjata Peter Pavel Vergerij in Hans Ungnad. Prvi je označen kot »nestalni in vihravi«, z drugim pa je imel Trubar po začetni simpatiji nemalo težav glede načrtovane preselitve njegove tiskarne iz Uracha v Ljubljano (Gruden 1908b, 263-264).

Opisovanje Trubarjeve življenjske poti se nadaljuje z njegovo vrnitvijo v Ljubljano in o tem obdobju Gruden ugotavlja, da je pomembno, ker se nam kaže Trubarjev značaj z druge strani (Gruden 1908b, 264). Ta druga stran po Grudnovi zglede takole: »Spoznal je menda,

⁷ Gre za H. Bullingerja in K. Pellikana.

da je lažje pridigovati "o praznoverju" in o potrebi reforme, kot pa na mesto starega postaviti kaj novega, boljšega» (Gruden 1908b, 265). Glede poznejše Trubarjeve vrnitve nazaj na Nemško pa sodi: *»Daljno Trubarjevo bivanje na Nemškem za nas Slovence nima posebnega pomena«* (Gruden 1908b, 265).

Ob koncu se Gruden še enkrat ozre na Trubarjevo delovanje, razdeli ga na slovstveno in cerkveno. Omenili smo že, da je njegov literarni prispevek ocenjen bolj kritično; o ostalem Trubarjevem delu pa Gruden zapiše, da je versko gibanje (reformacija) dvignilo Trubarja višje od njegovih sposobnosti (Gruden 1908b, 266). Z drugimi besedami to pomeni, da je Trubar velik zaradi reformacije in ne obratno, tudi kar se tiče Slovencev. Čeprav mu priznava jezikovno originalnost, pa tudi glede te pravi, da bi se ob njegovi širši izobrazbi (Gruden 1908b, 266) vsa stvar lahko drugače (boljše) razpletla. Obenem se avtor dotakne tudi vpliva protestantizma na Slovence, ki naj bi bil večji med višjimi sloji, na splošno pa sploh ne tako velik, saj Gruden izrecno ločuje med »simpatizerji« in pravimi protestanti (Gruden 1908b, 267). Sam Trubar naj bi bil v končni fazi preveč poslušen plemstvu, ki ga je za razliko od nekaterih drugih (G. Vlahović, M. Klombner) naredilo za »ponižnega slugo« (Gruden 1908b, 267). S tedanjim znanstvenim dognanjem podprt spis nam torej ob koncu kaže zelo *»omiljeno«* podobo Trubarja.

2.2. Trubar v jubilejnem slovstvu

Drugi tekst je v majhni meri že nakazan s prvim, ko Gruden v svoji začetni opombi omenja dva prispevka o Trubarju, ki sta že izšla tega leta. Obenem si dovoli komentar, ko enega izmed prispevkov označi z *»brez znanstvene vrednosti«* (Gruden 1908b, 257). Ključno za razumevanje teh drugih tekstov, ki jih obravnava v drugem prispevku, je po njegovem mnenju sledeče: *»Zgodovinska dejstva se ne vpoštevajo dovolj, temveč prevladuje težnja, o slovenskem reformatorju ustvariti neko idealno podobo in nam dobo reformacije predstaviti kot junaško dobo našega naroda«* (Gruden 1908c, 472). Torej naj ne bi bila jasna razlika med tem, kaj in kakšen je Trubar v resnici bil, in kaj se je želelo, da bi bil. Gruden vzroke pripisuje slavnostnemu razpoloženju ob obletnici, iz katerega sledi pisanje v afektu, ki povečuje osebe in dogodke za vsako ceno. Tu se avtor loti predstavitve posameznih spisov. Ker bomo slovenske prispevke, ki jih omenja, obravnavali posebej, se bomo takrat vrnili tudi h Grudnovim kritikam in pohvalam. Glede dveh nemških spisov, ki ju omenja, pa Gruden pravi: *»[...] sodba, ki jo čujemo s te strani, se splošno bolj strinja z resnico, kakor pa izvajanja Trubarjevih slovenskih slaviteljev«* (Gruden 1908c, 474).

Gruden s pojmom resnice tu misli verjetno na tisto, kar lahko razberemo iz samih virov. V tem ostaja zvest svojemu zgodovinarskemu poklicu. Tekst se naposled zaključi s povzetkom povedanega, kjer med drugim beremo: »[...] jubilejno slovstvo o Trubarju in lutrovske reformaciji je le malo pripomoglo k boljšemu razumevanju te viharne dobe naše zgodovine, temveč utegne le še pomnožiti ono 'mešanico zrnja resnice in plev potvar', ki je bila doslej. Navzlic temu ostane ta doba zanimiva in vredna preiskavanja, tembolj, ker v njej tiči še cel kup nerešenih problemov« (Gruden 1908c, 475).⁸

3. Ivan Lah

Ivan Lah, pisatelj in publicist,⁹ je sicer anonimni avtor drugega zvezka t.i. knjižice Svobodne misli, ki nosi naslov »Primož Trubar in naša reformacija« (Lah, 1908a); njegovo avtorstvo smo uspeli ugotoviti s pomočjo literature.¹⁰ Poleg te knjižice bomo predstavili še njegove »Aforizme o reformaciji«, ki so izšli v reviji Slovan (Lah, 1908b).

3.1. Kulturno–historična študija

Tako se glasi podnaslov zgoraj omenjene Lahove knjižice. Najbrž se ne motimo preveč, če jo označimo za bojevit, na nekaterih mestih celo agitatorski spis, ki ga razumemo šele, če predpostavimo tedanje vzdušje in napetost med taboroma. Poglavitna značilnost Lahovega načina pisanja je presojanje in ocenjevanje pretekle dobe na podlagi sodobnega stanja, vseeno pa ne smemo prehitro soditi o verodostojnosti povedanega glede Trubarja, saj že bežen pregled teksta pove, da avtor na več mestih uporablja citate, ki govorijo v prid objektivnosti. Vendar se to zgodi šele v drugem delu, ki govori o Trubarju in njegovi dobi, medtem ko v prvem beremo o času Lahovega življenja. Takole začne z opisom svoje dobe: »Smo narod klerikalen, zaslužnjen, hlapčevski« (Lah 1908a, 3). Toda Lah ob tem ne obupuje, ampak na

⁸ Gruden je v letu 1908 napisal tudi knjigo z naslovom *Cerkvene razmere med Slovenci in ustanovitev ljubljanske nadškofije* (Gruden 1908a). V predgovoru lahko preberemo, da se v njej kaže celotna podoba cerkvenih razmer pred reformacijo. O dobi petnajstega stoletja pa na splošno pravi: »Ni dvoma, da pomenja za naše dežele XV. stoletje dobo razvoja in napredka tako v zunanji cerkveni organizaciji kot v verskem življenju« (Gruden 1908a, 121). Čeprav sam avtor trdi, da je bil prvi nagib k pisanju te knjige najdba dotlej neznanega arhivskega gradiva (konstitucij) prav tako neznane ljubljanske sinode, pa nam čas izida lahko potrdi, da je tudi to delo vpeto v korpus razprav ob obletnici.

⁹ Več o njem v: Sbl, zv. 4 (1932), str. 604-605.

¹⁰ Vitorović omenja, da je njegovo avtorstvo prvi identificiral Janko Šlebinger v svoji Slovenski bibliografiji. (Vitorović 2006, 241).

podlagi dokaj skrbne in zanimive analize pojmov svobode, naroda, zgodovine in kulture pride do zaključka, ki ga dobro povzemajo naslednje, z upanjem in odločnostjo navdahnjene besede: »*In mi hočemo živeti. Hočemo! Hočemo biti narod preteklosti, sedanjosti, bodočnosti*« (Lah 1908a, 12). Ko omenja zgodovino, pravi, da se moramo z njo soočiti in na tem mestu omenja reformacijo s Trubarjem na čelu. »*Zgodovina daje narodu obliko, reformacija pa vsebino*« (Lah 1908a, 7). In o slovenskem narodu si nadalje postavlja vprašanje: »*Mi narod Trubarjev, Dalmatinov, Kreljev, narod svojih reformatorjev, ki so nam postavili prvo podlago narodne kulture, čegav narod smo mi?*« (Lah 1908a, 7). Reformatorje torej slavi kot prvoborce za slovenski narod, ki jih potrebujemo tudi v »zaslužnjem« času. V tem smislu se vsebina reformacije izteče v to, da se proslavlja bolj duh te dobe kot pa njena konkretna načela in pridobitve. Na Trubarja gleda kot na moža z močjo in energijo; na duha reformacije kot na protirimskega duha in na dobo na sploh kot na dobo novih moči in novega življenja. Zato Lah proti koncu knjižice še enkrat poudari: »*Danes se ne borimo za biblijo in evangelij, borimo se za svobodo duha, za svobodo besede in mišljenja ...*« (Lah 1908a, 50).

Pozna se, da avtor reformacijo dovolj dobro *pozna*, zato lahko svoj prispevek o Trubarju začne širše, z evropskim kontekstom. Čas reformacije mu pomeni čas prerojenja, kar da se je še posebej odražalo med slovensko inteligenco, ki je bila »*nadebudno cvetje*«. Seveda takoj doda, da jo je obdobje, ki je sledilo, uničilo (Lah 1908a, 14). V nadaljevanju Lah poda zanimivo predstavitev pojmov humanizma, renesanse in reformacije. Prvi mu pomeni klic nazaj k staremu veku, drugi obuditev starih ved in umetnosti, tretji pa vrnitev k prvotnemu krščanstvu. Glede na prej povedano se je treba zavedati, da ima Lah s pojmom reformacija v mislih še nekaj, in sicer nekakšno sodobno reformacijo, ko pravi: »*Za popolno reformacijo čas še ni bil zrel, a z njo je bil narejen korak k popolni reformaciji [...] vse to nam omogočuje danes popolno reformacijo v duševnem smislu*« (Lah 1908a, 49). Kljub temu da je velik poudarek v tem drugem delu namenjen bolj opisovanju dobe kot samemu Trubarju, se avtor vendarle osredotoči tudi na njegov pomen. Najprej ga opiše kot nasprotnika tedanjega bornega stanja, katerega vzrok je bil vsesplošno nazadovanje ljudstva, še posebej na verskem področju. Potem na kratko opiše njegovo pot prek Trsta, Dunaja, slovenskih krajev in spet v izgnanstvo na Nemško. Glede njegovega pisanja pravi, da je Trubar ob tem pokazal odločnost, podjetnost, vztrajnost in vnemo za delo (Lah 1908a, 25). Lah zelo tekoče pripoveduje Trubarjevo zgodbo, pri čemer se opira predvsem na raziskave, ki jih je opravil Elze. Obenem pa vse skozi piše z zavestjo o svojem času. To mogoče njegovim opisom Tru-

barja še bolj jemlje objektivnost.

To je opazil tudi Josip Gruden, ki Lahovo delo navaja kar dvakrat. Zanj v že zgoraj omenjeni opombi pravi, da je brez znanstvene vrednosti (Gruden 1908b, 257), potem pa še, da je polno praznih fraz (Gruden 1908c, 473). Čeprav smo omenili, da tudi Lah uporablja citate, to očitno Grudna ne prepriča in tako Lahov spis označi izrazito negativno. Navkljub vsemu se nam zdi zanimiva Lahova odločnost, ki je resda malo naivna,¹¹ ko s tako vnemo piše o slovenskem narodu.

3.2. Aforizmi

Aforizem se na splošno giblje na robu med resničnostjo in fikcijo, njegov namen je posredovati nedvoumno sporočilo. V primeru Ivana Laha je to sporočilo v tem, da ne gre enačiti protestantizma oz. luteranstva z reformacijo. Reformacija mu strogo pomeni versko gibanje v Cerkvi sami, ki je boj za resnico, boj proti poganstvu. Lah ugotavlja: *»Zato vidimo v vseh stoletjih boj proti nekrstjanskim naukom in proti nekrstjanskemu življenju v cerkvi«* (Lah, 1908b, 197). Podobno kot že v knjižici tudi tu razlikuje med renesanso in reformacijo, pri katerih naj bi šlo najprej za nasprotni smeri, nato vzporedni, nazadnje pa naj bi se zlili. Slednje se najbolj izrazi pri cerkveni aristokraciji, ki je bila renesansi najprej nasprotna, potem pa naklonjena. Sama renesansa je za Laha najbrž kult poganstva, ki ga je treba izločiti iz krščanstva, zato reformacijo opredeli kot: *»[...] prebujenje prvotnega krščanstva proti novemu poganstvu«* (Lah, 1908b, 198). Vendar Lah sintezo pojmuje še na drugačen, tudi do nove luteranske Cerkve kritičen način, ko pravi: *»Gibanje renesanse in reformacije pa, dasi si je bilo spočetka nasprotno in se je druga rodila kot boj proti prvi, se je zlilo v novo silo: protestantizem. Protestantska cerkev se je združila z državo in zavládala. Boji, ki so poslej nastali med obema silama, med staro in novo cerkvijo so prelili potoke krvi«* (Lah, 1908b, 199). Glede na povedano lahko sklepamo, da je avtor razočaran nad iztekom protestantske reformacije. Možnost za to, da se napaka popravi, pa vidi v svoji dobi, ki jo imenuje prerojenje narodov. Še enkrat poudari pomen reformacije: *»Za nas pomenja čas reformacije čas boja; to je najbolj viharna doba v naši zgodovini. Vidimo v nji boj proti tujstvu, boj za svobodo, boj za osamosvojenje«* (Lah, 1908b, 200). Obema dobama pa naj bi bila skupna ideja individualizma, ko naj bi se ljudje kot posamezniki, predvsem pa kot celota (narod) začeli zavedati svojega »jaza«. Konkretno to za Slovence pomeni: *»Reformacija je za nas narodnostno prebujenje, začetek kulturnega življenja, osamosvojenje slovenskega duha«* (Lah, 1908b, 202).

¹¹ Tako označi Lahovo opisovanje kranjskega plemstva Vitorović (Vitorović 2006, 244).

4. Ivan Prijatelj in Ivan Merhar

Dva Ivana, prvi¹² slovstveni in kulturni zgodovinar, drugi¹³ narodopisec in kulturni kritik, sta prav tako pustila pečat s svojima študijama. Prijatelj se je lotil predstavitve kulturnega pomena slovenske reformacije, Merhar pa literarnozgodovinske študije o Trubarju. V nadaljevanju ju zaradi podobnih stališč, zlasti o kulturi in literaturi, predstavljamo skupaj.

4.1. Kultura in literatura

»Trubar, vogelni kamen naše kulture, mož, ki je prvi zapustil trajne sledove svojih stopinj v slovenski zemlji, pomeni danes za večino Slovencev samo še ime, nerazločen zvok, ali kvečjemu puhlo geslo; zakaj celo oni redko sejani Slovenci, ki se ponašajo ž njim, hranijo pod signaturo tega imena le kup prašnih predstav, mešanico zrnja resnice in plev potvar« (Prijatelj 1908, 5). S temi besedami nas v razpravo uvede avtor, ki je želel predstaviti stvarni pomen Trubarja za slovensko kulturo. S tem se uvršča med tiste, ki so bili prepričani, da imajo Slovenci napačno podobo o Trubarju in da ga slabo poznajo. Zato si je torej zadal za svoj cilj, da pokaže drugačno, po njegovem mnenju pravo Trubarjevo podobo. Isti namen kot Prijateljeva knjižica ima tudi razprava Ivana Merharja.

Merharjevo delo se začne z »romanesknim« opisom razmer na Slovenskem za časa Trubarjevega življenja. Ob koncu opisa sta izpostavljena dva simbola, ki naj bi ponazarjala stiske tedanje dobe. Avtor ju tako le opredeli: *»Tudi grad in cerkev sta znak naše preteklosti in delo naših rok, naših žuljev, pa nikoli delo naše volje, našega plemenitega navdušenja. Saj tudi cerkvice na gori ni izraz naše srčne pobožnosti, ona je le pokora za gosposke grehe in odkupnina za nebeški raj, ki pa jo mora plačati le naš trpin, slovenski tlačan«* (Merhar 1908, 514-515). Kritična ost je uperjena proti srednjeveški dobi, ki bi se po Merharjevem mnenju morala končati že v šestnajstem stoletju, pa se potem zaradi protireformacije ni, kajti: *»[...] o kakem kulturnem življenju v srednjem veku niti govoriti ne moremo«* (Merhar 1908, 516). Ko v nadaljevanju sledimo opisovanju razmer, nastalih pred reformacijo, stopa v ospredje ideja o upornem slovenskem ljudstvu; ta upor ima korenine že v zgodnjem srednjem veku, v času reformacije pa se je ponudila nova priložnost zanj. Tej se je obenem pridružil še kmečki boj, ki je izviral »iz istega studenca«, a so po avtorjevem mnenju kmetje imeli preveč *»smešne zahteve«*, da bi kakorkoli uspeli. Zaradi protireforma-

¹² Več o Ivanu Prijatelju v: Sbl, zv. 8 (1952), str. 571-578.

¹³ Več o Ivanu Merharju v: Sbl, zv. 5 (1933), str. 97.

cije so bili delno neuspešni tudi reformacijski upi, a vseeno je kolektivna upornost v šestnajstem stoletju povzročila, da je: *»[...] ljudska duša vzvalovala, razburkala, ni pa mogla sama s seboj priti v tisti potrebni sklad, ki je prvi pogoj za zdrav in energičen razvoj duševnih sil in potem seveda – zdrave kulture«* (Merhar 1908, 517).

Izstopajoč je tudi opis Trubarja, ki se ga Merhar loteva prek njegovih značajskih lastnosti. Tako se omenjajo predvsem njegove vrline (svobodomiselnost, organizacijska in vodstvena sposobnost, vpliv njegove osebnosti, moč njegovih besed, neomajnost v veri, demokratični duh ...). Še posebno pozornost pa velja nameniti avtorjevim stališčem do Trubarjevega prispevka na jezikovnem področju. Najprej priznava: *»[...] Trubar ni bil jezikovno posebno nadarjen, še manj pa filološko izšolan mož, dasi je znal poleg slovenščine nemški in laški in je imel latinščino precej v oblasti ali kot cerkveni govornik je že prej čisto predbridko občutil pomanjkanje slovenskih knjig«* (Merhar 1908, 520). A ker je bil poln energije, ki jo je gnala ljubezen do slovenskih rojakov, je na tujem vendarle začel s težavnim projektom. Za Merharja nastanek prve slovenske knjige ni samo preprosto dejstvo, ampak za vsem tem stoji oseba in njen napor. *»Dve leti se je vrli mož pripravljal na težavno delo; za vajo je pisal, prevajal in bral, in to metodo priporoča tudi svojim bralcem«* (Merhar 1908, 520). Trubarju je s tem uspelo urediti črkopis in - kot omenja avtor - niti Bohoričeva reforma ni postregla s čim povsem novim. Tudi glede zaslug pri tiskanju daje Merhar prvenstvo Trubarju, ne pa vplivnim plemičem, npr. Vergeriju. Res da so mu priskrbeli denar, a volja in želja je bila Trubarjeva. Ne strinja pa se z mislijo, da je Trubar spodbudil jugoslovansko idejo, saj naj bi bila ta le proizvod časa in razmer ter nekaterih uglednih ljudi (npr. Ungnada), ki so v reformatorjih videli skupne bojevnike proti Turkom. Glede tega se Merhar še opredeli, da: *»[...] ne gre pripisovati protestantski knjigi kakih narodnih motivov v modernem smislu«* (Merhar 1908, 524). In čeprav Trubar govori o Slovencih in še posebej o slovenski Cerkvi, ki je tudi sad njegovih prizadevanj, avtor poudari, da slovensko versko gibanje ni zavzelo odločnega stališča proti drugi narodnosti kot npr. husiti na Češkem. Za Merharja Trubar ostaja predvsem *»patriarh slovenske književnosti, ki si zasluži, da se ga spominjamo«*. In kot smo že uvodoma omenili, je osnovna avtorjeva ideja v tem, da je protestantizem s Trubarjem na čelu budil našo kulturo. Na koncu Merhar doda: *»Zgodovinskih mož ne smemo soditi po uspehih; gledati moramo na njih voljo in izvršeno delo«* (Merhar 1908, 525).

Omenjeni prispevek Ivana Prijatelja je po drugi strani še posebej uporaben, ker se avtor poleg predstavitve svojih stališč loti tudi odgovorov na predsodke, ki naj bi bili prisotni v drugih delih o Trubarju in reformaciji. V splošnem nas poskuša rešiti dveh predsodkov:

»[...] da je bil nemški vpliv škodljiv ali celo nenaraven in pa da je bil manjvreden, ker je zasledoval samo 'verozakonske neprijazne namene'« (Priatelj 1908, 7).¹⁴ Na prvo podmeno odgovarja, da je naravno učiti se pri najbližjem učitelju, na drugo pa s stališčem, da je bila v času reformacije cerkev edini možni prostor kulturnega delovanja. Drugače pa se dokaj obsežna razprava deli na več poglavij, ki obravnavajo: uvodna pojasnila; stanje pred reformacijo, še posebej v Cerkvi, obdobje reformacije na Slovenskem; Trubarja; sadove protestantizma. Odveč bi bilo obnavljati poglavja v podrobnostih, pri predstavitvi se bomo raje omejili na nekatere poudarke tega pomembnega dela.¹⁵ Glede opisa razmer pred reformacijo se Priatelj ne razlikuje od ostalih del, ki gredo vse v smeri opisa vzrokov za upor. Vitorović je pričakoval, da bo našel pri tem tudi kaj pozitivnega (objektivnega) o srednjeveški dobi, vendar je razočaranje po prebranem očitno.¹⁶

Prijateljeva osnovna ideja, prek katere predstavi katoliško Cerkev v obdobju pred reformacijo, je t.i. »*demonška sila asketizma*«. Ta princip Priatelj imenuje tudi »rimska šablona«, nezdrav in abstrakten asketizem, tako da mu v realnosti ni ustrezalo uboštvo, ampak se je dogajalo prav nasprotno.¹⁷ Z drugimi besedami to pomeni, da se teorija v praksi nikakor ni mogla uveljaviti. Ker pa je bil slovenski narod kot večinsko kmečki iz življenjske nuje obrnjen k iskanju tolažbe pri Bogu, je bil obenem odprt za nove, bolj »realne« verske nauke. Zato avtor ugotavlja: »*Reformacija je bila s kulturnega stališča klic po odpravi anahronizmov in laži in po upoštevanju lastnega individualnega mišljenja. Princip je bil velik, ker je večin. Bila je to evolucija, oni veliki zakon, ki se vrši v prirodi od vekomaj do vekomaj. Konkretna zahteve reformacije so bile seveda uslovljene v svoji dobi ter v pogojih in načinih takratnega življenja in mišljenja*« (Priatelj 1908, 13). V praksi je imela reformacija tako dve močni orožji, in sicer pridiganje zoper sprevrženo Cerkev ter živo in požrtvovalno vnemo za nove nauke. Priatelj v četrtem poglavju govori o prebuditvi velikega idealizma pri Slovencih, ki se je kazal v tem, da se je »*v dobi reformacije Slovenec [...] prvič vzpel v vsej svoji rasti ter napel vse svoje duševne in telesne sile*« (Priatelj 1908, 22). Te besede gre razumeti, kot da so protestanti Slovencem prinesli tisto, kar so si globoko v sebi najbolj žele-

¹⁴ Po mnenju Vitorovića (Vitorović 2006, 244) sta predsodka nastala pod katoliškim vplivom.

¹⁵ Vitorović (Vitorović 2006, 246) ga ima celo za ključnega glede na pristop do reformacije.

¹⁶ Tu mislim na Vitorovića (Vitorović 2006, 246, op. 16).

¹⁷ »*A duhovščina dezorganizirane rimske teokratične države se je razvijala, oziroma je propadala v ravno nasprotni smeri. Padala je iz brezračnih višin in se zarivala v grobi materijalizem*« (Priatelj 1908, 23).

li. Na čisto življenjski ravni pa Prijatelj vidi naslednje pridobitve: glede na katoliško Cerkev so protestanti izboljšali nauk o zakonu, spoznali so pomembnost slovenskega šolstva, organizirali slovensko Cerkev in spoznali velik pomen ustvarjalnosti v narodnem jeziku, predvsem literature. Za vse to je bil glavni pobudnik seveda Trubar, za katerega avtor uporabi same žlahtne besede. Še danes aktualna je gotovo tale ugotovitev: »*V resnici je Trubarjeva ljubezen do lastnega rodu nekaj tako veličastnega, da si ne morem drugega misliti, kadarkoli slišim kako jezikanje o Trubarju, nego: ali so to naši sedanji možički tako malenkostne in tako majhne dušice, da jih niti jaki žarki Trubarjeve velike duše ne najdejo, ne obsvetle in ne užgo; ali pa so ignorantje, ki nimajo pojma o jutru naše kulture. Eno kakor drugo je žalostno, ne radi Trubarja, ki je preteklost, ampak zaradi sedanje kulturne nesposobnosti naroda, v katerega je stavil Trubar tako lepe prosветne upe [...]*« (Prijatelj 1908, 33).

Temeljna ideja prispevka je torej: »*Protestantizem je položil temelje naši kulturi [...]*« (Prijatelj 1908, 48). Obenem avtor obžaluje, da se je delo protestantov nasilno prekinilo, kajti: »*Ako bi reformacija obveljala, bi se razvilo narodno telo čisto drugače*« (Prijatelj 1908, 50). Nasprotno se Prijatelj še na začetku prejšnjega stoletja ukvarja z vprašanjem, ali nam je reformacija bolj škodila ali bolj koristila. Pri tem ob koncu kritizira stališče katoliške strani, ki je poudarjala, da bi nas protestantizem še bolj približal nemštvu. Prijatelj vidi odločilni vidik reformacije v individualizmu in zaključí, da je le-ta »*poroštvo in varščina narodne brezopasnosti*« (Prijatelj 1908, 52).

Obe predstavljeni deli, Merharjevo in Prijateljjevo, slonita na dobrem in dokaj natančnem poznavanju tako reformacije kot samega Trubarja, vendar si obenem zastavljata neko osnovno idejo, ki sta ji potem podrejeni celotni njuni predstavitvi. S tem avtorja na trenutke zaideta v množico posplošitev, ki delu kot celoti jemljejo določeno vrednost. A če deli beremo z malo potrpežljivosti, vendarle lahko sklenemo, da sta zelo poučni. Poleg tega je je v njih veliko zanimivih citatov, posebno pri Prijatelju.

5. France Kidrič

Literarni zgodovinar France Kidrič¹⁸ je še kot mlad doktorand napisal več kratkih prispevkov o Trubarju, ki so leta 1908 izhajali v reviji Domovina in bili pozneje objavljeni kot samostojna publikacija s preprostim naslovom Primož Trubar. Kot lahko beremo v spremni

¹⁸ Več o njem v: Sbl, zv. 3 (1928), str. 454-456.

besedi, katere avtor je Mirko Rupel, je sicer poljudno pisana Kidričeva knjiga sad trdega znanstvenega dela in raziskovanja po arhivih ter je zgolj zaradi prijaznejše berljivosti pisana brez obveznih opomb. Obenem naj bi tak način pisanja še bolj živo priklical v spomin Trubarja in njegov čas (Kidrič 1908, 8).

5.1. Knjiga s preprostim naslovom

V uvodnem in glede na ostali del knjige kratkem poglavju Kidrič opisuje razmere na začetku šestnajstega stoletja, razmere, ki so po njegovem mnenju privedle do reformacije. Takole zapiše: *»Netiva ni manjkalo, ko je začela trkati verska revolucija na vrata slovenske duše: nenasitnost propadle duhovščine; denarne zahteve Rima; nezadovoljnost zaradi cerkvenih sodišč, kamor so tirali tudi posvetnjaka, ako je bil v sporu z duhovnikom; tiha jeza kmeta in plemiča, ker je bil četrti del zemlje v rokah cerkve; splošna verska nervoznost; mržnja v srcu nižje do bogate duhovščine«* (Kidrič 1908, 18). V naslednjem poglavju opisovanje stanje na Slovenskem pred Trubarjevim prvim nastopom v vlogi duhovnika. Zanimiv je način pisanja, ko Kidrič vsake toliko časa citira Trubarja v podkrepitev dejstev, včasih pa ga celo komentira, kot npr.: *»S temi besedami je pokazal Trubar, da se je dobro zamislil v slovenske duše, ko jih je začel pasti leta 1530 v Laškem«* (Kidrič 1908, 23). Tudi v nadaljevanju zasledimo na podlagi podatkov izpeljavo naslednjih domnev: *»Mogoče se je rodila v njej [v duši] že v tistih dneh mržnja proti 'zapeljivim novim naukom, vsem sektam in sanjarijam', zlasti proti prekrščevalstvu«* (Kidrič 1908, 24). Glede notranjih protestantskih razprtij pa zapiše: *»Trubarja je pekla razdvojenost na evangelijski strani, ker je videl, da trpi zaradi tega evangelijska stvar ...«* (Kidrič 1908, 26). Avtor tudi opozori na nekakšno Trubarjevo preprosto držo, ko pravi: *»Ni se zavedal diametralnega nasprotja med Lutrovim in Zwinglijevim naukom o obhajilu, kakor kažejo njegove besede: 'Kaj poma-ga pobožnim in preprostim kristjanom tako visoko disputiranje de reali, corporali, substantiali et spirituali corporis Christi praesentia, ko priznavata obe stranki, cvinglijanska in luteranska, da niso samo nuda signa, ampak da se deli kristjanom pri večerji res telo in kri Kristusova'«* (Kidrič 1908, 26). In o njegovem pomanjkljivem teološkem znanju: *»Za 'visoko teološko disputiranje' pa ni imel ne smisla ne talenta in je tožil ...«* (Kidrič 1908, 27).

Bolj ko se približujemo jedru razprave, bolj stopa v ospredje temeljna oznaka Trubarja, ki jo Kidrič začne z besedami: *»Toda v Trubarju je tlela živa zavest skupnosti z ljudstvom, iz katerega je izšel«* (Kidrič 1908, 30). V nadaljnji razlagi, ki se dotika vzrokov za Trubarjevo pisanje, njegovih začetnih težav pri izbiri pisave in jo zaokrožuje bibliogra-

fija, zasledimo naslednje pomenljive Trubarjeve besede: »... *sklepam in trdno upam tudi jaz, da zbudi Gospod Bog tudi za mano ljudi, ki šele prav izvedejo in dokončajo to moje začeto in nepopolno delo*« (Kidrič 1908, 38). Še pozneje v prispevku zasledimo opis silnega navdušenja, ki ga je vzbudilo po Trubarjevem mnenju sicer nepopolno delo: »*S slovenskimi knjigami je zaslovelo Trubarjevo ime križem slovenske zemlje ter navdalo prijatelje novega gibanja z radostnim pričakovanjem. Ko se je vračal Trubar v domovino, mu je prihitelo ljubljansko ljudstvo četrť milje daleč naproti in mu s solzami veselja v očeh dvigalo roke v pozdrav*« (Kidrič 1908, 63). Nekje na sredini knjige nastopi bistveni del, ko začne Kidrič opisovati uresničitev cerkvene (protestantske) organizacije na Kranjskem. Ta je imela svoj temelj ravno v jeziku. Začetna potreba po novi cerkveni ureditvi, ki je med drugim zahtevala tudi nekatere dogmatske razlage, je verjetno izhajala iz želje po enotnosti v opravljanju božje službe. Zato zasledimo: »... *'de ta cerkov mora imejti eno službo, oblast, enu delu inu rovnane ..., de se v ti cerkvi en gvišen, risničn inu stonoviten navuk obdrži, de nekar en vsakteri iz suje lastne pameti oli misli kake vere gor ne vzdigne inu ne perpravi' ter da je v cerkvi oblast 'v tim pridigarstvu*« (Kidrič 1908, 40). Poudarjeno in razloženo je osrednje mesto pridiganja znotraj Trubarjevih prizadevanj po novi ureditvi, obenem pa je v nadaljevanju posebej opisano njegovo mnenje o najnižjem, kmečkem stanu. Ta mora biti pokoren gosposki, pa naj bo ta kakršnakoli že. Zapleten primer te pokorščine avtor najde ravno v slovenskem primeru, ko deželni knez ni bil naklonjen protestantski veri, a to po Kidričevem mnenju ni zmanjšalo Trubarjeve vneme po dokončanju zastavljenega. Dobro seznanjen z viri opisuje Trubarjeve zasluge: »*Tako je Trubar jel uvajati postopoma z razvojem slovenske literature slovenščino kot obredni jezik evangelijske cerkve v svoji domovini*« (Kidrič 1908, 48). In naprej: »*Razen potrebe splošnih nižjih šol, ki naj bi služile v prvi vrsti ustroju in smotrom evangelijske cerkve, je spoznal Trubar tudi važnost višjih izobraževališč v svoji domovini*« (Kidrič 1908, 50). Poleg nekaterih še drugih značilnosti našega protestanta najbolj izstopa za tisti čas prav gotovo pomembna oznaka: »*Trubar ni bil rodoljub in narodnjak v novem, pač pa v tistem naravnem smislu, kakor recimo vrabec vrabčeljub!*« (Kidrič 1908, 63).

Če se sedaj nekoliko odmaknemo od dosedanjega obnavljanja nekaterih za nas pomembnih momentov v tej razpravi, ki je še danes temeljna v večini svojih izsledkov, lahko s pomočjo zaključnega dela knjige povzamemo tole. Avtor je na podlagi zanesljivih virov Trubarju dal mesto, ki mu po njegovem pripada kot zgodovinskemu velikanu, in zato zapiše: »*V zgodovini reformacije je odkazano Trubarju mesto nesebičnega in navdušenega propagatorja tujih idej, v zgo-*

dovini slovenskega naroda oznanja Trubarjev program zarjo novega dne« (Kidrič 1908, 72). Poglobljena vera, kulturno orožje – jezik, organiziranje mlade cerkve in prizadevanje po širši kulturni omiki z ustanavljanjem šol in prevajanjem so za Kidriča pogloblitve pridobitve reformacije na našem ozemlju. Ne glede na mnoga zapisana dejstva pa avtor nikoli ne uporablja kakršnihkoli primerjav z nasprotnimi stališči. Kidrič je verjetno zelo načelno vstopil v razpravo, namreč da z natančno erudicijo dokaže, da Trubar ni samo vernik, za kar so ga imeli nekateri, ampak graditelj slovenske kulture.¹⁹ Jasno in razločno v zelo berljivem stilu izpolni to nalogo in mirno zaključuje: *»Tako se je Slovenec v reformaciji predstavil sosedom kot delaven kulturni činitelj, ki mora v mladostni slabosti sicer še pobirati stopinje za kulturno starejšimi sosedmi, ki pa si je že v prvem poletu znal ustvariti pogoje za lastno kulturo ter takoj začel prenašati svoje kulturne pridobitve k svojim južnim bratom*« (Kidrič 1908, 80).

6. Ivan Cankar, Etbin Kristan in Rasto Pustoslemšek

Z Ivanom Cankarjem, pesnikom in pisateljem,²⁰ smo dobili novo način predstavitve stališč in pogledov na Trubarja in reformacijo. Gre namreč za govor oz. predavanje, ki ju je imel Cankar v jubilejnem letu. Prvega na Dunaju (Cankar 1908a), drugega pa v Trstu (Cankar 1908b).²¹ Drugi avtor, Etbin Kristan,²² ki je bil podobnega nazora kot Cankar, se je ob jubileju predstavil z drobno knjižico o Trubarju. Razpravo s podobnim naslovom pa je v samozaložbi izdal tudi Rasto Pustoslemšek.²³

6.1. Govor in predavanje

Omenjena prispevka najdemo v XXV. zvezku Cankarjevih zbranih del.²⁴ Prvi nosi naslov: *Ob Trubarjevi štiristoletnici* (Cankar 1908a),

¹⁹ To, kar mogoče ni najbolje uspelo Prijatelju, na kar opozarja tudi Vitorovič: »Kidrič kot zgodovinar v svojem odnosu do protestantizma izhaja iz v osnovi enakega stališča kot Ivan Prijatelj, torej s stališča zgodovinske distance, pri kateri interes preide na kulturnozgodovinski pomen reformacije za Slovence, le da ga razvija na podlagi izčrpnega poznavanja predmeta. Pri njem tudi ne najdemo prisilnega distanciranja v slogu »nam reformacija pomeni zgolj še ...«, kakor pri Prijatelju« (Vitorovič 2006, 260).

²⁰ Več o njem v: Sbl, zv. 1 (1925), str. 67-72.

²¹ Datuma sta: 6.3.1908 (Dunaj) in 21.5.1908 (Trst). Podatek smo našli pri Vitoroviću (Vitorovič 2006, 261).

²² Več o Etbinu Kristanu v: Sbl, zv. 4 (1932), str. 572-573.

²³ Več o njem v: Sbl, zv. 8 (1952), str. 601-603.

²⁴ Str. 188-206.

drugi pa: Trubar in Trubarjeve slavnosti (Cankar 1908b). Govor je Cankar pripravil za dunajski »Trubarjev večer«, ki je potekal v organizaciji združenja slovenskih študentov Sava.²⁵ Cankar sam nekje ob koncu govor označi kot »*Grenke misli ob slavnostnem večeru*« (Cankar, 1908a, 190). Po njegovem mnenju je »grenko« vse tisto, kar se o Trubarju govori in proslavlja ob štiristoletnici. Takole označi tedanje stanje: »*Zakaj tako je dandanes na Slovenskem: večina ljudi, ki bodo hrupno in javno slavili Trubarjev spomin, nima v sebi ne sence Trubarjevega duha, ne kapljice Trubarjeve krvi*« (Cankar, 1908a, 189). Sam temu nasprotuje z naslednjim pravilom: »[...] *delo in življenje vseh naših velikih bojevnikov in mučencev [je] last in bogastvo tistih, ki to življenje, to delo, ta boj nadaljujejo*« (Cankar, 1908a, 188). V kratkem govoru še poziva, da naj: »[tisti, ki] *ni pripravljen, da daruje svojo družabno in politično kariero svojemu srčnemu prepričanju, tisti naj pusti Trubarja pri miru ter naj slavi Hrena, njegove kanonike in njegove grmade*« (Cankar, 1908a, 190). S tem se že nakazuje politično polemična ost, ki je še bolj ostra v drugem Cankarjevem prispevku.

Predavanje o Trubarju je imel v dvorani Delavskega odra v Trstu.²⁶ Tekst je dosti daljši od prejšnjega in vsebuje tudi kratek oris Trubarjeve življenjske poti, kot je za »klasične« prispevke pač navada. Na začetku Cankar Trubarja opredeli kot: »[...] *vodnika slovenske reformacije v šestnajstem stoletju, stvarnika slovenskega pismenega jezika, začetnika literature [...]*«, na koncu pa doda, da je bil: »[...] *otrok in glasnik svojega časa [...]*« (Cankar 1908b, 191). Zato je po njegovem mnenju treba pri opredelitvi do Trubarja nujno poznati »tla«, kjer je Trubar zrasel, torej reformacijo. Oprt na Dimitza zato kratko opiše predreformacijske razmere med ljudstvom in v Cerкви ter zaključi: »*Po tem je naravno, da si je reformacija pridobila tla*« (Cankar 1908b, 194). V nasprotju s kakšnim Grudnom v nadaljevanju zasledimo: »*Kar se je delalo za duševni in socialni napredek, je bilo edinole delo protestantov; o kakšnem kulturnem življenju in nehanju na katoliški strani ne more biti govora, kajti katoliško je bilo vse tisto, kar je bilo nevednega ali strahopetnega*« (Cankar 1908b, 194-195). Cankar daje poleg jezika posebno težo še ustanovitvi šole (Cankar 1908b, 203).²⁷ Ne ustavi pa se samo pri kritiki katolištva, ki se nanaša na Trubarjev čas, ampak vso stvar še malo aktualizira. Ko omenja romanje v Lurd, ga označi za praznoverje in nejevoljen vzdihuje: »*Vse kakor danes! ... Kaj se je pač spremenilo v teh tristo letih?*« (Cankar 1908b, 198). V

²⁵ Tako omenja Vitorović (Vitorović 2006, 248).

²⁶ Prav tam.

²⁷ Spor glede šolstva za časa reformacije obravnavajo tudi drugi avtorji. Glej Vitorović 2006, 253.

kratki skici Trubarjevega življenja izstopa omemba prve knjige: »In sedaj se je zgodilo največje in najpomembnejše delo slovenske reformacije, eno izmed večjih del sploh v zgodovini slovenskega naroda« (Cankar 1908b, 201). Izstopajoča je tudi misel, da sta bila versko in socialno gibanje v šestnajstem stoletju tesno povezana, ker sta obe zrasli iz žalostnih razmer (Cankar 1908b, 202).²⁸ Kot smo omenili že zgoraj, Cankar ne varčuje z besedami na račun tedanjih slabih razmer. Spet omenja Hrena in njegove biriče ter pravi: »Štiristoletnica Trubarjevega rojstva je hkrati tristoletnica smrti mlade slovenske kulture²⁹ – nasilne smrti, ali bolje umora [...]« (Cankar 1908b, 204). Če je torej glede stanja in razmer v družbi kritičen do katoliške, klerikalne strani, pa je glede Trubarja ponovno kritičen tudi do njegovih »slavilcev«. Tudi oni bi po njegovem mnenju v šestnajstem stoletju hodili za Hrenom. Rešitev iz jarma tega, da je slovensko ljudstvo še vedno bolj »Hrenovo kot Trubarjevo«, pa na koncu predavanja izrazi takole: »Nalogo boja za osvobojenje izpod vsakega duševnega in telesnega jarma je prevzelo že zdavnaj ljudstvo samo. Le ono je dedič in zvesti varuh vseh naših revolucionarnih tradicij, le v njem živi vroča želja, mogočna volja po svobodi« (Cankar 1908b, 205). Klen Cankarjev jezik in slog, obogaten s citati iz Trubarja, dajeta obema prispevkoma dodaten čar, ki je v govorjeni besedi imel verjetno še večjo moč. Iz prikazanega pa lahko vidimo, da je Cankarjev pogled na Trubarja in reformacijo močno pod vplivom duha iz začetka dvajsetega stoletja.

6.2. Trubar socialist

Prispevek Etbina Kristana z naslovom »Primož Trubar in slovensko ljudstvo« lahko označimo za esej oz. premislek. Avtor namen spisa vidi v tem, da si glede Trubarja izprašamo vest in si bomo tako na jasnem glede njegove slave (Kristan 1908, 5). Podobno kot Cankar je tudi on izrazito kritičen do tedanje hvale na Trubarjev račun, obenem pa se z njim strinja tudi v tem, da je Trubarja treba slaviti z življenjem in ne samo z besedo (Kristan 1908, 4). Sicer pa pravi: »O življenju in trplje-

²⁸ Tu velja omeniti še eno delo, ki pa ga ne bomo podrobneje predstavljali in ki govori o povezavi med kmečkimi upori ter reformacijo. Avtor je Albin Prepeluh, ki se predstavlja s psevdonimom Abditus, knjižica pa nosi naslov: *Reformacija in socialni boji slovenskih kmetov* (Prepeluh 1908). Vitorović ga predstavi skupaj s Cankarjem in Kristanom (Vitorović 2006, 246-249) in se do njega kritično opredeli, ko pravi: »Na koncu postane jasno, da Prepeluhu sploh ni uspelo vzpostaviti povezave med kmečkimi upori v slovenskih deželah in protestantsko reformacijo« (2006, 247). Zdi se, da je pri Cankarju izpostavljen socialni vidik reformacije iz politično-pragmatičnih razlogov tedanje socialne/socialistične politike.

²⁹ Še kako aktualen problem danes, ko praznujemo petstoletnico, saj se je namreč na uradni državni proslavi ob dnevu reformacije 2007 pokazalo, da te strasti še niso pomirjene. Upajmo, da bo v jubilejnem letu proslava bolj spravne narave.

nju *Primoža Trubarja* je ne le v izvirnih dokumentih toliko gradiva, temveč tudi v literaturi toliko napisanega, da ne more biti naša naloga, podajati v tej kratki razpravi njegov življenjepiš. Poskusiti hočemo le, da se približamo njegovemu duhu, kolikor je mogoče« (Kristan 1908, 5). Glede reformacije Kristan pravi takole: »Naši kraji so torej dobili protestantovske ideje od zunaj in bi jih bili dobili tudi brez *Primoža Trubarja*« (Kristan 1908, 6). O samem Trubarju pa takole: »[...] je bil tisti, ki je, sam porojen iz ljudstva, nosil ljudstvu luč spoznanja, hoteč ga dvigniti iz blata in mu zgladiti pot v jasnejše življenje« (Kristan 1908, 9). Nasploh daje Kristan velik poudarek Trubarjevemu »preprostemu« poreklu, ki je Trubarju dal čut za male ljudi. Na nekem mestu (Kristan 1908, 13) ga celo primerja s Kristusom, ki se je »[...] duševno družil z reveži, z zaničevanimi in preganjanimi«. Morda pa je bolj pomenljiva naslednja oznaka: »V dobi absolutizma in fevdalizma je bil *Primož Trubar* demokrat in demokratično je bilo njegovo delo od začetka do konca« (Kristan 1908, 9). Ker avtor zelo poudarja Trubarjeve jezikovne zasluge, svojo predstavitev ilustrira s citati iz njegovih del, kar daje spisu kot celoti prav gotovo še dodaten naboj.

Kristan izhaja iz duha socializma in vidi v Trubarju predvsem socialnega borca. Zato ni nič čudnega, če naletimo na tole kritiko: »Njegovo delo je bilo socialno, in sicer odkritosrčno socialno, ki ni v ničemer podobno »delu« današnjih »krščanskih« socialcev« (Kristan 1908, 15). Zato se Kristanove besede iztečejo v poziv, zelo podoben Cankarjevemu: »Socializem vabi slovensko ljudstvo, naj vstane, naj se otrese vraž in babjeverstva vsake vrste in naj zaupa v svojo živo moč« (Kristan 1908, 17). Izhajajoč iz duha časa, v katerem socialisti že vidijo »zarjo prihodnjega dne«, Kristan nasproti »naštudirani besedi in polnim kozarcem« Trubarja slavi s srcem puntarja, tj. socialista.

6.3. Še ena razprava o Trubarju

Ob vseh bolj ali manj znanih avtorjih, ki so s svojimi prispevki popestrili obletnico, predstavljamo še delo³⁰ dokaj neznanega Rasta Pustoslemška. Gre za delo »*Primož Trubar: ob štiristoletnici njegovega rojstva*.«³¹ Knjižica po strukturi plati ne prinaša dosti novega, je pa zato toliko bolj zanimiva v nekaterih vsebinskih poudarkih. Na tem mestu se bomo osredotočili nanje. Avtor nameni del razprave jezikovnemu in kulturnemu položaju Slovencev do Trubarjevega nastopa in v tem kon-

³⁰ Celoten naslov dela se glasi: »*Primož Trubar: ob štiristoletnici njegovega rojstva*.«

³¹ Nam neznan avtor je v COBISSu pod delom, ki ga bomo predstavili, zabeležen kot Fran Kobal. Morda gre za enega od njegovih psevdonimov, ki so bili takrat »v modi«.

tekstu omenja Cirila in Metoda. Njima priznava preporodovski značaj, ker sta uvedla slovanščino kot cerkveni jezik (Pustoslemšek 1908, 17). V nadaljevanju doda, da je bila pred Trubarjem slovenščina zapisana zgolj v redkih listinah (Pustoslemšek 1908, 19). O vprašanju slovenskega jezika pred Trubarjem so razpravljali tudi drugi, Vitorović pravi, da še posebej izrazito Gruden (Vitorović 2006, 237-239). Podobno kot že zgoraj je do Grudna zopet kritičen.³² Spor o »*Trubarjevem kolumbovstvu*« je še bolj prišel do izraza pri t.i. iliristih s Ilešičem na čelu. Naj se vrnemo nazaj k Pustoslemški, ki na zanimiv način opiše dogajanje okoli ustanovitve ljubljanske škofije: »*Ko pa je leta 1461 Friderik IV. ustanovil ljubljansko škofijo, se pa tudi ni nič izboljšalo v škofiji, kjer niti ni preostajalo časa za učenje možakom, ki so vse svoje življenje morali hoditi oboroženi, da vsak hip odbijejo napade na Kranjsko neprestano vdirajočih Turkov*« (Pustoslemšek 1908, 20). Avtor v razpravi ne opiše samo Trubarjevega življenja, ampak nam postreže tudi z opisom njegovega značaja. Ena izmed oznak se glasi: »[...] *v tem šibkem možu ni bila le brezmejna požrtvovalnost, bila je tudi neupogljiva odločnost*« (Pustoslemšek 1908, 25). Ob koncu opisa poudari, da je: »[...] *treba obdržati v spominu, da je pravzaprav vse, kar je sodila reformacija, v bistvu izviralo iz Trubarja [...]*« (Pustoslemšek 1908, 49-50). Za zaključek sledi še seznam Trubarjevih del in opis protireformacijske dejavnosti. Sklenemo lahko, da je tudi za Pustoslemška Trubar velik človek, ki ima velik pomen za Slovence, obenem predstavljen na umirjen in berljiv način.

7. Trubarjev zbornik

V tem delu se bomo posvetili predvsem enemu avtorju, in sicer Franu Ilešiču,³³ ki je bil leta 1908 urednik t.i. Trubarjevega zbornika in je zanj napisal tudi uvodni članek. Glede zbornika na splošno lahko rečemo, da nudi bogato zbirko prispevkov ne samo o Trubarju, ampak tudi o drugih reformatorjih in reformaciji nasploh.³⁴

³² Takole se opredeli: »Struktura Grudnove razprave (o glagolici, op. T.R.) se zdi preveč preiščljena, da bi bila diletantski izraz domoljubnega zanesenjaštva, ki skuša projicirati začetke narodne književnosti kar se da daleč nazaj v preteklost. V uvodnem stavku obljublja dokaz o knjižni slovenščini pred Trubarjem, in v zaključku piše, kakor da bi jo bil dokazal. Dokazal pa je rabo starocerkvenoslovanskega in hrvaškega jezika, pisanih v glagolici med hrvaškimi duhovniki, ki so službovali v slovenskih deželah« (Vitorović 2006, 239). Prav gotovo drži, da je Gruden pretiraval v dokazovanju slovenščine pred Trubarjem, vendar ali ni v podobni zmoti nekdo, ki sodi o nastanku slovenskega jezika na podlagi poznejših odkritij in dokazov, ko je vendarle vedenje precej večje. Zato mi kot nasprotni primer navajamo Pustoslemška, ki s priznanjem glagoljaštvu pokaže vsaj nekaj spoštljivosti, če ne drugega.

³³ Več o njem v: Sbl, zv. 3 (1928), str. 360-362.

³⁴ Vitorović (Vitorović 2006, 258) pravi, da gre za »strokovno-nevtralne« raziskave na kakem ožjem področju.

7.1. Primož Trubar in njegova doba

»Toda mrtvi se vračajo, vsaj tisti, ki so – zares živeli, ki so živeli življenje idej. Ali so naši protestanti umrli ali pa žive še v nas in v naši dobi? Ali sega ogenj 16. veka neprekinjeno do nas? Na prvi hip bi človek pritrdil; saj si tudi dandanes često slovenska tabora stojita drug proti drugemu baš kakor v XVI. veku, baš kakor dva sovražna tabora« (Ilešič 1908, 8). S temi besedami Ilešič nakaže, kakšno metodo bo v svojem prispevku zagovarjal, namreč nekakšno spravno. Vitorović je mnenja, da naj bi Ilešič delil svoje misli z Grudnom, ker naj bi bila oba simpatizerja t.i. neoilirske ideje o enem južnoslovanškem jeziku.³⁵ Verjetno iz tega razloga, pa tudi zaradi pravne države je bil Ilešičev članek že kmalu po objavi deležen nekaterih kritik. Eno takih je izrazil Josip Tominšek,³⁶ ki avtorju očita, da je »posegel namreč v sporno presojanje slovenskega protestanstva in Trubarja ter je hotel korektno na obe strani izreči tako sodbo, da bi ne žalil niti teh, niti potrdil onim. Ni pa pomislil, da v takih zadevah ni kompromisov; tu odločajo apriorizmi, ne dokazovanje. [...] Ves Ilešičev spis bi moral biti historičen, dovesti bi moral do dejstva, treba bi bilo v njem dokazov, ne dokazovanja, sodb, ne debatovanja in spravljanja« (nav. po Vitorović 2006, 259).³⁷ Sam prispevek se deli na posamezna »poglavja«, ki v grobem podajajo naslednjo vsebino: razlike med staro in novo reformacijo; primerjavo Trubarja, Husa in Lutra; primerjavo dvojnega boja, z orožjem (Turki) in v duhu (reformacija); povezavo reformacije in kmečkih uporov; Trubarjevo rodoljubje in cerkveno dejavnost; Trubarja in slovenski narodni razvoj. V nadaljevanju se bomo posvetili zgolj nekaterim, za nas pomembnim odlomkom. V prvi vrsti gotovo izstopa Ilešičevo poudarjanje verske vsebine »Trubarjevega upora«. Zato trdi: »Prisegajoč na evangelij in na sv. pismo, smatrajoč ljudi druge veroizpovedi za Bogu sovražne ljudi, bi se Trubar čudil trditvam naših časov, češ, da je bila njegova vera le formula nove svobode, svobode vesti; ne umel bi jih« (Ilešič

³⁵ Nasploh je za obsežen Vitorovićev prikaz (Vitorović 2006, 251-258) značilno, da je polemičen do Ilešičevih idej. Sicer podrobna in natančna predstavitev besedila je v veliki meri pospremljena z Vitorovićevimi komentarji, ki Ilešičev tekst v splošnem označujejo kot ponesrečenega. Obenem se v nameri pokazati zmotnost trditev opira na Kidriča (Vitorović 2006, 257-258) in Viktorja Stesko (Vitorović 2006, 253). Menimo, da je kritika le deloma upravičena, ker se v njej bolj išče »tista prava« Trubarjeva podoba kot pa objektivna predstavitev Ilešičevih pogledov.

³⁶ Več o njem v: Sbl, zv. 12 (1980), str. 119-120.

³⁷ Citat se nam zdi ključen za razumevanje našega prispevka. Kot lahko vidimo, so bile Tominškove besede nekoliko kontradiktorne, saj ni povsem jasno, kaj naj bi pravi pristop vseboval, dejstva ali stališča. Kot bomo zapisali v zaključku, smo prepričani, da morajo šele dejstva (dokazi) ustvariti določena nova stališča in ne obratno.

1908, 9). In na drugem mestu: »*Moliti in za nebesa skrbeti je učil Trubar Slovence! Ta vsebina njegovega dela ustreza bolj mišljenju in teženju onih, ki ne slave Trubarja, nego onih, ki najbolj poudarjajo njegovo narodnjaštvo*« (Ilešič 1908, 19). Zatem velja omeniti »*kratenje*« nekaterih splošno sprejetih Trubarjevih zaslug, ki jih avtor bolj pripisuje drugim oz. njihovi pomoči, npr. Vlačiča, Vegerija in Ungnada.³⁸ Vendar Ilešič vseeno pravi: »*Odkazujoč Trubarju in tovarišem baš označeno mesto, pa ne more in ne sme nikdo krajšati njihovih zaslug za moralni in intelektualni napredek naših dežel, oziroma tajiti, da bi v tem oziru ne bili imeli najplemenitejših namer*« (Ilešič 1908, 14).³⁹ V podobnem smislu pa tudi o Trubarju samem: »*Najsi je Trubar začel pisateljevati iz vnanjih vzrokov in iz verskih nagibov, najsi je torej o njegovi subjektivni zaslugi soditi tako ali drugače, objektivno je in ostane činjenica, da je pisateljeval in ta učinek je vrednost*« (Ilešič 1908, 20). In glede jezika: »*Faktično pa je postala uvedba živega dolenskega narečja kal čvrstega novega razvoja; Trubarjev jezik je dandanes obrušena posoda najglobljih čustev in misli*« (Ilešič 1908, 30). Navedli smo le nekaj misli iz Ilešičeve plodne razprave, ki ne govori sama zase, ampak se ukvarja tudi z drugimi stališči ter tako ustvarja prostor za novo razpravljanje. Ilešičev Trubar se nam kaže kot nekakšen pospeševalec slovenskega napredka, ki s pomočjo »*umljive besede*« (Ilešič 1908, 31) poskuša ljudi podučiti v verskih zadevah.

8. Zaključek

V prispevku smo želeli predstaviti poglede oz. stališča, ki so krojila odnos do Trubarja in reformacije pred sto leti. Ker smo se omejili zgolj na objave v letu 1908, pa še to samo delno, naša razprava ne more biti sintetičen prikaz celotne problematike in polemike. Vendar to niti ni bil naš namen, saj smo se bolj osredotočili na podrobnejšo predstavitev posameznih prispevkov. Vseeno si že na podlagi tega upamo izreči nekaj zaključkov. Kot smo že omenili, je iz skoraj vseh prispevkov razvidno, da izhajajo iz načelnih idejnih stališč. Menimo, da je edina izjema Kidričeva knjiga, vendar tudi njegov znanstveni pristop ni brez nekaterih načelnih stališč. To samo po sebi ni nič sla-

³⁸ Zdaj že lahko rečemo, da ima presojanje drugih reformatorjev pomembno vlogo pri Trubarjevi podobi. Manj zaslug njim, več Trubarju in obratno.

³⁹ Ilešič je mnenja, da tako jezikovna kot narodna zavzetost izvira iz tega, da je Trubar iz verskih vzgibov želel svoje rojake predvsem »*osrečiti*« (Ilešič 1908, 19). Iz tega sledi, da sta tako jezik kot »*narodna zavest*« posledici oziroma sredstvi tega. To Vitorović v svojem prikazu odločno zanika.

bega, dokler določeno stališče ne postane absolutno merilo za presojanje vsega drugega. Čeprav je bil namen avtorjev, da podajo resnično Trubarjevo podobo, so se nekateri vendarle znali izogniti vrednotenju drugih (drugačnih) prikazov in dali tako bralcu občutek, da je njihovo razumevanje Trubarja le eno od možnih. Menimo, da so tisti avtorji, ki so v svojem spisu citirali vire, predvsem Trubarja samega, veliko bolj verodostojni kot ostali.⁴⁰ Vendar so lahko tudi ideje, ki so jih izrazili bolj pod vtisom aktualnega, predvsem političnega ozračja in načina mišljenja, do neke mere »resnične« in povsem upravičene. Če prvi, »objektivno-znanstveni« način odgovarja na vprašanje »Kdo in kakšen je bil Trubar?«, pa nam drugi način daje odgovor na vprašanje: »Kaj nam Trubar (lahko) pomeni?« Oba odgovora sta legitimna, le da je med njima bistvena razlika, saj naj bi prvi temeljil na dejstvih, drugi pa na stališčih. Kot se je izkazalo v prikazu, je bilo za tekste, napisane ob Trubarjevi štiristoletnici v veliki meri značilno, da so stališča obvladovala dejstva. Čeprav se temu ne moremo popolnoma izogniti, smo danes, sto let pozneje, vendarle dolžni, da spregovorijo najprej dejstva,⁴¹ ki bodo ustvarila določena stališča. Upamo, da je šel naš prikaz v to smer.

Literatura

- Cankar, Ivan. 1908a. Ob Trubarjevi štiristoletnici. V: *Zbrano delo* XXV, 188-190. Ljubljana: DZS.
- Cankar, Ivan. 1908b. Trubar in Trubarjeve slavnosti. V: *Zbrano delo* XXV, 191-206. Ljubljana: DZS.
- Gruđen, Josip. 1908a. *Cerkvene razmere med Slovenci in ustanovitev ljubljanske nadškofije*. Ljubljana: Leonova družba.
- Gruđen, Josip. 1908b. Primož Trubar: Ob štiristoletnici njegovega rojstva. *Čas* 2:257-268.
- Gruđen, Josip. 1908c. Trubar v jubilejnem slovstvu. *Čas* 2:472-475.
- Ilešič, Fran. 1908. Primož Trubar in njegova doba. V: *Trubarjev zbornik*, 5-32(V-XXXII). Ljubljana: Matica slovenska.
- Kidrič, France. 1908. *Primož Trubar*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod, 1951 (ponatis).
- Kristan, Etbin. 1908. *Primož Trubar in slovensko ljudstvo: ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva*. Ljubljana: Delavska tiskovna družba.
- Lah, Ivan 1908a. *Primož Trubar in naša reformacija: kulturno historična študija*. Ljubljana: Knjižnica Svobodne misli, 2. zv.
- Lah, Ivan 1908b. Reformacija: Aforizmi. *Slovan* 8: 197-203.
- Merhar, Ivan. 1908. Primož Trubar: Literarno historična študija. *Ljubljanski zvon* 28:514-525.
- Repeluh, Albin. 1908. *Reformacija in socialni boji slovenskih kmetov*. Ljubljana: L. Schwentner.

⁴⁰ Kljub temu je lahko tudi citiranje podvrženo vnaprejšnjim stališčem.

⁴¹ Ob zavedanju, da nam je celota vedno neskončno oddaljena in nikoli povsem dosegljiva.

- Prijatelj Ivan. 1908. *O kulturnem pomenu slovenske reformacije*. Celovec: Založba Wieser, 1997 (faksimile).
- Pustoslemšek, Rasto. 1908. *Primož Trubar: ob štiristoletnici njegovega rojstva*. Ljubljana: samozaložba.
- Več avtorjev. 1925-1991. *Slovenski biografski leksikon*, zv. 2, 4, Ljubljana: Zadržna gospodarska banka.
- Vitorovič Hardi, Nenad. 2006. Protestantizem v polemikah ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva. V: *Protestantizem. Slovenska identiteta in združujoča se Evropa*, 217-263. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

Aid Smajić

Psychology of Religion and Intercultural Dialogue and Tolerance

»Religion is indeed powerful medicine; it should be administered prudently, selectively, and deliberately.« (R. Scott Appleby)

Abstract: Irrespective of all negative predictions of social scientists concerning its very survival, religion continues to be a vigorous social force strongly influencing culture of modern man. Taken its motivational and cultural power, specific social location and organizational configuration, religion becomes rather indispensable for any kind of intercultural dialogue campaign. Insights of psychology of religion in that context becomes increasingly important given the increasing prominence of nested paradigm in inter group dialogue and conflict resolution whereby local actors embedded at the gross-level of cross-cultural encounter are directly involved and responsible for creating atmosphere of dialogue and peaceful coexistence. Psychologically speaking, threats to intrinsic peace and tolerance building capacities of religion come from psychologically unbearable and abnormal environmental conditions, religious orientations such as extrinsic religiosity and partly religious fundamentalism, authoritarian personality trait, overstressed ethnic identity and uncontrolled inter-group processes. On the other hand, the most significant contribution of religion to intercultural dialogue lays in benign religious orientations of intrinsic religiosity and religious orthodoxy, and in ability of religion to offer subordinate transcultural goals and more inclusive categories of self-identification that could pacify otherwise competitive intercultural relations.

Key words: religious orientations, intercultural tolerance, authoritarian personality, ethno national identity, realistic group conflict, social identity.

Povzetek: Psihologija religije in medkulturni dialog ter strpnost

Ne glede na vse negativne napovedi sociologov glede obstoja religije, ta ostaja živa družbena sila, ki močno vpliva na kulturo sodobnega človeka. Če upoštevamo motivacijsko inkulturno moč religije, njeno specifično družbeno umestitev in organizacijsko konfiguracijo, postane resnično neogibna za vsak medkulturni dialog. Uvidi psihologije religije so v tem kontekstu vedno pomembnejši, saj raste ugled paradigme vcepljene v dialog med skupinami in reševanje sporov, kjer so krajevni dejavniki, vključeni na globalni ravni navzkrižnega srečevanja med kulturami, neposredno vključeni in odgovorni za ustvarjanje ozračja dialoga in mirnega sožitja. V psihološki govorici, grožnje miru in sposobnostim religije za gradnjo strpnosti prihajajo iz psihološki nevzdržnih in nenormalnih okoliščin in religioznih usmeritev, kot so zunanja religioznost in delno verski fundamentalizem, avtoritarne osebnostne poteze, prepoudarjena narodna identiteta in nekontrolirani procesi med skupinami. Po drugi strani pa najpomembnejši prispevek religije za medkulturni dialog leži v naklonjenih religioznih usmeritvah ponotranjene religioznosti in pravovernosti ter v sposobnosti religije, da ponudi podrejene nadkulturne cilje in vključene kategorije samo-identifikacije, ki lahko pomiri sicer tekmovalne medkulturne odnose.

Ključne besede: verske usmeritve, medkulturna strpnost, avtoritarna osebnost, narodna identiteta, dejanski spor med skupinami, družbena identiteta.

Introduction

Compared with the beginning of the last century, humanity today is witnessing much more dynamic intercultural interactions at both between-society contact and within-society contact levels. As result, modern man more than ever before has chance to encounter on daily basis cultures, worldviews and values that significantly or even shockingly differ from his own. For the latter, the term »culture shock« has been appropriated.

As rightly observed by social scientists and theologians, diversity is one of the most basic principles of human earthly life and interaction (Abu Sulayman, 2005), without which human life would be meaningless and, I would say, extremely boring. In addition to that, humanity simply cannot allow itself to make out of the interpersonal and inter-group variations solid basis for unavoidable and unsolvable conflicts as that ultimately would mean chaos at interpersonal level and the end of planet earth at interstate and global level given the destructiveness of modern military technology. Altogether, intercultural dialogue or, as Khatami initially put it, dialogue among civilizations (Khatami, 2000) does not have alternative and modern man must learn to enjoy fruits of the diversity in order to contribute to social, economic, and political wellbeing and justice of the world. The famous saying of the former U.S Senator George Aiken »If we were to wake up one morning and find that we were all the same race, religion, and nationality... we would find some other reason to hate each other by noon« (in Akbar and Holladay, 2004, p. 15) therefore is there only to remind us of how hard we have to work in order to benefit from cultural diversity.

Given the strength and scope of its cultural power and ability to motivate human action, religion certainly has enormous intercultural dialogue and peace-building potentials which cannot be ignored if not for anything else then at least for the possibility of being misused and abused as it is natural law that existing vacuum is sooner or later filled up. On the basis of recent findings of psychology of religion and other relevant psychological disciplines, in what follows we will try to shed some light on how modern psychology views the role of religion in the context of intercultural dialogue and tolerance. Before that, it should be noted that psychologists are sometimes careful to make clear difference between »religiosity« and »religion«

whereby the former stands for personality trait and latent construct with its cognitive, emotional, behavioral and spiritual dimensions describing quality of one's religious commitment (Ćorić, 1998; Miller and Thoresen, 2003), while the latter retains meaning of a social institution regulating activities of society's members. This difference between the two is assumed in the paper.

Importance of Religion for Intercultural Dialogue and Tolerance

Almost all founders of social sciences, including Karl Marx, John Stuart Mill, Auguste Comte, Emile Durkheim, Max Weber and Sigmund Freud as one consequence of the institutional differentiation of the religious and secular spheres predicted not only privatization of religion but also its marginalization and decline in Europe and the world (Appleby, 2000). As very few people expected religion to disappear completely, also very few expected religion to be powerful public force again (Riesebrodt, 2000). However, not only that billions of people in parts of the world other than Europe newer ceased to structure their daily activities according to their religious beliefs, but religious sentiment in last decades has been witnessing obvious global resurgence. Partly because of that social scientists since 1960s begun to seriously revise these theories, concluding eventually that secularization did not eliminate religion, as it was expected, but rather shifted its social location (Casanova, 1994). In other words, religion is still vigorous social force strongly shaping culture and identities of today humanity.

Religion as a worldview is primarily concerned with answering three major questions of human existence, namely its origin, its purpose and its destiny. Unlike philosophical discourse which also addresses these questions using rational arguments, religion in addition to that is always distinguished by degree of conviction. That is to say, a religious standpoint on these grand issues is supported not only by rational arguments, but by emotional attachment as well (Safi, 2005), because of what religiously based convictions represent a strong source of motivation and powerful springboard for action. To some authors this emotional charge of religious experience is very reason why religion survived decades of secularization and attacks of modern philosophy and science (Skelić, 2006).

If we furthermore consider that religion has at its disposal an array of symbolic, moral and organizational resources exemplified in its creed, rituals, code of conduct and confessional community, it

clearly follows that religion constitutes »an integral culture, capable of forming personal and social identity and influencing subsequent experience and behavior in profound ways« (Appleby, 2000, p. 9). In other words, taken its current global resurgence, its cultural and motivational power, its specific social location and organizational configuration, religion becomes rather indispensable for any kind of global campaign for intercultural dialogue and tolerance.

The issue, however, gets in complexity by the fact that religion operates in various situational and psychological conditions that make inherently tolerant religious teachings vulnerable to corruption, manipulation and abuse, eventually producing so called religiously motivated intolerance and acts of violence. This ambivalent capacity of religion to »make and unmake« intolerance (in Hunsberger, 1995) - to borrow expression of famous American psychologist Gordon Allport - is a question, which has been perplexing social scientists including psychologists for more than half century. Therefore, the question here becomes not whether or not to incorporate religious strength and capacities in ongoing process of intercultural dialogue but rather how to make sure that the campaign of evangelization for global dialogue and tolerance gives the best fruits and is not endangered by to religion essentially foreign elements. Given the title of my paper, I would like here to draw primarily on the recent findings of social psychology of religion and inter-group tolerance and subsequently to delineate socio-psychological structures and forces supporting or corrupting peace-building and dialogue capacities of religion.

Importance of Psychological Perspective

According to some authors, statehood is one of constituent features and hallmarks of any civilization (Kale, 1991). This might be at least one of reasons why the very term »clash of civilizations« has in a way created impression that meeting between different values and worldviews is primarily taking place at inter-state or inter-regional level in which states following different worldviews and belief systems are seen as basic actors. Although this impression might have partially objective basis in reality, it should not ignore ongoing shrinking of intercultural spatial distance due to globalization, multicultural nature of most today world societies as well as the fact that great majority of inter-group conflicts in last 20 years having their roots in cultural differences have taken place within a single country (Wallensteen and Sollenberg, 1997). In other words, the primary

actors in intercultural encounter and subsequently dialogue are not states and spatially separated societies but rather increasingly individuals subscribing to different value and norm systems.

Following the idea of interstate encounter of civilizations and interstate conflicts, the accent in intercultural dialogue has been put in interstate diplomacy and, at the best, scholarly conferences, thus leaving individual actors very often unprepared and unskilled for encounter with different others. For that reason, a number of scholars has been calling for »nested paradigm« of inter-group dialogue whereby local actors embedded or nested at the gross-level of cross-cultural or cross-ethnic encounter will work for creating social conditions and relationships across different cultures that foster mutual understanding, dialogue and peaceful coexistence (Appleby, 2000; Lederach, 1997). It is here where psychology with its unique individual micro level approach to the phenomenon of religion can help us to construe more complete picture about role, both positive and negative one, religion and religious actors could have in inter-group dialogue at different levels of interaction, including intercultural one. More specifically, insights of psychology might be helpful in identifying factors that corrupt or promote tolerant religious attitude towards different others at psychological level and accordingly assist relevant social institutions in conceptualization of programs that would support successful and more meaningful cross-cultural and cross-religious encounter.

Role of Religion in Intercultural Dialogue: Social Psychological Perspective

Before I proceed to elaborate on the ways modern psychology has envisaged place of religion in inter-group and inter-cultural relations, I would like to note that psychologically speaking seemingly irrational and abnormal reaction might be absolutely rational and normal, given the abnormality of concrete social conditions under which these individuals and groups are operating. Under such environmental conditions, psychological states steaming from them simply might »defeat« even the mature and tolerant expression of religion and take over religious sentiment, giving it intolerant or even violent expression and form. In the case of such examples of so called religiously motivated intolerance - we firmly believe - the precedence should be given to political, sociological and economic analyses instead of psychological ones, as roots of such acts are simply in psychologically unbearable socio-political and economic circumstances. As far as

Muslims in good number of Muslim countries are concerned, Prof. Akhbar Ahmed - widely known Chair of Islamic Studies and professor of international relations at the American University in Washington, D.C. - while addressing the very same topic of clash or dialogue between civilizations, for example has pointed out that:

»The first and most important step is to help create a climate that will allow the problems of the Muslim world to be solved... So far, the formal world bodies failed miserably... No other people in our times can be so openly abused and humiliated with such impunity as the Muslims... This has resulted in *growing sense of powerlessness and despair* that has fed into anger which, in turn, encourages violence« (Emphasis added, Akhbar, 2004. p. 8).

In greatly similar if not the same context, Alan Boesak - a prominent black African Christian leader in South Africa and president of the World Alliance of Reformed Churches and Nobel prize winner - during apartheid regime in his country in 1984 uttered meaningfully the same words, which run as follows:

»The civilians of South Africa - our people - don't really face a police force which is bent on keeping law and order but full scale military occupation by the government against its own people... This is a civil war situation...« in which »all of those efforts have been almost choked to death in blood... So you see nonviolent efforts are not bringing results, the kind of results that bring people hope, and the people see that - so the very philosophy [of nonviolence] that can make such an incredible contribution to a humane and peaceful society, that *philosophy becomes an ally of the oppressor*. I worry about that *because my own commitment to nonviolence is in question here*« (Emphasis added, Interview with Allan Boesak, »Tensions are Deepening, Anger is Rising,« in Appleby, 2000, p. 35).

For that reason, some social scientists rightly have observed that in such cases focusing research on religion (Rogers et. al., 2007), and I would add also on psychology of perpetrators, might rather become excuse to avoid focusing on real issues and problems and, if not appropriately considered in the context of wider social forces, an example of how scientific research is manipulated for political purposes (Renzetti and Curran, 2000). That is why we would suggest

that psychological findings concerning role of religion in the encounter with different others would be most beneficial in multicultural circumstances where the religious actors are granted the minimum of human rights and justice.

In the attempt of psychologists to delineate the place of religion and religious actors in promoting tolerant attitude towards different others and explain ambivalent relationship between the two, two general directions could be discerned. While the first tries to identify psychologically unique religious orientations that at socio-psychological level either corrupt intrinsic tolerance of religious teachings on one hand or represent an authentic expression of religion on the other, the second aims to discover separate inter-group processes and psychological characteristics that threaten to modify dialogue and tolerance building capacities of religious conviction.

Concepts of extrinsic and intrinsic religiosity, religious fundamentalism, religious orthodoxy, and religious quest fall within the first category of religious orientations standing in specific relations to pro-dialogue and tolerant attitude towards different others. Thus, extrinsic religiosity represents strictly utilitarian and immature religious style, in which religious actors see religion as an instrument »useful for the self in granting safety, social standing, solace, endorsement for one's chosen way of life« (Allport, 1966, p. 455) whereby religion becomes partner in protecting one's own interests rather than a source of authentic moral teaching whose requirements are to be sincerely fulfilled (Ćorić, 1997) irrespective of others' belief, skin color or ethnic origin. Extrinsically oriented people thus tend to be self focused, bigot and eventually prejudiced or intolerant towards different others as they tend to endorse prejudiced ideologies that promote group's interest (Jackson and Hunsberger, 1999). On contrary, intrinsic religiosity stands for more mature religious style characterized by broad-mindedness, acceptance of faith as a supreme value in its own right, humility, compassion, love of neighbor (Ćorić, 1997; Jackson and Hunsberger, 1999; Rogers et al., 2007), and needless to say certainly more tolerant cross-cultural attitude.

For not being completely satisfied with explanatory power of extrinsic vs. intrinsic religiosity concept in regard to ambivalence of the sacred in the context of inter-group relationships (Hunsberger, 1995), psychologists following the above mentioned »religious orientation approach« have been increasingly focusing on relationship between religious fundamentalism and inter-group tolerance and antagonism, which is indeed interesting one. Religious fundamentalism is usually described as a style of religious belief characterized by a militant belief system.

Interestingly, socio-psychological studies have not shown clear positive relationship between religious fundamentalism and prejudice or intolerance (Laythe, Finkel, Bringle, and Kirkpatrick, 2002), but rather that its authoritarian element or dimension - which later on will be discussed in some detail - pollutes otherwise tolerant attitude of religious fundamentalism that then subsequently »makes« prejudice or intolerance. Similarly, it has been observed that orthodox dimension or firm practice of, in this case, Christian teachings proscribing many forms of prejudice and emphasizing human brotherhood strengthens tolerant attitude of religious fundamentalism that in turn »unmakes« prejudice (Laythe, Finkel, Bringle, and Kirkpatrick, 2002). The authors concluded their findings in the following manner:

»The high [positive] correlations between the variables” of Christian orthodox belief or fundamentalism and authoritarianism »mean that people, who are highly orthodox or fundamentalistic, but simultaneously low on authoritarianism, are relatively rare; however, our results suggest that such individuals might well be the least prejudiced of all. These results further suggest that if the effects of authoritarianism could somehow be eliminated, orthodox Christian belief and even Christian fundamentalism would be inversely associated with racism, consistent with the explicit message of Christianity.» (Laythe, Finkel, Bringle, and Kirkpatrick, 2002, p. 630).

The most important contribution of these findings is, firstly, that particular religious orientations indeed support inter-group tolerance and, secondly, religious orthodoxy or one even could say religion deprived from non-tolerant personality elements can positively contribute to inter-group dialogue and tolerance at all its levels.

Similarly, religious quest orientation, which involves questioning approach to religion, a resistance to clear-cut answers, readiness to face existential questions without reducing their complexity and self criticism, represents an open and flexible religious style (Hunsberger, 1995) that certainly offers energy to counter inter-group intolerance.

As said earlier, the second approach in social psychology of religion and tolerance aims to discover separate individual psychological characteristics and inter-group processes that threaten to modify dialogue and tolerance building capacities of religious conviction. The most noted among the first is the above mentioned authoritari-

an personality trait, which is characterized mainly by set of attitudes and orientations such authoritarian submissiveness, authoritarian aggressiveness and conventionalism (Altemeyer, 2006). Thus, people high on authoritarianism tend to readily and uncritically submit to the established authorities and norms of society, attack unprotected and weak others in their name and are highly conventional. Plenty of empirical studies confirm positive relationship between authoritarianism and intolerant attitude towards different others as well as scary ability of this personality trait to simply overshadow personal religious sentiment or even subdue its motivational power to its own purposes (Hunsberger, 1995; Ćorkalo and Kamenov, 1998; Altemeyer, 2006). These findings just confirm our conclusion that authoritarianism serves as basic driving force of intolerance of religious fundamentalism. Put simply, noble values and vigorous motivational energy of religion became a victim of dysfunctional personality characteristics.

More to the area of former Yugoslavian republics and the issue of ethnicity, recent empirical studies on the relationship between religiosity and ethnic (in)tolerance in Croatia (Kunovich and Hodson, 1999), Serbia (Joksimović and Kuburić, 2004), and parts of Bosnia and Herzegovina (Dragun, 2006) confirm conclusions of sociologists that religious sentiment in different ways has been hijacked and manipulated by ethnical agenda. On one side, nationalization of religion made out of religion a boundary marker between different ethnic groups along which tolerance is to be practiced. Given the fact that religion and ethnicity today represent the favored markers of the new cultural identities (Appleby, 2000), one only can imagine the impenability and strength of these ethno-religious boundaries. On the other side, and at more intrapersonal level, religious convictions certainly have not been able to balance out ethnic intolerance of religious individuals produced by their feelings of nationalism and ethnocentrism. Antun Dragun (2006) - one of very few social scientists who conducted empirical studies on relationship between individual religiosity and ethnic tolerance among Bosnian Croats - has summed up his findings in the following manner:

»It is interesting to note that once the variable of national identity or ethnocentrism is statistically controlled for (that is, its influence is statistically excluded), majority of [negative] correlations between religiosity and criterion variable [of ethnic tolerance] either disappears or decreases. This finding confirms assumption that the [positive] relationship between religiosity and

ethnic distance could be at least partly explained away on the basis of [positive] relationship between religiosity and nationalistic attitude, that is, on the basis of [finding that] nationalistic attitude positively correlates with both religiosity and ethnic distance. On the other side, [positive] relationship between nationalistic attitude and ethnic distance could be very little explained away by the influence of religiosity on these two variables given that even after statistical control of religiosity measures all correlations of nationalistic attitude with measures of ethnic distance remain and little or non significantly decrease.” (p. 175)

In other words, the process of nationalization of religion, at least in this case, has been largely limited to one way influence of nationalistic agenda on religious convictions, whereby religion obviously failed to reciprocate by lending to national identity universal religious and Christian values of love, tolerance and respect for other religious and ethnic groups. Thus, religion again has failed a victim of ethnic interests.

Finally, understanding psychology and social structure of inter-group processes could be of considerable help in delineating role of religion in creating atmosphere of intercultural dialogue and tolerance. For that purpose, realistic group conflict theory (RGCT) and social identity theory (SIT) - the two most prominent theories of inter group relations - provide useful insight into some of causes and resolutions of inter-group and inter-cultural conflicts as well as role of religion in the whole process. Unlike the above mentioned authoritarian personality theory, RGCT suggests that the causes of inter-group conflict at different levels lay at the structure of situation or more precisely at the incompatibility of goals regarding material resources (Sherif, 1966). SIT goes even further suggesting that although mutually incompatible goals are sufficient to create inter group conflicts, they do not represent necessary preconditions for producing tension between various groups as salient self-categorization or social identity is enough to generate prejudice and discrimination between respective groups (Tayfel, 1982). Accordingly, in the absence of incompatible goals even bare awareness of belonging to a separate group is just enough to create intolerant attitude towards different others.

It is interesting to note that religions indeed do participate in competition over, at least, human resources as well as promote dividing boundaries between »us« and »them«. However, world religions also

offer a series of subordinate transcultural and transconfessional goals that might unite various cultural groups in cooperation for the wellbeing of entire humanity and, as suggested by RGCT, reduce inter group conflict (Liu, 2004). Similarly as implied in SIT (Liu, 2004), religions also offer more inclusive basis for self-categorization and forming social identity that might incorporate the whole humankind, thus preventing or reducing any kind of inter group conflict. In that sense the following verse of Qur'an echoes the message of all religions:

»O mankind! We created you from a single (pair) of a male and a female, and made you into nations and tribes, that ye may know each other (not that ye may despise each other). Verily the most honored of you in the sight of Allah is (he who is) the most righteous of you. And Allah has full knowledge and is well acquainted (with all things).« (*Surat al-Hujurat*, verse 13).

Conclusion

Religion today is certainly more than alive cultural and social force, which is strongly shaping individual and societal identities of modern man. To hope that religion will simply go away in near future is rather unrealistic. If we in addition to that consider its unique motivational power for action, specific social location and organizational configuration, then it becomes clear that humanity should be fast to begin campaign of evangelization for peace and tolerance that will support mature and authentic expression of religious moral principles in relation to different others, thus countering religious extremism and manipulation of religion. The extent of success in this campaign will decide whether this powerful medicine of religion is going to be treasury of riches or Pandora's Box for intercultural dialogue and tolerance.

Psychologically speaking, treasury of religious riches for intercultural dialogue and tolerance is in well developed religious institutions that will help their adherents to internalize respective doctrinal and moral teachings and eventually adopt tolerant social religious orientations of intrinsic religiosity, religious quest and orthodoxy. Dialogue and peace potentials of religion are also in its capability to offer various subordinate transcultural and transconfessional goals uniting different cultural groups in cooperation for the wellbeing of humanity as well as in its ability to contribute more inclusive basis for self-categorization of the humankind.

However, Pandora's Box face of religion in this context is hidden in psychologically abnormal and unbearable environmental conditions, utilitarian religious orientation of extrinsic religiosity, authoritarian personality trait that corrupts otherwise tolerant religious fundamentalism and orthodoxy, selfish influence and divisive manipulation that ethno-nationalism exercises over personal religiosity, and finally in divisive influence of various inter-group processes. It is up to social, political and religious institutions to start building the strategy to save religion from the claws of these socio-psychological anomalies, thus ensuring the best use of peace and tolerance building capacities of religion in inevitably multicultural environment of human reality.

References

- The Holy Qur'an: English translation of the meanings and Commentary by Abdullah Yusuf Ali. Al-Madinah al-Munawwarah: King Fahd Holy Qur'an Printing Complex; Abu Sulayman, A. (2005). »What the West has Learned from Islamic Civilization.« In M. B. Ahmed, S. A. Ahsani and D. A. Siddiqui (Eds.), *Muslim Contributions to World Civilization*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1-4;
- Akbar, S. A. and Holladay, J. D. (2004). »Faith, Friendship and Peace: How Religion Can Promote Understanding.« In *Building Bridges: Living with Differences*. No place: The Buxton Readings; 15-17;
- Allport, G. W. (1966). »The Religious Context of Prejudice.« *Journal for the Scientific Study of Religion*, no. 5, 448-451;
- Altemeyer, B. (2006). *The Authoritarians*. Winnipeg: University of Manitoba. Downloaded from <http://home.cc.umanitoba.ca> on August 16, 2007;
- Appleby, R. S. (2000). *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*. Foreword by Theodore M. Hesburgh. New York: Rowman and Littlefield Publishers, inc.;
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University Chicago Press;
- Dragun, A. (2006). »Hrvati u Federaciji BiH: Povezanost suživota i opraštanja s individualnom religioznošću i društveno-političkim stavovima.« *Revija za sociologiju* 37, no. 3-4, 165-180;
- Hunsberger, B. (1995). »Religion and Prejudice: The Role of Religious Fundamentalism, Quest, and Right-Wing Authoritarianism.« *Journal of Social Issues* 51, no. 2, 11-140;
- Ćorić, Š. Š. (1998). *Psihologija religioznosti*. Jastrebarsko: Naklada Slap;
- Čorkalo, D. i Kamenov, Ž. (1998). *Nacionalni identitet i međunacionalna tolerancija*. Zagreb: Filozofski fakultet;
- Jackson L. M. and Hunsberger, B. (1999). »An Intergroup Perspective on Religion and Prejudice.« *Journal for the Scientific Study of Religion* 38, no. 4, 509-523;
- Joksimović, S. i Kuburić, Z. (2004). »Mladi i verska tolerancija.« *Religija i tolerancija*, no. 1, 17-30;
- Kale, E. (1991). *Povijest civilizacija*. 7. izmijenjeno izdanje. Zagreb: Školska knjiga;
- Khatami, S. M. (2000). *Islam, Dialogue and Civil Society*. Karachi: The Foundation for the Revival of Islamic Heritage;

- Kunovich, R. M. and Hodson, R. (1999). »Conflict, Religious Identity, and Ethnic Intolerance in Croatia.« *Social Forces* 78, no. 2, 643-668;
- Laythe, B., Finkel, D. G., Bringle, R. G. and Kirkpatrick, L. A. (2002). »Religious Fundamentalism as a Predictor of Prejudice: A Two-Component Model.« *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, no. 4, 623-635;
- Lederach, J. P. (1997). *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divide Societies* (Washington, D.C.: U.S. Institute of Peace;
- Liu, J. H. (2004). »A Cultural Perspective on Intergroup Relations and Social Identity.« In *Online Readings in Psychology and Culture*. Western Washington University: Center for Cross-Cultural Research. Downloaded from <http://www.wvu.edu> on June 27, 2007;
- Miller, W. R. and Thoresen, C. E. (2003). »Spirituality, Religion, and Health: An Emerging Research Field.« *American Psychologist* 58, no. 1, 24-35;
- Renzetti, C. M. and Curran, D. J. (2000). *Living Sociology*. 2nd edition. Boston: Allyn and Bacon;
- Riesebrodt, M. (2000). »Secularization and the Global Resurgence of Religion.« Paper presented at the Comparative Social Analysis Workshop University of California on March 9, 2000. Downloaded from <http://www.svabhinava.org> on September 15, 2007;
- Rogers, M. B., Loewenthal, K. M., Lewis, C. A., Almot, R., Cinnirella, M. and Ansari, Humayan. (2007). »The Role of Religious Fundamentalism in Terrorist Violence: A Social Psychological Analysis.« *International Review of Psychiatry* 19, no. 3, 253-262;
- Safi, M. L. (2005). »Overcoming the Religious-Secular Divide: Islam's Contribution to Civilization.« In M. B. Ahmed, S. A. Ahsani and D. A. Siddiqui (Eds.), *Muslim Contributions to World Civilization*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 5-22;
- Sherif, M. (1966). *Group Conflict and Cooperation*. London: Routledge and Kegan Paul;
- Skelić, Dž. (2006). »Razlika u strukturi ličnosti u odnosu na stepen religioznosti«. Unpublished PhD dissertation. Sarajevo: University of Pale;
- Tayfel, H. (1982). »Social Psychology of Intergroup Relations.« *Annual Review of Psychology* 33, 1-39;
- Wallensteen, P. and Sollenberg, M. (1997). »Armed Conflicts, Conflict Termination, and peace Agreements, 1989-1996.« *Journal of Peace Research* 34, no. 3, 339-358.

Teološka fakulteta v študijskem letu 2007/08

V skladu s študijskim programom in urnikom dela je poročilo o študijskem letu 2007/08 obravnaval Akademski zbor Teološke fakultete na seji dne 3. junija 2008. Na zboru je bil za kandidata in nato na seji Senata za novega dekana fakultete za obdobje 2008-2010 izvoljen izredni profesor dr. Stanko Gerjolj. Na njegov predlog sta bila izvoljena dva prodekana: za področje študijskih zadev doc. dr. Robert Petkovšek, za znanstveno-raziskovalno področje in za predstojnika enote v Mariboru doc. dr. Avguštin Lah. Predhodno je bil obsežnejši pregled dejavnosti fakultete pripravljen in predstavljen na Tomaževi proslavi, ki je bila 3. marca 2008 v Mariboru, ko smo hkrati praznovali 40-letnico ponovnega začetka teološkega študija v Mariboru. Ugledni gostje, med katerimi je bil evropski komisar za izobraževanje in mladino Jan Figel, ministra Mojca Kucler Dolinar in dr. Milan Zver, rektorja ljubljanske in mariborske univerze, prof. dr. Andreja Kocijančič in prof. dr. Ivan Rozman, dekani teoloških fakultet iz Hrvaške in Srbije, s katerimi ljubljanska Teološka fakulteta več sodeluje (Zagreb, Osijek, Djakovo, Beograd), vrsta predstavnikov javnega in kulturnega življenja, so praznovanju dali večji poudarek in odmev v javnosti. Na proslavi so sodelovali člani Slovenske škofovske konference, na čelu z njenim predsednikom in velikim kanclerjem fakultete mons. Alojzom Uranom, ljubljanskim nadškofom-metropolitom. Slavnostni govornik je bil evropski komisar Jan Figel. Sprejem po proslavi je pripravil mariborski nadškof-metropolit dr. Franc Kramberger. O dogodku je poročal velik del slovenskih medijev. Posamezne vidike delovanja fakultete so obravnavali na sejah delovnih teles fakultete: Senata (7 sej), Upravnega odbora (4 seje) in Študentskega sveta. Poročilu so dodane informacije o dogajanju v času po akademskem zboru, predvsem v počitniških mesecih in v času izpitov.

Statistični podatki o vpisanih študentih in študijskih programih

V študijskem letu 2007/08 je bilo na Teološko fakulteto na *dodiplomskih* programih, ki smo jih izvajali v Ljubljani in na enoti v Mariboru, vpisanih naslednje število študentov: na univerzitetnem enopredmetnem programu Teologija 354 študentov (od tega 30 izrednih), na univerzitetnem dvopredmetnem programu Teologija 145 študentov (od tega 2 izredno) in na visokošolskem strokovnem pro-

gramu Teologija 220 študentov (od tega 57 izredno). Na *podiplomskih* programih je bilo število študentov naslednje: pastoralna specializacija 12 študentov in specializacija iz zakonske in družinske terapije 30 študentov. Na magistrskem programu Teologija je bilo vpisanih 12 študentov in na magistrskem programu zakonske in družinske terapije 41 študentov. Na doktorskem študiju je bilo 9 študentov s področja teologije in 12 študentov s področja zakonske in družinske terapije. Tako je bilo v tem študijskem letu vpisanih 835 študentov, k temu je treba dodati še 75 študentov, ki so imeli status absolventov. Podiplomski študijski programi so se izvajali samo na sedežu fakultete v Ljubljani. Struktura vpisanih študentov in študentk po spolu je bila naslednja: enopredmetni program Teologija 239 žensk in 115 moških, na dvopredmetnem programu 111 žensk in 35 moških ter na visokošolskem strokovnem programu 149 žensk in 71 moških.

Pedagoško delo

Pedagoško delo je bilo pripravljeno v okviru izvajanja treh dodiplomskih programov, kot redna in izredna oblika študija. Vsi programi so se izvajali po neprenovljenih študijskih načrtih. V obdobju med dvema proslavama fakultetnega dne so diplomirali: na enopredmetnem programu 39 študentov, na dvopredmetnem 14 študentov in na strokovnem programu 12 študentov: skupaj 65 študentov in študentk. Iz pastoralne specializacije je prejelo diplomu 9 študentov, iz specializacije zakonske in družinske terapije 13 študentov, magistrski študij teologije sta končala 2 študenta in magistrski študij zakonske in družinske terapije 1 študent. Ker je v zadnjih letih bil več študentom odobren neposredni prehod na doktorski študij, se iz leta v leto manjša število študentov in študentk, ki si pridobijo magistrsko diplomu. V istem obdobju so naslov doktorja znanosti dosegli 4 študentje in študentke Teološke fakultete: Blaž Jezeršek, Maja Lopert, Erika Prijatelj in Tanja Repič. 14. februarja 2008 je bila na fakulteti predstavljena in zagovarjana prva disertacija v okviru programa Zakonska in družinska terapija. Visoko število diplom lahko razumemo tudi kot rezultat načrtnega dela, da bi univerzitetni študij zaključili študenti, ki so sicer študijske obveznosti izpolnili že pred leti. Tako se je število absolventov nekoliko zmanjšalo (nekoliko pa se je zaradi tega podaljšal povprečni čas trajanja študija).

Znanstveno-raziskovalno delo in objave

V koledarskem letu 2007 so se zaključili vsi projekti, ki so bili v teku na fakulteti. Raziskovalno delo se je nadaljevalo v okviru dveh

programskih skupin; obe sta poleti 2008 dosegli odobritev za podaljšanje (njuni poročila sta objavljeni posebej). Od treh prijavljenih projektov, od teh je bil eden podoktorski, je v zadnjem krogu recenzij bil odobren eden: *Vloga teoloških izobraževalnih ustanov v slovenski zgodovini pri oblikovanju visokošolskega izobraževalnega sistema* (vodja projekta jeizr. prof. dr. Bogdan Kolar). V okviru razpisa za mentorje mladih raziskovalcev je bil izbran eden visokošolski učitelj s Teološke fakultete, ki je julija in avgusta 2008 sodeloval pri izbiri kandidatov za mlade raziskovalce.

Visokošolski učitelji in raziskovalci Teološke fakultete so sodelovali pri več znanstvenih srečanjih.

Od 8. do 9. oktobra 2007 je bila na Inštitutu Jožef Stefan 10. mednarodna konferenca informacijske družbe pod naslovom *Slovenija pred demografskimi izzivi 21. stoletja (Slovenian Demographic Challenges of the 21st Century)*. Ob zborovanju je izšel zbornik razprav, v katerem so objavljeni tudi prispevki sodelavcev s Teološke fakultete.

Od 11. do 13. oktobra 2007 je bil v Slovenski Bistrici evropski znanstveni simpozij o sv. Martinu. Sodelovalo je več predavateljev Teološke fakultete.

V organizaciji Fakultete za uporabne družbene vede v Novi Gorici je bila decembra 2007 letna konferenca na temo *Izzivi religijskega pluralizma*. Pri izvedbi je bila udeležena tudi Teološka fakulteta.

V okviru tedna Univerze v Ljubljani decembra 2007 je bil na fakulteti pripravljen znanstveni posvet pod naslovom *Sveto pismo in kultura*.

Velikonočni teološki simpozij, ki je že ustaljena oblika permanentnega teološkega posodabljanja za diplomante teološkega študija, je bil namenjen obravnavi vprašanj položaja družine v sodobnem svetu in njeni vlogi pri vzgoji za vrednote. Predavanja so bila na več krajih (za nadškofijo Ljubljana in škofijo Novo mesto prvič v Stični).

Inštitut za patristične študije je 14. maja pripravil popoldanski posvet o cerkvenem očetu sv. Justinu in njegovem času.

Na znanstvenem posvetu o narodnem voditelju Jožefu Borovnjaku na Cankovi v dneh od 24. do 28. junija 2008 je sodelovalo več predavateljev Teološke fakultete.

Od 15. do 19. septembra je bil v organizaciji Slovenske teološke akademije v Rimu in Inštituta za zgodovino Cerkve na Teološki fakulteti v zavodu Slovenik v Rimu pripravljen simpozij o slovenskem protestantskem reformatorju Primožu Trubarju in njegovi teološki misli. S predavanji je sodelovalo 29 raziskovalcev.

Zaradi različnih vzrokov je bil odpovedan posvet o zgodovinskem pomenu bratov sv. Cirila in Metoda, ki je bil načrtovan za mesec februar 2008. Med samostojnimi publikacijami, ki so jih izdali visokošolski učitelji in raziskovalci na Teološki fakulteti, so naslednji naslovi:

Prof. dr. Drago K. Ocvirk je v zbirki *Misijonske vezi*, ki jo izdaja Misijonsko središče Slovenije, izdal knjigo *Kristus v kraljestvu voduja*.

Konec leta 2007 je v zbirki *Acta ecclesiastica Sloveniae* izšel 29. zvezek z naslovom *Jerebova kronika župnije Škocjan pri Turjaku* (izdajo je pripravil in uredil dr. Edo Škulj).

Maja 2008 je v isti zbirki kot 30. zvezek izšla knjiga Damjana Debevca *Karikature v službi boja proti veri in Cerkvi*. Tiskovna konferenca ob predstavitvi knjiga je bila priložnost za spomin ob 30-letnici delovanja Inštituta za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti in 25-letnici organiziranja 'rimskih simpozijev'.

V zbirki Znanstvena knjižnica št. 12 je izšla knjiga as. dr. Tadeja Strehovca *Človek med zarodnimi in izvornimi celicami*.

V isti zbirki je izšla kot št. 13 knjiga dr. Saša Kneževića *Božanska oekonomija z Apokalipso. Duhovno zlato, s katerim si kupiš nebo*.

Kot 14. zvezek je v zbirki Znanstvena knjižnica izšla knjiga dr. Avgušтина Laha *V znamenju osebe. Poskus trinitarične antropologije*.

As. dr. Erika Prijatelj je izdala knjigo *Dinamika rasti v veri* (izšla je kot 15. zvezek zbirke Znanstvena knjižnica).

Bogoslovni vestnik je v letu 2007 pod novim urednikom doc. dr. Miranom Špeličem izšel v štirih zvezkih.

V založbi ZRC SAZU je izšla dvojezična knjiga akad. prof. dr. Jožeta Krašovca *Svetopisemska lastna imena. Biblical Proper Names*.

Pri založbi LIT-Verlag je izšla knjiga prof. dr. Janeza Juhanta *Im Feuer der europäischen Ideenzüge: Slowenien*.

Pri založbi Slave je izr. prof. dr. Bogdan Kolar izdal knjigo *Salezijanci med begunci. Delo slovenskih salezijancev med slovenskimi begunci v begunskih taboriščih Avstrije in Italije 1945-1950*.

Doc. dr. Irena Avsenik Nabergoj je pri založbi Peter Lang (Frankfurt am Main) izdala knjigo *Mirror of Reality and Dreams. Stories and Confessions by Ivan Cankar*.

V zbirki *Rimski simpoziji* je izšel zbornik lanskoletnega simpozija *Tomažičev simpozij v Rimu* (knjigo je založila Mohorjeva založba).

Mednarodna dejavnost fakultete

Fakulteta je ohranjala stike s teološkimi fakultetami, s katerimi je največ sodelovala že v predhodnih obdobjih. Predstavniki fakultete so se udeležili fakultetnih proslav v Beogradu in Zagrebu. V tem študijskem letu so bile pripravljene nove mednarodne povezave, predvsem v okviru programa izmenjave študentov ali programa vseživljenjskega učenja. Po obisku na Milltown Institutu v Dublinu je bil sklenjen sporazum o sodelovanju. Z istega inštituta je na naši fakul-

teti predaval prof. Santiago Sia, predstojnik filozofske fakultete na omenjenem inštitutu. Dogovori o sodelovanju so bili sklenjeni še s Katoliško univerzo v Lublinu, s Teološko fakulteto Univerze kardinala Štefana Višinskega v Varšavi ter s teološkima fakultetama v Trnavi in Ružembroku na Slovaškem. 16. junija je bila za pet let podaljšana pogodba o sodelovanju s Teološko fakulteto Univerze v Zagrebu.

Od 8. do 11. novembra 2007 je bila v Sloveniji (predvsem v Celju, del srečanja pa v prostorih fakultete v Ljubljani) mednarodna konferenca *Dialog ali kako preseči trke civilizacij (Dialogue or How to Overcome Clashes of Our Civilization)*. Srečanje, čigar organizator je bila fakulteta, je bilo pripravljeno ob sodelovanju Ministrstva za zunanje zadeve Republike Slovenije. Ugledni strokovnjaki iz šestih dežel so predstavili svoje poglede na možnosti dialoga med kulturami in denominacijami. Ob isti priložnosti je izšel zvezek razprav *Dialog in krepost (Dialogue and Virtue)*.

V okviru prireditve ob mednarodnem letu medkulturnega dialoga je bil 6. maja 2008 na fakulteti posvet s predstavniki Iranskega kulturnega centra z Dunaja pod naslovom *Medverski dialog: priložnosti in izzivi (Interreligious Dialogue: Opportunities and Challenges)*. Predavatelji so prišli iz Avstrije, Irana, Nemčije, Bosne in Hercegovine in seveda iz Ljubljane. Udeležba med poslušalci ni bila posebej številna, sploh pa ni bilo opaziti udeležencev iz islamske skupnosti v Sloveniji. Na to so v svojih poročilih opozorili tudi slovenski mediji.

V drugi polovici aprila 2008 je bil v Gradcu pripravljen mednarodni projekt z naslovom *Re-creation*, na katerem so bili udeleženci iz šestih držav. Skupino ljubljanske Teološke fakultete, v kateri je bilo sedem študentov, je vodil prof. dr. Stanko Gerjolj.

26. marca 2008 je bila na fakulteti predstavljena knjiga dr. Thomasa Luckmanna *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*. Knjigo sta uredila prof. dr. Vinko Potočnik in as. dr. Igor Bahovec. Predstavitvi je sledila okrogla miza in pogovor z avtorjem.

Konec maja je fakulteto obiskala skupina študentov, predvsem doktorskega študija, Teološke fakultete v Gradcu. Poleg desetih študentov je bil v skupini še asistent za doktorski študij in vodja istega študija prof. dr. Walter Schaupp.

Od 28. maja do 2. junija 2008 so se evropskega zborovanja učiteljev katehetike, ki je bilo pripravljeno v Lizboni, udeležili učitelji tega predmeta na naši fakulteti: dr. Stanko Gerjolj, dr. Janez Vodičar, as. Franc Zorec in zaslužni profesor dr. Alojzij S. Snoj.

V dneh od 7. do 8. junija 2008 je bil v Celju mednarodni simpozij *Religije za mir v obrambi demokracij (Religions for Peace Pleading for Democracies. The Role of Religious Freedom in Post-totalitarian Societies and in New Europe)*. Med organizatorji so bili Teološka fa-

kulteta, Fakulteta za humanistične študije iz Kopra in Forum für Weltreligionen z Dunaja.

Vrsta naših visokošolskih učiteljev je s predavanji nastopila še na vrsti drugih zborovanj doma in v tujini.

Delo z laiški študenti

Poleg obeh animatorjev, ki skrbita za delo z laiški študenti, je v študijskem letu 2007/08 veljala posebna pozornost uvajanju tutorskega dela. V prvi stopnji je veljal poudarek organiziranju in razvijanju dela visokošolskih učiteljev, ki so sprejeli naloge tutorja za posamezni letnik. Temu vidiku pedagoškega dela je bil namenjen študijski dan v Celju 28. septembra 2007. Izoblikoval se je zbor tutorjev, ki ima redna posvetovanja in pripravlja načrt dela s posameznimi skupinami. Večja pozornost je bila namenjena delu z nekdanjimi študenti, ki niso zaključili študija. Zanje je bil izbran poseben tutor. Posamezni letniki so pripravili letniška srečanja, uradno slovo je pripravil peti letnik.

Marca smo se poslovili od študentke Barbare Marinič, ki je umrla v avtomobilski nesreči. Dne 29. maja so študentje pripravili okroglo mizo v okviru programa *Nosce te ipsum*, na kateri so obravnavali vprašanja reality showov.

V teku študijskega leta je prišlo do več srečanj in pobud, ki so želele spodbuditi nastanek štipendijskega sklada, s katerimi bi omogočili vsaj nekaterim študentom študij na fakulteti in možnosti poznejšega zaposlovanja v cerkvenih ustanovah. Na člane Slovenske škofovske konference je bila naslovljena uradna pobuda, da bi postali soustanovitelji takšnega sklada.

Kadrovske zadeve

V tem študijskem letu je prišlo do nekaterih kadrovskih sprememb in dogodkov, povezanih z nekdanjimi in sedanjimi učitelji ter drugimi zaposlenimi. Dva visokošolska učitelja sta z začetkom koledarskega leta 2008 odšla v pokoj, eden se je odločil za spremembo delovnega mesta. Pri nekaterih drugih je prišlo do sprememb v pogodbi o zaposlitvi (zmanjšanje delovnih obveznosti zaradi delnih zaposlitev pri drugih ustanovah). V tem študijskem letu ni pri izvolitvi v višji naziv napredoval noben učitelj. Nekateri so bili ponovno izvoljeni v isti naziv.

Februarja 2008 smo se na ljubljanskih Žalah poslovili od dolgoletnega učitelja in večletnega dekana na naši fakulteti prof. dr. Franca Perka. V imenu fakultete se je od njega poslovil dekan prof. dr. Bogdan Kolar. 25. februarja je bila na fakulteti komemorativna slovesnost,

na kateri je o rajnem profesorju in dekanu spregovoril zaslužni profesor Univerze v Ljubljani dr. Marijan Smolik.

Kot del razprav za spremembo in dopolnitev pravilnikov Univerze v Ljubljani je bilo več srečanj namenjenih obravnavi osnutka Meril za vrednotenje dela visokošolskih učiteljev ter predlogu Meril za izvolitve v nazive visokošolskih učiteljev, znanstvenih delavcev in sodelavce. O obeh osnutkih je razprava podaljšana v novo študijsko leto. Začetni meseci študijskega leta pa so minili v znamenju razprav o kakovosti delovanja Univerze v Ljubljani, kar je spodbudilo poročilo o njeni kakovosti, ki ga je pripravila Evropska komisija za kakovost univerz.

Prenova študijskih programov

Prenova programov v skladu z bolonjskimi načeli je v tem študijskem letu dobila pospešek. Ker bo razpis za programe 1. stopnje za študijsko leto 2009/10, ko jih morajo uvesti vse visoke šole, objavljen že v februarju 2009, je začelo primanjkovati časa. Pred komisijo za prenavo programov in prodekanom doc. dr. Robertom Petkovškom, ki je skupaj s koordinatorjem za znanstveno-raziskovalno delo dr. Tadejem Jakopičem imel največji delež pri pripravi prenovljenih programov, je bila zelo zahtevna naloga, ki je bila opravljena z izredno mero predanosti in požrtvovalnosti. Vsi programi prve stopnje so že bili sprejeti na Senatu Univerze v Ljubljani, nekateri tudi že na Svetu za visoko šolstvo Republike Slovenije. Podobno velja za programe druge stopnje. Do nekaj več zapletov je prišlo pri pripravi skupnega prvostopenjskega dvopredmetnega programa, ki ga bomo izvajali skupaj s Filozofsko fakulteto in Fakulteto za naravoslovje in matematiko Univerze v Mariboru, ker je bilo potrebno predhodno pripraviti še pogodbo o sodelovanju med dvema univerzama. Doktorski program ali program tretje stopnje z imenom Teologija, religijske in družinske znanosti je bil ob koncu študijskega leta 2007-08 pripravljen do te mere, da ga je bilo mogoče v kratkem času posredovati v nadaljnjo obravnavo strokovnim službam na Univerzi. Čeprav je bila želja fakultete, da bi bil njen doktorski program sestavni del širše zastavljenega programa z imenom Humanistika in družboslovje, je v zadnjem obdobju njegove priprave izpadla. Ta program koordinirata Filozofska fakulteta in Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani.

Upravno poslovanje fakultete

Ob skrbi za redno in urejeno poslovanje ter prilagajanje okoliščinam, ki so nam jih narekovala sredstva za izvajanje pedagoške in raz-

iskovalne dejavnosti, je bilo mogoče izboljšati tudi nekatere vidike upravnega poslovanja. Kadrovsko se je okrepilo računovodstvo. Temeljito je bilo treba obnoviti elektronski varnostni sistem v knjižnici v Ljubljani. Do junija 2008 so bile prenovljene spletne strani fakultete; na novo je bila pripravljena stran v angleškem jeziku. Začelo se je postopno uvajanje tretje generacije e-študenta. Za zaščito fakultetnega omrežja je bil postavljen požarni zid. V sklopu informatizacije Univerze v Ljubljani je bila fakulteta vključena v aktivni imenik ter v tako imenovani Eduroam, to je evropsko internetno brezžično omrežje. Za boljše pedagoško delo so bile opremljene nekatere predavalnice in usposobljena predavalnica za didaktične predmete. Izboljšan je bil ogrevalni sistem prostorov fakultete. Po daljšem razmisleku in pogovorih je fakulteta prevzela v celoti organiziranje tiskovne dejavnosti. Delo bo usklajevala Komisija za založniško-tiskovno dejavnost, ki jo vodi prodekan za znanstveno-raziskovalno področje.

Zaključek

Ob razgibanih pedagoških in raziskovalnih dejavnostih ter skrbi za urejeno upravno poslovanje je bilo nekaj priložnosti za praznovanje. Konec novembra 2007 se je fakulteta spomnila 75-letnice zaslužnega profesorja ddr. Stanka Ojnika. V tednu Univerze v Ljubljani je akad. prof. dr. Jože Krašovec prejel zlato plaketo univerze. Zaupane naloge je bilo mogoče izvesti le ob tesnem sodelovanju vseh služb, od tajništva do referatov in knjižnic, računovodstva, komisij, Senata, Upravnega odbora in vseh visokošolskih učiteljev, sodelavcev in raziskovalcev. Nenadomestljiv prispevek je dajal Študentski svet fakultete in njegova predsednica. Vsi zaslužijo posebno priznanje in zahvalo.

Bogdan Kolar

Pot k odgovornosti: Etika v raziskovalnem vsakdanjiku

Gradec, 30. september 2008

Joanneum Research je graška raziskovalna ustanova s 16 raziskovalnimi enotami ter več kot 400 zaposlenimi raziskovalci (<http://www.joanneum.at/de/jr.html>). Je ena največjih zunajuniverzitetnih raziskovalnih ustanov v Avstriji. Ukvarja se z različnimi področji, od ekologije, trajnostnega razvoja in informatike do elektronike in sensorike ter od fizike snovi do gospodarstva in tehnologije, zlasti tudi humane tehnologije in bioetike. Na vseh področjih znanstvenega raziskovanja se vedno bolj poudarja ciljna racionalnost, odgovornost in etika, ti pojmi pa so v spremenjenih okoliščinah vedno pomembnejši. Temu je bil namenjen enodnevni simpozij o etiki v vsakdanjem raziskovanju (*Aufbruch zur Verantwortung: Ethik im Forschungsalltag*). Na njem se je predstavila raziskovalna skupina *Etika v raziskovanju in tehniki (Ethik in Forschung und Technik)*, ki dela v okviru *Joanneum Research* na različnih področjih praktične etike, zlasti na področju medicinskoetičnih komisij. Skupina je želela povedati, kaj je znanstveni etos danes, in je zato na simpozij povabila nekaj mentorjev s področja filozofije in družboslovja z graške univerze. Enodnevni simpozij je potekal v avli Stare univerze (*Alte Universität*) v starem mestnem jedru. Naj že na začetku pohvalim dobro organizacijo in uporabo sodobnih pripomočkov pri izvedbi simpozija. Prireditelj je bila nekako posvečena gostovanju Juliana Nida-Rümelina, predavatelja na Münchenski univerzi. Na to je med drugim nenehno opozarjal moderator simpozija, upokojeni profesor graške univerze dr. Bernhard Pelzl, sicer tudi mentor raziskovalne skupine, ki se je predstavila na simpoziju. V celoti je šlo za dokaj zaključeno 'graško' družbo, saj sem bil, če izvzamem gostujočega profesorja Juliana Nida-Rümelina, edini 'tujec' na simpoziju.

Simpozij je potekal v treh delih. Najprej so bila tri dvajsetminutna impulzna predavanja. Leopold Neuhold z Inštituta za etiko in družbene študije graške univerze (Karl-Franzens-Universität) je govoril o vedno večji potrebi po etičnem spraševanju in spraševanju o etiki in o razmerju med moralnostjo in odgovornostjo, Sonja Rinofner z Inštituta za filozofijo graške univerze je govorila o teoretičnih vidikih odgovornosti, Manfred Prisching z Inštituta za sociologijo graške univerze pa je govoril o etičnih osebah in etičnih institucijah. Sledili sta dve skupini predstavitev raziskovalnih dosežkov na različnih podro-

čjih praktične etike. Peter Rehak je pripovedoval o delu etične komisije medicinske univerze v Grazu, Hans Tritthart o delu etične komisije v deželni univerzitetni kliniki, Brigitte Jauernik pa o etični komisiji zvezne dežele Štajerske. Günther Weber je predstavil delo etične komisije v bolnišnici usmiljenih bratov, Johann Götschl je predstavil delo etične komisije graške tehnične univerze, Elke Jantschner pa je ta del simpozija sklenila s predstavitvijo delovne skupine Etika v raziskovanju in tehniki. Sklepni del simpozija je bil namenjen predavanju Juliana Nida-Rümelina in razpravi, ki je sledila. Naslov Rümelinovega predavanja je bil *Jedrna etika: etična zgradba znanosti (Kernethik: die etische Konstitution der Wissenschaft)*.

Medtem ko sta Leopold Neuhold in Sonja Rinofner govorila o pojmu in pojmovanju odgovornosti v sociologiji in filozofiji v dokaj ustaljeni retoriki, je sociolog Manfred Prischnig svoje predavanje zastavil bolj provokativno. Predstavil je sociološki pogled na etiko, ki niti ne priznava metafizičnega izvora etike (oziroma vrednot) niti ga ne zanika, pač pa govori o etiki kot novi stvarnosti družboslovja, ki postavlja pod vprašaj mnoge tradicionalne trditve o etiki, morali in vrednotah. Temu je sledilo tudi njegovo razmišljanje, kot na primer: »Zgodovinska teleologija je propadla« ali »Zaupanje v človeško krepostnost je naivno« in podobno. V predavanju je nanizal sedem takih dvomov, ki zanj pomenijo predvsem prizemljitev etike. Kljub provokativnim trditvam je dal čutiti, da etična osveščenost postaja tako pomemben element znanstvenega in tehničnega razvoja, da je morda od tega odvisno, ali je govor o razvoju ali o regresiji. V bistvu je prav etična osveščenost tista, ki je začela postavljati provokativne trditve o metafizični etiki in o človeški naravi, ki spominjajo na filozofske razprave s preloma med 19. in 20. stoletjem. Tudi takrat sta porajajoči se praktična etika in družboslovje izražali nezadovoljstvo nad etiko oziroma moralo, ki je nastopala vzvišeno in svojih izhodišč niti svojih trditvev ni pustila preverjati 'nepooblaščenim' (razprava je postala znana zaradi t. i. naturalističnega zmotnega sklepanja, češ da nekatere etične norme izvirajo neposredno iz narave stvari oziroma iz spoznanja). Čeprav je ta razprava več ali manj znana in prisotna v teoriji, pa trditve, ki postavljajo pod vprašaj nadnaravni izvor vrednot, vedno znova zbudijo pozornost. V današnjem času je prebujanje pozornosti ena od nalog etike. Manfred Prischnig je svoj prispevek sklenil z mislijo, da je za etiko najbolj usodno to, če postane ritual in plen nazora. Ritual pokaže na nesorazmerje med poklicno dejavnostjo in zasebnostjo, na moralnost kot karikaturu. Zato je bila kognitivna raven v etiki vedno premalo. Kaj je dovolj in v katero smer je pokazal s svojim razmišljanjem? Bil je samo namig: spominjanje. Spominjanje je mnogo več kot pripovedovanje podatkov. Govori o povezanosti

človekovega zasebnega in javnega življenja, o človeku kot zgodovinskem bitju, na katerega gleda sociolog brez atributov, obenem pa pričakuje, da bo javnost obveščal o svojem celotnem življenju. To ne pomeni črtanje človekove zasebnosti, pač pa njeno vključitev v celoten proces počlovečenja. To, kar je, človek šele postaja. Nekaj takih kritičnih namigov je bilo slišati tudi v poročilih o praktični etiki. Naj omenim samo vprašanje, ki ga je postavil Peter Rehak z medicinske univerze. Rekel je, da je najbrž večina etičnih problemov v bistvu komunikacijskih blokad; ker prvo običajno ni rešljivo (problem oz. konflikt, ki pomeni običajno neko novo dokončno stanje, s katerim se človek ne strinja), se zaradi zamenjave zdi, da tudi komunikacijski problem ni rešljiv, čeprav v resnici je. On je potem temo obrnil in se vprašal, če ni morda etika stvar poguma. Pri drugih referentih dileme niso bile tako ostre in je šlo bolj za klasično obravnavo etike bodisi kot orientacijske znanosti bodisi kot inovacijske kulture. V tem kontekstu se je ustvaril vtis, kakor da je etika način, kako povečati intenziteto dogajanja. To bi lahko razumeli tudi tako, kot da je etika neki obrambni mehanizem zoper nevarnost z dolgočasnosti. Sem povedal prav?

Kolikor sem simpozij lahko spremljal, lahko rečem, da je bilo Prischnigovo predavanje najbližje temu, kar je na koncu povedal Julian Nida-Rümelin. Rad bi povedal, da je tudi Sonja Rinofner, ki je sicer govorila o teoretičnih vidikih odgovornosti, pokazala, da teorija ne spi na ustaljenih miselnih vzorcih, čeprav se zdi, da se na tem področju ni veliko spremenilo in da ni mogoče povedati nič novega. Zanimiva je bila predvsem njena trditev, da je človek odgovoren tudi za to, kar misli in kar hoče, ne samo za to, kar je storil. Ona je sicer analizirala pasivno dejanje in področje t. i. opustitev. Toda Julian Nida-Rümelin, ki je po izobrazbi filozof, sicer predstojnik inštituta za politično filozofijo Ludwig-Maximilianove univerze v Münchnu, akademik in eden najbolj vidnih ter danes najbolj znanih nemških intelektualcev, je ustaljeni miselni vzorec prikazal v novi luči. Predaval je 'na pamet' in dal takoj vedeti, da je zanj etična refleksija tako rekoč njegov zrak, ki ga diha. Razumljivo torej, da se je lotil nekaterih temeljnih vidikov na tem področju. Ker je vpet v družbena dogajanja, ker razume katastrofično miselnost potrošništva in dvoreznost razvoja in mu je blizu tudi proces reform v t. i. znanstveni srenji (*scientific community*), je govoril o etični problematičnosti prilagajanja sodobnega sveta globalizaciji in vsem njenim vidikom. Ne glede na to pa se mu zdi etična iniciativa, kadarkoli in kjerkoli se pojavi, nenavaden pojav. Po njegovem ima etična iniciativa dva motiva za svoj nastanek: človekov lasten interes (npr. veselje) ali moralni *moraš* (nemški *sollen*). Medtem ko se v prvem primeru sploh ni treba vpraševati po etično-

sti, saj se ta uveljavlja kot veselje in zastonjskost, kot dar, je mnogo težje v drugem primeru. V prvem primeru nastopajo razum in čustva kot neločljivo povezana stvarnost 'celega človeka', v drugem primeru gre za racionalnost, se pravi za utemeljevanje nekega koraka, v katerem človek ne čuti veselja in v katerem bo moral tako rekoč prelisiti sam sebe, ker nekaj 'mora', pa ne ve točno, zakaj. Medtem ko je ta 'zakaj' v osebnem etosu praktično odsoten, kaže tu na shizofreno situacijo, kjer se kot glavni igralec pojavlja racionalnost, najmanj močna in najmanj prepričljiva komponenta človeškega življenja. Bolje bi bilo reči: razum in prepričanje (prepričevanje) se, če sta sama, izključujeta. Etična problematika, o kateri je danes govor, se izraža kot nesorazmerje med razumnostjo in veseljem. Lahko bi povedali še drugače: razumnost se očitno šele pozno izraža kot poskus prepričevanja sebe in drugih, da je nekaj 'treba' storiti, čeprav to zame morda niti ni dobro in je le pogojno dobro za druge, in na ta način postane mnogo prej generator konfliktov kot razumevanje novih razmer. Zato se razumnost (*episteme*) etike šteje kot popolnoma nezadosten razlog, da bi bilo nekaj 'treba' storiti. Tisti 'treba je' prihaja od nekod drugod, četudi se lahko polasti razumnosti v tem pomenu, da začne 'prepričevati', se pravi delati nekaj za razum zelo nespecifičnega. Konfliktnost etike se povečuje z nujnostjo sodelovanja med ljudmi. Čeprav si je mogoče zamisliti ekipo, ki sodeluje 'z veseljem' (taka naj bi bila družina), si je prav tako mogoče zamisliti ekipo, ki si mora to, da je nekaj dobro za vse, čeprav ni dobro za vsakega posameznika, na neki način dopovedati. Stvar 'jedrne etike' je po Rümelinu ravno načelo koherentnosti oz. kohezivnosti obeh elementov. Stvar sedanje generacije je, da si glede tega pride na jasno, saj je razlogov za to mnogo več, kot jih je bilo v preteklosti. Povedal je znan primer nekoherentnosti, ki ga v zgodovini predstavlja odnos med Galilejem in kard. Bellarminom. Galilei je 'imel prav', Bellarmin pa je mislil na to, kar je 'dobro za ljudi', oz. je mislil, da to, o čemer razmišlja Galilei, ni dobro za ljudi. V nobenem od primerov ni šlo za 'resnico', četudi sta se oba sklicevala nanjo. Primer tega zgodovinskega spora s sodnim epilgom je zgovoren, ker je pokazal, da je premalo tako *episteme* (kaj je stvarnost in kako se v resnici ta stvarnost 'ima') kot tudi avtoritarno stališče. Toda ker se je novodobna znanost začela konstituirati kot epistemična racionalnost, so postopoma nastali problemi, ki jih poznamo danes. Podobno kot Galilei tudi sodobna znanost le redko razmišlja o tem, kako bo to, kar raziskuje, vplivalo na ljudi. To ne pomeni, da je morda imel prav Bellarmin, pač pa, da je Bellarminovo stališče pomenilo neki strah pred prihodnostjo (in tudi pred preteklostjo). Julian Nida-Rümelin je poudaril, da se vprašanje koherentnosti pojavlja kot iskanje argumentov, ki govorijo zoper teorije o napredku. Prvi

argument zoper golo *episteme* je inkluzivnost. Inkluzivnost še ne pomeni normativnosti, ampak pomeni, da je treba v nekatere temeljne odločitve vključiti vse ljudi, vse kulture, vse jezike, vsa verstva, da povedo, če je zanje nekaj prav ali narobe in zakaj (ne). Prvo vprašanje je torej referendumsko, t. i. eksterna znanost (eksterni znanstveni etos). Te zunanje ekspertize današnja znanost nima. Tudi v preteklosti je ni imela, vendar dileme takrat niso bile tako ostre. Prvič se je to vprašanje pojavilo po drugi svetovni vojni, in sicer glede mirnodobne uporabe atomske energije. Eksterni etos ni hkrati znanstveni etos, pač pa tista dinamika, ki spodbuja znanosti k oblikovanju t. i. znanstvene družbe oz. internega etosa. Toda dokler ni zunanjega (političnega, kulturnega, verskega) soglasja o tem, kaj znanost hoče, se znanost ne more učinkovito upreti skušnjavam ekonomizacije, svetovnonazorske impregnacije, politične instrumentalizacije in tržnih omejitev. Mamljivost teh skušnjav je najbrž glavni vzrok, da ne pride do eksternega etosa. Julian Nida-Rümelin meni, da je s tem usodno povezana tudi reforma visokošolskega in znanstvenega sveta v Evropi, ki si zatiska oči pred realnimi nevarnostmi, da ta proces zaide v slepo ulico. Bistveno vprašanje etosa znanosti je namreč, kako eksternemu etosu zagotoviti ustrezno informacijsko podporo, da bo sploh lahko odločal o vprašanjih, ki se tičejo tega področja. Namesto tega ima sodobna znanost opraviti s kolonializmom praks, ki se prenašajo na vsa področja in zastrupljajo celo samo možnost postavljanja etičnih dilem.

Julian Nida-Rümelin je sklenil predavanje z znano tezo, da je treba v znanstveni svet vrniti podobo človeka oziroma da gre za 'resnico o človeku'. To je povedal še nekoliko drugače: stvar znanstvenega jedrnega etosa je v tem, da bi moral znanstvenik posvetiti približno 20% svojega časa za obveščanje javnosti o tem, kaj dela. Skliceval se je na brata Wilhelma in Alexandra von Humboldta, po katerih nosi ime berlinska univerza. Ta dva sta že v prvi polovici 19. stoletja zagovarjala tezo, da je znanstveni etos istoveten spoštovanju, ki ga ima znanstvenik do javnosti. Etos znanstvenika je torej istoveten njegovi osebni rasti. Za bolj radovedne bo zato še kako zanimiv obisk njegove spletne strani (<http://www.nida-ruemelin.de>).

Anton Mlinar

Trubarjev simpozij v Rimu

V Slovenskem papeškem zavodu *Slovenik* v Rimu je ob 500. obletnici rojstva Primoža Trubarja (1508–1586) med 15. in 20. septembrom 2008 potekal 26. znanstveni simpozij, ki sta ga pripravila *Slovenska teološka akademija* v Rimu in *Inštitut za zgodovino Cerkve* pri Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Tovrstni simpoziji potekajo že od leta 1983 in obravnavajo pomembne osebnosti v cerkveni zgodovini, predvsem iz vrst slovenskih škofov. Letos so si organizatorji s simpozijem o Trubarju zadali nalogo, da ga v jubilejnem letu predstavijo pod teološkim vidikom. Prvi Trubarjev teološki simpozij je v organizaciji ljubljanske *Teološke fakultete* potekal že leta 1986, vendar javnost z izsledki zaradi ideoloških predsodkov ni bila seznanjena.

Trideset predavateljev je predstavilo Trubarjevo osebnost, zgodovinske okoliščine tedanjega časa, njegov odnos do nemških in švicarskih protestantov, njegove teološke nazore glede zakramentov, opravičenja, antropologije, cerkvenega izročila, ljudskih pobožnosti, etike, *Svetega pisma* ter njegov odnos do katoliške Cerkve, pravoslavja in islama, osvetlili pa so tudi Trubarjeve prvotiske v knjižnicah, njegovo pastoralno dejavnost ter vlogo in pomen za današnji čas.

V torek dopoldne je prof. Andrej Vovk predstavil Trubarjevo življenjsko pot, dr. France Oražem Trubarjevo odločitev za protestantizem, dr. Metod Benedik OFMCap namen Trubarje odločitve za protestantizem, dr. France M. Dolinar pa Trubarjev odnos do ljubljanskih škofov. V popoldanskem delu je bilo pet predavanj, in sicer dr. Andrej Saje je predstavil Trubarjev odnos do papeža, njegovo ekleziologijo in delo *Cerkovna ordninga* pa dr. Jožko Markuža. Dr. Avguštin Lah je osvetlil Trubarjevo pojmovanje Boga Stvarnika, o njegovi kristologiji in pnevmatologiji je predaval dr. Anton Štrukelj, eshatološke poglede pa je orisal dr. Ciril Sorč.

V sredo popoldne so izsledke Trubarjevih teoloških pogledov prikazali: p. dr. Mari Osredkar OFM nauk o opravičenju, škof msgr. dr. Marjan Turnšek nauk o krstu, p. Slavko Kranjc OFMConv nauk o evharistiji, dr. Janez Vodičar SDB odnos do duhovništva, dr. Marijan Peklaj odnos *Svetega pisma*, ga. Fanika Vrečko pa Trubarjevo antropologijo.

V četrtek dopoldne je dr. Bogdan Dolenc avditoriju približal Trubarjev odnos do cerkvenega izročila, dr. Roman Globokar pa njegov pogled na etiko. O Trubarjevih idejnih očetih, na katere se je močno naslanjal, sta spregovorila dr. Andrej Šegula OFMConv in dr. Bogdan

Kolar SDB; prvi je predstavil Trubarjev odnos do Luthra, Calvina in Zwinglija, drugi pa škofa Bonoma in Vergerija ter švicarskega reformatorja Bullingerja. Slovensko protestantsko Cerkev je osvetlila ga. Breda Dvořák, odnos do ljudskih pobožnosti pa dr. Rafko Valenčič.

V petek dopoldne so nastopili naslednji predavatelji: dr. Stanko Gerjolj CM je predstavil katekizme, dr. Matjaž Ambrožič pa odnos do katolicizma po augsburški veroizpovedi. Dr. Maksimilijan Matjaž je spregovoril o Trubarjevem prevajanju *Svetega pisma*, dr. Zvone Štrubelj o Trubarjevi osebnosti, dr. Edo Škulj pa o odnosu do cerkvenega petja. V popoldanskem delu je dr. Marijan Smolik razpravljal o Trubarjevih prvotiskih po knjižnicah, dr. Stane Granda o Trubarjevem poviševanju in poniževanju katolicizma, dr. Vinko Škafar OFMCap pa o Trubarjevem odnosu do pravoslavja in islama. Predavanje o Trubarjevi pastoralni dejavnosti je pripravil dr. Peter Kvaternik.

Letošnji teološki simpozij je skušal Trubarjevo osebnost na celovit način umestiti v njegov prostor in čas. Predavatelji so orisali tedanje politične razmere, stanje v katoliški Cerkvi ter odnos Cerkve do tedanje države. Trubar se je kot katoliški duhovnik za protestantizem začel zanimati pod vplivom knjig, njegovemu odporu do katoliške Cerkve pa je botrovalo nezdravo in čudaško versko življenje, ki je zaznamovalo njegovo mladost.

Ustanovitev protestantske Cerkve na tedanjih slovenskih tleh ni bila mogoča zaradi tedaj veljavnega pravnega reda družbe, ki je temeljil na *augsburškem verskem miru*. Pogodba je na ozemlju cesarstva dovoljevala dve krščanski veroizpovedi, znotraj teritorialne države pa je bila veroizpoved lahko le ena, na naših tleh katoliška. Čeprav se je Trubar bolj nagibal k švicarski reformaciji, se je kasneje iz praktičnih razlogov odločil za augsburško veroizpoved, ker je wittenberški vojvoda finančno podprl njegov knjižni program.

Trubar je v svoji delih skušal pojasniti skladnost protestantizma s *Svetim pismom* in cerkvenim izročilom, hkrati pa je nasprotoval katoliškemu pojmovanju evharistije, celibata, redovništva, spovedne prakse, posta, čaščenja svetnikov, romanj in papeške ter škofovske jurisdikcije. V Trubarjevih katekizmih izstopa metoda poučevanja verskega nauka, ki temelji na upoštevanju poslušalca. Bil je prvi pedagog, ki je svoj nauk širšim množicam podajal v obliki pesmi.

Trubar je o Jezusu Kristusu govoril v povezavi z naukom o opravičenju po veri, o Svetem Duhu pa v razlagi Kristusovega učlovečenja ter v veroizpovedi. Svoja etična načela, ki temeljijo na Božji besedi kot edini avtoriteti, je razlagal predvsem v katekizmu in v pridigah. Zastopal je stališče, da dobra dela k zveličanju ne prispevajo ničesar. Ne glede na to, kakšno je delo in s kakšnim namenom je opravljeno, je njegova vrednost odvisna od vere, ki jo ima vernik. Kar zadeva mo-

ralno področje, posameznik ne potrebuje nobenega posredništva – edini vir spoznanja Božje volje za posameznikovo življenje je Božja beseda. Trubar je zavračal nauk o spremenjenju, zagovarjal pa je le tiste dele sv. maše, ki jih je mogel utemeljiti na svetopisemski osnovi. Evharistije ni razumel kot daritev, temveč zgolj kot zahvalo. Po njegovem prepričanju posvečenih darov Bogu ni mogoče darovati, ker so le-ti Božji dar ljudem. Nasprotoval je molitvam za rajne in priporočanju svetnikom. Čeprav zgoraj našeta stališča niso v skladu s katoliško teologijo, je bil Trubar po drugi strani *preroški*. Božjo besedo je razumel kot integralni del bogoslužja, petje psalmov pa kot osnovne glasbene sestavine sv. maše. Veliko se je posvečal liturgičnim pesmim, ki razlagajo krščanski nauk.

Ob izbruhu reformacije je enega izmed glavnih razlogov za nerazumevanje med katoliškimi in protestantskimi teologi predstavljal različen odgovor na vprašanje, kako se grešnik lahko približa Bogu. Katoličani so trdili, da človeka opravičuje kesanje, ki iz krivčnika naredi pravičnega ter pokora in dobra dela, protestanti pa so bili prepričani, da človeka opravičuje le vera v Jezusa Kristusa. Tridentinski koncil (1545–1563) je z *Odlokom o opravičenju* (1547) potrdil, da je človek opravičen le zaradi Kristusovega zasluženja, kar pa Trubar iz neznanih razlogov ni upošteval in je v svojih spisih kritiziral predkoncilski cerkveni nauk. Trubarjevi očitki so se nanašali predvsem na poenostavljeno verovanje preprostega slovenskega katoličana.

Trubar *Svetega pisma* ni prevajal toliko iz literarne, jezikovne ali kulturne vneme, temveč z namenom, da bi med Slovenci širil novo vero. Po zaslugi akademika prof. dr. Jožeta Krašovca je bilo leta 2007 v mednarodni zbirki *Biblia Slavica* ponatisnjenih šest Trubarjevih prevodov svetopisemskih besedil, ki so bili do sedaj raziskovalcem praktično nedostopni. Faksimilna izdaja teh del tako omogoča novo možnost proučevanja najstarejših slovenskih bibličnih prevodov.

Gonilni sili Trubarjevega dela sta bili globoka vera v Boga in ljubezen do Slovencev. Resnico o sebi in o Bogu, ki jo je iskreno iskal, je želel posredovati vernikom. Kot prvi slovenski reformator je neukim ljudem želel s preprosto pisano besedo približati resnico o pravi krščanski veri.

Predavatelji so potrdili domnevo, da je prva slovenska knjiga (1550) nastala izključno iz verskih nagibov in pastoralnih potreb. Trubar se je bolj kot samostojen teološki mislec izkazal predvsem v pridigarski vlogi in kot pisec knjig, kjer je od svojih učiteljev povzema in na ljudem razumljiv način približal protestantski nauk. Da bi njegov nauk dosegel čim širši krog ljudi, se je posluževal tiska.

Vatikanska knjižnica hrani edini znani izvod Trubarjeve *Cerkovne ordnine*, ki jo je našel dr. Jožko Markuža. *Semeniška knjižnica v*

Ljubljani med drugim hrani Trubarjev *Ta celi psalter Davidov* (1566), njegov prevod Lutrove *Hišne postile* z nemškim izvornikom (1595) ter glagolske *Artikule* (1562). Slovenske protestantske knjige so na voljo tudi v knjižnicah v Regensburgu in Münchnu (*Bayerische Staatsbibliothek*), pa tudi po drugih knjižnicah po svetu, vendar zaradi nepoznavanja slovenske zgodovine, jezika in teološke vsebine ostajajo neevidentirane.

Simpozij je na podlagi virov ponovno ovrednotil vlogo ljubljanskega škofa Tomaža Hrena in njegov odnos do protestantizma. Škof Hren, ki v javnosti še danes velja za velikega nasprotnika protestantizma in požigalca protestantskih knjig, je papeža prosil za dovoljenje, da bi katoličani smeli uporabljati Dalmatinovo *Biblijo*.

Predavanja bodo na voljo v zborniku, ki ga bo v letu 2009 izdala založba *Mohorjeva družba*.

Andrej Saje

Alojzije Hobljaj, *Teološko-katehetska ishodišta vjerskoga odgoja u ranom djetinstvu*, Glas koncila, Zagreb 2006, 227 str., ISBN 953-241-040-6.

Knjiga je izšla kot pregled petnajstletnega organiziranega dela z otroki v javnih ustanovah predšolske vzgoje na Hrvaškem. V dvanajstih poglavjih poda razvoj tega dela, vzroke za njegov začetek, praktične primere in težave, s katerimi se srečujejo pri versko-vzgojnem delu z otroki na Hrvaškem.

Temeljno izhodišče knjige je antropološki vidik, ki ga utemelji v prvem poglavju in je zanj najpomembnejši razlog za versko delo s predšolskimi otroki. Prvo poglavje vsebuje prikaz duševne podobe otrok v tej starosti in razloge za uvedbo verskega pouka zanje. Edino merilo pri tem je to, kaj je blagor otroka. Da je vzgojitelj vedno pripravljen in zmožen delovati v dobro konkretnega otroka, avtor navede več načinov, s katerimi si bo pridobil potrebno usposobljenost, naravnost in pravi občutek. Predvsem pripravlja vzgojitelja na to delo s tem, da se s pomočjo raznih vprašanj sooči z lastnim otroštvom. Šele vzgojitelj, ki se zave in sprejme otroka v sebi, bo zmožel pravilno spremljati razvoj otrok, ki so mu zaupani. Pri opisu otroka kot čutečega, zvedavega, pozornega, odprtega, ustvarjalnega, ne-

močnega in iskrenega bitja, se vedno znova vrača k evangeljskim primerom ter tudi teološko utemelji zahtevo po predšolski verski vzgoji.

Drugo poglavje nadaljuje s trditvijo, da verska vzgoja pomaga pri celovitem razvoju osebnosti. Pri tem moramo upoštevati telesno in duhovno enotnost človeka: »V tem kontekstu je treba poudariti, da izvajanje verske vzgoje v predšolski dobi teži k temu, da se otrok poveže z naravo, začuti povezanost z njo in v srečanju s svetom in samim seboj utrjuje meditativno sposobnost in – primerno procesu zorenja – razvija svoje kognitivne sposobnosti, ki v tem obdobju stalno rastejo« (34). Pri tem meditativnem pristopu do narave se otrok vedno bolj odpira simbolni govorici, ki ga vedno bolj usmerja v odprtost do presežka pomena, do zmožnosti za božjo razsežnost. Za otroka je svet vedno vreden spraševanja, zato se ne boji vprašanj, ki presežajo zgolj izkustveno raven. Bolj kot se ga pri tem podpira, širše bo njegovo obzorje in večja bo zmožnost in odprtost za versko dožemanje. Vedno pa je izhodišče konkretno izkustvo, ki ga otrok zmora dojeti. Iz tega konkretnega izkustva otrok s pomočjo asociativnega mišljenja vedno bolj odkriva tudi sebe, zato bo tudi verska izobrazba pomagala sprejeti sebe in se veseliti tega, kar bo ka-

sneje uresničil v življenju. S pomočjo vere otrok začuti temeljno obdarovanost v življenju. To mu prinaša osnovno zaupanje, ki ga potrebuje vsaka zdrava oseba.

Tretje poglavje prinaša konkretne primere katehez, ki imajo za cilj odpreti otroka za druge, vzgojiti mu čut za sočutje in darežljivost. Izhodišče je teologija D. Bonhoefferja, ki poudarja, da naj otrok postane svoboden za druge. Pri tem avtor izpostavlja: »Težko si je zamisliti, da bi se v vrtcu česa naučili, če ni v družini temeljnih človeških, državljanskih in verskih kvalitet« (42). Zato ugotavlja, da morajo vzgojitelji v vrtcu vzgajati otroke tudi versko preko staršev ali vsaj skupaj s starši. Le tako bodo otroke obvarovali pred razcepljenostjo in sam verski pouk ohranili življenjski. Pri vzgoji za druge se otrok uči od Stvarnika, ki je vse ustvaril človeku v veselje. Iz izkustva narave, čudenja in veselja ob njej, se preko Boga-Stvarnika otrok vadi delati dobro svojim bližnjim. Ne gre samo za to, da delajo dobro, ampak se otroci s tem tudi utrjujejo v veri v dobro. Samo s tega vidika bodo lahko sprejeli predpise in pravila kot pomoč pri skrbi za druge. Stvarnik je dal v naravi red, ki pomaga, da vse skupaj čudovito deluje, prav tako se otroci v občudovanju naravnega reda lažje vzgajajo za red v skupnosti.

V naslednjih poglavjih avtor nadaljuje predstavitev izdelanih in v praksi že preverjenih katehez. Predstavi letni kurikulum,

preko katerega bodo otroci odkrivali svet, v katerem živijo. Otrok s svojimi vprašanji hoče spoznavati svet, vendar na drugačen način kot odrasli. Njegova zvedava vprašanja ne iščejo fizikalnih pojasnil, ampak smisel vsega. Prav pri tej potrebi po osmislitvi dogajanja v svetu je nujno dodati versko razsežnost, ki prinaša dokončni odgovor na ta vprašanja. Preko Jezusa Bog izstopa iz svoje nepristopnosti in 'razloži' dokončno smiselnost življenja. Še pred Jezusom otroke poučujejo in jim odgovarjajo na temeljna življenjska vprašanja pri povedke, legende, biblijske zgodbe. Pri tem moramo pomagati otrokom razviti sposobnost za čudenje: »Čudenje malim stvarjem ustvarja v nas razpoloženje za kontemplacijo« (72). Tej katezezi, ki je razporejena preko mesecev skozi vse leto sledi druga, ki iz opazovanja narave pomaga otrokom iz občutka nereda v zavest urejenosti. Ob Noetu se lahko otroci naučijo, kako lahko tudi nekaj izjemno slabega služi določenemu redu, pravičnosti in odrešenju. Naslednja kateheza prav tako izhaja iz opazovanja narave ob tem pa otrokom pomaga, da zmorejo vključiti v raziskovanje, čudenje tudi svoje bližnje. Že otrok izkusi temeljno ločenost, osamljenost, zato mu je treba pomagati, da se poveže z drugimi. Temeljni cilj kateheze vodi v spoznanje, da nismo nikoli sami, saj nas vedno spremlja božja ljubezen. »Zato zaključimo, da se ver-

ska vzgoja ne uresniči z odlašanjem: enkrat pozneje, ampak danes. Ker že danes, v predšolski dobi, lahko otrok izkustveno doživlja pravo povezanost z Bogom« (101). Prav iz te povezanosti z Bogom Stvarnikom sledi naslednja kateheza, ki hoče otroke razpoložiti za soodgovornost pri ohranjanju narave. Misliti, verovati in delovati so tri dejavnosti, ki se med sabo ne smejo ločevati, še posebej na začetku življenja. Pri tem je čudenje ob stvarstvu samo po sebi pot do molitve in zavzete dejavnosti, da bi sodelovali s Stvarnikom. Tako naslednje poglavje razširi vprašanje: Kje je tvoj brat Abel? v novo: Kje je tvoja sestra zemlja?

Tako npr. ena kateheza uporabi drevo za glavni simbol in os dogajanja. S tako biblično metaforiko poskuša otrokom omogočiti doživetje ukoreninjenosti in rasti iz Boga, z Bogom in v Bogu. Model, ki ga predlaga pri obravnavi simbola drevesa, lahko uporabimo tudi za delo z drugimi simboli. Preko poistovetenja z določenim simbolom ali bibličnim likom se otrok bolj vključi v svet, ki je, ki je bil in bo. Zato naslednje poglavje prinaša možnost iskanja različnih poti v življenje. Te sledijo bibličnim osebam, npr. Ezavu in Jakobu. Zgodbe o teh osebah omogočajo otrokom tako razumeti različne družinske in druge prigode, da vidijo svoje življenje kot posebno pot, na kateri se vedno znova srečujejo z Bogom.

Enajsto poglavje prinaša odgovore na tri vprašanja. Prvo je glede legitimnosti verskega pouka v predšolski dobi, nato se sprašuje, kako naj bi bil oblikovan krščanski verski pouk v tej dobi, in na koncu se sprašuje, v kakšni meri se waldorfski pedagoški koncept sklada s krščanskim verskim poukom. Na prvo odgovarja pritrdilno, kar argumentira s pomočjo raziskav, ki govorijo v prid koristnosti. Otroci so prav zaradi tega veliko bolj umirjeni, sposobni večjega čudenja, radosti in zanosa. Njihova komunikacija z drugimi je zrelejša in tudi želja po samoblikovanju je večja. Zato mora biti verski pouk še posebej skrbno načrtovan in mora imeti pred očmi predvsem oblikovanje čustvenega doživljanja v verskem življenju. Zadnje vprašanje prinaša obsežen pregled waldorfske pedagogike in njen razvoj na Hrvaškem. Še posebej se zaustavi pri simpatiziranju z waldorfsko pedagogiko pri mnogih kristjanih, ki zamenjujejo teozofijo za pristno versko življenje. Čeprav se v zadnjem času mnogi zatekajo zgolj k metodam in opuščajo Steinerjevo teozofijo, je še vedno bolje, da so otroci deležni pristnega osebnega razvoja v občestvenem duhu vesoljne Cerkve, saj jih tako obvarujemo pred zbežnostjo. Eklekticizem Steinerja se da tudi metodično nadomestiti z veliko bolj primerno pedagoško potjo M. Montessori.

Zadnje poglavje prinaša podrobno in dokumentirano kroni-

ko razvoja verske vzgoje za predšolske otroke na Hrvaškem. Avtor navaja razloge proti taki verski vzgoji; ti so zelo podobni razlogom, ki jih poznamo pri nas. Na Hrvaškem je zmagala teza, ki poudarja, da mora vrtec pomagati staršem pri vzgoji otrok, k tej pomoči pa v polnosti sodi tudi verska vzgoja. Na koncu dela so tri priloge, uradni dokumenti, ki jih

je izdalo ministrstvo o primernosti, zahtevah in načinu izvajanja verskega pouka za predšolske otroke. V shemi zadnje priloge lahko vidimo, da država in Cerkev na Hrvaškem dobro skrbita za strokovno usposobljenost vzgojiteljev, ki imajo verski pouk v vrtcih.

Janez Vodičar

Sylvia Kade, *Alternde Institutionen – Wissenstransfer im Generationenwechsel*, Julius Klinkhardt Verlag, Bad Heilbrunn 2004, 343 str., ISBN 978-3-7815-1333-4.

Potem ko je Sylvia Kade v letih 1998 do 2000 vodila projekt Samoorganizirano učenje v starosti ('Selbstorganisiertes Lernen im Alter') in na osnovi spoznanj napisala nekaj odmevnih člankov, je postala ena od avtoritet na področju inovacij izobraževalnih struktur, ki se ukvarjajo z vseživljenjskim učenjem. Bogate izkušnje so bile tudi povod, da ji je nemško ministrstvo za šolstvo (Bundesministerium für Bildung und Forschung) naročilo študijo s tem naslovom z namenom, da se nadgradi reforma izobraževalnega sistema s praktičnim pozicioniranjem 'jezička na tehtnici' – inovativnosti, ki bo omogočila oziroma pospešil dinamiko reforme institucionalnega izobraževalnega siste-

ma v povezavi z demografskimi spremembami.

Ena njenih osnovnih hipotez je, da je prenos znanja v izobraževalnih ustanovah bistvenega pomena za njihovo ohranitev in obnovo. Novo znanje zamenjuje staro, ne da bi se staro enostavno zavrglo. Ustanove, ki jim ta prenos uspe, so sposobne ne le preživeti, ampak dejavno sodelovati pri oblikovanju osebnega in družbenega življenja na različnih ravneh. Toda, kakor je trditev enostavna, so lahko dejanske razmere popolnoma drugačne. Primer za to so lahko tudi izobraževalne strukture vseživljenjskega učenja, ki so tu primarni objekt raziskovanja.

Nekdanja praksa, da je starejša generacija posredovala znanje mlajši generaciji kot nekaj novega, upravičeno zveni tuje, ker je bilo posredovano znanje dejansko staro, s posredovanjem znanja pa so se ustvarjali lojalni generacijski zavezniki. Ta način, ki se ga slabšalno drži beseda geron-

tokracija, se je zaradi ugodnosti, ki jih je obljubljal najbolj lojalnim članom struktur, razširil na mnoga področja družbenega življenja, ne samo na izobraževalne strukture. V teh/takih ustanovah ni bilo prostora za novosti, strukture pa tudi niso imele življenjske moči za bolj dejavno oblikovanje družbenega življenja. Čeprav se zdi matematično primerjanje obeh modelov – dejanskega in idealnega, ki si ga avtorica zamišlja in tudi predstavlja v publikaciji – enostavno, pa prenos znanja s starejše na mlajšo generacijo (oziroma obratno) ni tako preprosto vprašanje, še zlasti ne s stališča sodobne modernizacije. Informacijska tehnologija je kot za šalo postavila nova razmerja moči in pokazala, da je sposobna postaviti pod vprašaj tudi kakšno na videz nezrušljivo družbeno utrdbo.

Sylvia Kade je med študijo intenzivno raziskovala tradicionalne modele, ki doživljajo modernizacijo in informacijsko dobo kot hud pritisk, hkrati pa je razvijala tudi idealni model izobraževalne institucije, katere ključni pojem naj bi bil 'medgeneracijska razprava' (Generationsdiskurs). Sredi te medgeneracijske razprave je tehtanje med pomenom novih znanj (zlasti novih tehnologij) in strukturami, ki so že po svojem bistvu bolj konzervativne, nenaavadno zahtevno, a tudi plodno. Tehtanje je podobno političnemu pogajanju med sprtimi stranmi. Največja cokla je 'zaustavljena

dinamika med generacijami zaradi zaprtega sistema napredovanja' (str. 32). Če se ustanova znajde v takem položaju, da je obstoj pomembnejši od inovativnosti, si je napovedala svoj lastni konec. Z drugimi besedami: na tem področju imajo danes težave neštete družbene strukture, ker se je z obstoječim načinom razmišljanja (učenec-učitelj, delodajalec-delojemalec ipd.) težko izogniti krizi zaupanja. V medgeneracijski razpravi, ki zaide v razprave o avtoriteti, se zaradi napačnega toka posredovanja enostavno prepreči cirkulacija znanja.

Sylvia Kade predvideva, da se bo morala medgeneracijska razprava na ravni posredovanja znanja spremeniti tudi zaradi zunanjih dejavnikov, zlasti zaradi demografskih sprememb in priseljevanja, vendar bo za medgeneracijski dialog bolje, če bo prišlo do spremembe zaradi notranjih potreb. Na eni strani se je lotila interpretativnega študija izobraževalnih institucij (npr. njihove družbene vloge), na drugi strani pa poskušala pridobiti kakovostne podatke glede na svojo hipotezo o medgeneracijski razpravi.

Vsebinsko je študija sestavljena iz treh delov. Avtorica je v prvem delu analizirala današnje stanje izobraževalnega sistema spričo visokih zahtev t. i. družbe znanja (Lizbonska strategija). V drugem delu je predstavila svoje ugotovitve z ozirom na ključni pojem 'generacijska razprava'. V tretji

del pa je uvrstila izsledke in material za delavnice.

Da bi lahko opisala današnje stanje na tem področju, si je avtorica zamislila pojasnjevalni model hibridne organizacije, ki je kombinacija pritiskov s strani zahtev po modernizaciji izobraževanja, zmanjševanja stroškov reforme in tradicionalnih modelov avtonomnega vodenja, ki temelji na lastni administraciji, članih in relativni tržni naravnosti (sprejemljivosti). Model je pokazal, da je najbolj zaskrbljujoča premoč administracije, ki temelji na številu vpisov in programih. Ker medgeneracijska razprava ni program, ampak metoda dela, je avtorica odkrila kar nekaj kritičnih točk tradicionalnega sistema. Ta sistem se lahko (prvič) obdrži le na račun vseh generacij (vsi bodo na zgubi), še najbolj na račun medgeneracijskega dialoga, zavre pa lahko tudi prehod s starega na 'novejši sistem', ker se spotoma ne ovrednoti novo znanje. Smisel inovativnosti pa je, da poteka na vseh ravneh skupaj s staranjem institucij oziroma njihovih članov.

Nekateri vidiki institucionalnega življenja so še posebej težki. Upravljanje teži k status quo. Na tej ravni je skoraj nemogoče govoriti o inovativnosti. Več možnosti za inovativne spremembe vodenja je tam, kjer se načrtno gradi na zaupanju starejše generacije v mlajšo (in obratno), pri čemer pa je treba poudariti, da je levji delež sprememb prav zaupanje samo.

Kako težak je prodor inovativnosti v izobraževalne strukture, kaže problem zagotavljanja delovnega mesta. Ker kakovost ni samo v inovativnosti, je vprašanje o socialni varnosti zaposlenih utemeljeno. Brez socialne varnosti so vprašljivi tudi inovativni potenciali mladih, zaradi česar bo današnja mlajša generacija še bolj negativno razpoložena do novih sodelavcev v prihodnosti, kot je današnja starejša generacija do mladih. Sylvia Kade tu vskoči s svojima predlogoma medgeneracijske pravičnosti in večje pozornosti do razmerja med spoloma.

Tretji strukturalni element izobraževalnih institucij je struktura znanja, ta omogoči pomembne spremembe na organizacijski ravni in v organiziranem učenju. Raziskovanje organiziranosti znanja skupaj z novimi strukturami znanja naj bi zmanjšalo vpliv dejavnika bolj ali manj usposobljenih učiteljev (posredovalcev znanja) in prej omenjenih elementov vodenja in socialne varnosti, uporaba novih tehnik posredovanja znanja (npr. intranet ter druge možnosti, ki jih ponuja informacijska tehnologija) pa naj bi izboljšala komunikacijo med vsemi udeleženi.

Celotna razprava v študiji se nagiba tako k institucionalni prenovi starajočih se ustanov in kreptvi medgeneracijskega zaupanja. Čeprav na prvi pogled ni to nič novega, je ključnega pomena teža, ki se pripisuje (med)generacijski razpravi. Ta vključuje medsebojno priznanje, temeljno spo-

štovanje in podobno, vendar ne kot cilj, ampak kot metodo. Avtorica upošteva dejstvo, da lahko na osnovi formalnega spoštovanja pride do posebne oblike medsebojnega priznavanja, ki še vedno ohranja nekatere tradicionalne strukture, kot je prednost poznavanja struktur, pogoji dela in možnosti, ki jih mladi še nimajo. Tako medsebojno priznavanje je še generacijsko polarizirano in se kaže tudi v manjši ustvarjalnosti. Nasprotno pa se delo na medgeneracijskem zaupanju obrestuje tako na ravni upravljanja, izobraževalnih struktur kakor tudi strukturiranja novih znanj.

Glede na predstavitev problematike se postavlja vprašanje, komu je knjiga res namenjena oz. ali je to tisto, kar je pričakoval na-

ročnik študije. Zdi se, da so glavni naslovniki izobraževalne ustanove vseživljenjskega učenja, ki imajo bolj ohlapno institucionalno strukturo in manj zavezujoče članstvo. Če bi bila študija namenjena le njim, je preobsežna in preveč zahtevna. Med naslovniki so seveda tudi tisti, ki bodo morali knjigo prebrati, ker je napisana kot učbenik, ker bodo v njej našli koristne primerjalne podatke o temah, pojavih in pojmovanjih, ki jih bodo lahko uporabili v iskanju zaposlitve ali razvijanju lastne podjetniške iniciative, pa tudi tiste, ki jo bodo uporabljali kot delovno gradivo.

Ni pa to popoln odgovor na zastavljeno vprašanje.

Anton Mlinar

Antun Škvorčević, *Gostoprilstvo Katoličke Crkve prognanim slovenskim svečenicima u Požegi (1941-1942)*, Biskupski ordinarijat, Požega 2008, 125 str., ISBN 978-953-97579-7-5.

Kot začetni zvezek novo zastavljene zgodovinske knjižnice požeške škofije (Bibliotheca historica Dioecesis Poseganae) je njen prvi voditelj mons. dr. Antun Škvorčević pripravil objavo zgodovinske dokumentacije o delu zagrebške nadškofije za slovenske duhovnike, ki so jih nacisti izgnali v prvih mesecih okupacije slo-

venskega ozemlja leta 1941. Gre za skupino duhovnikov, v večini s področja Lavantinske škofije, ki so našli zatočišče v nadškofijskem konviktu v Slavonski Požegi. Nekdanji jezuitski kolegij, ki je po ukinitvi reda postal zagrebška škofijska izobraževalna ustanova, danes služi kot škofijski dom nove požeške škofije (ustanovljena je bila leta 1997). V njenem zgodovinskem arhivu se nahaja gradivo, ki govori o bivanju slovenskih duhovnikov v tej ustanovi, deloma tudi o drugih slovenskih izgnancih, ki so se znašli v zbirnem taborišču na obrobju Po-

žege. Ker se na ozemlju škofije nahaja kraj Jasenovac, z ostanki nekdanjega koncentracijskega taborišča, je bilo v ritem škofijske skupnosti vključeno obhajanje dneva 'očiščenja spomina in ohranjanje spomina na mučence'.

Praznovanje godu blaženega zagrebškega nadškofa Alojzija Stepinca, drugega zavetnika požeške škofije, februarja 2007 je bilo povod za spomin 65-letnice zgodovinskega dogajanja na začetku druge svetovne vojne, ki je močno prizadelo lavantinsko škofijo. Del praznovanja je bil posvet na temo izgnanih duhovnikov (Šezdeset i peta godišnjica progona slovenskih svečenika i njihova boravka u požeškoj Kolegiji), razstava arhivskega gradiva in liturgični shod (predsedoval mu je mariborski nadškof-metropolit dr. Franc Kramberger). Predstavljeno je bilo predavanje z naslovom Duhovniki lavantinske (mariborske) škofije - izgnanci na Hrvaškem (objavljeno je bilo v zborniku U služnju Božjemu narodu, Požega 2007), škof mons. dr. A. Škvorčević pa je udeležence seznanil z dejavnostmi za sprejem slovenskih duhovnikov, za katere se je zavzel nadškof dr. A. Stepinac, škofijska Karitas in nekateri duhovniki zagrebške nadškofije. Razširjeno in bistveno dopolnjeno je sedaj njegovo predavanje objavljeno v monografiji, ki jo predstavljamo. Publikacija je izšla ob obisku duhovnikov mariborske nadškofije v požeški škofiji junija 2008.

Vsebinsko je razpravo mogoče razdeliti na dva sklopa. V prvem delu so predstavljene okoliščine prihoda slovenskih duhovnikov in redovnikov v Neodvisno državo Hrvaško, vprašanja njihove namestitve, uvajanja v hrvaške razmere (tudi učenja hrvaškega jezika in hrvaške zgodovine), problemi, povezani z njihovim vzdrževanjem in nato iskanjem možnosti, da so se vključili v pastoralno delo zagrebške ter djakovsko-sremske škofije. Tako na temelju arhivskih poročil iz uradnega poslovanja in poznejših pričevanj udeležencev spremljamo prihajanje slovenskih izgnanih duhovnikov na Hrvaško od 5. julija 1941 dalje, ko je bila iz zbirnega taborišča v Rajhenburgu odposlana prva in največja skupina izgnanih duhovnikov in redovnikov (skupaj 215): 175 škofijskih duhovnikov, 39 redovnikov in ena redovnica. Po dogovoru med nadškofom dr. A. Stepincem in oblastmi NDH so bili redovnica in redovniki sprejeti v njihove redovne skupnosti, 68 mlajših škofijskih duhovnikov je bilo sprejetih v konvikt zagrebške nadškofije v Zagrebu, 111 starejših duhovnikov je pot nadaljevalo v Požego, kjer so jih namestili v prostore tamkajšnjega konvikta. Ko so v naslednjih tednih prihajale nove skupine slovenskih izgnancev, ki so jih nameščali v požeško zbirno taborišče, med njimi so bili tudi nekateri duhovniki, so le-te kmalu premestili med druge duhovnike, tako se je določen čas v kon-

viktu nahajalo kar 132 slovenskih izgnanih duhovnikov. Že v drugi polovici julija 1941 so se nekateri vrnili v tiste dele Slovenije, ki so jo zasedli Italijani ali Madžari. Po treh mesecih bivanja v konviktu in pripravljanju na novo pastoralno delo so v skladu z dogovorom med hrvaško vlado in zagrebškim nadškofom septembra 1941 začeli odhajati po župnijah nadškofije. Konec januarja 1942 so bili v zavodu samo še štirje ostareli in bolehnii slovenski duhovniki. Razprava vsebuje podatke o posameznem duhovniku, skrbi za njihovo vzdrževanje (poleg državne uprave je moral dobršen del vseh sredstev prispevati nadškof A. Stepinac in škofijska Karitas), o težavah z oblastmi zaradi političnih izjav in kritiziranja režima ter iskanje možnosti, da so jih preselili v drugo okolje, če je postalo bivanje v NDH nevarno.

Drugi del razprave vsebuje priloge: faksimile dokumentov iz zgodovinskega arhiva požeške

škofije ter slikovno gradivo, ki govori o praznovanju spominskega dne ter posveta v Požegi februarja 2007. Obhajanje spomina na izgnane duhovnike je postala posebna vez med mariborsko in požeško škofijo.

Razprava in objava dokumentov pomembno dopolnjujeta informacije, ki so bile o izgonu slovenskih duhovnikov na Hrvaško že doslej zapisane v zgodovino slovenske Cerkve. Hkrati kažeta na vlogo, ki jo je ob tem vprašanju imel zagrebški nadškof dr. A. Stepinac in odkrivata značilnosti režimov, ki so se uveljavili s svetovnim spopadom. Morda bo v prihodnje mogoče na podoben način preučiti še usodo preostalih duhovnikov, redovnih sester in bratov, ki so bili izgnani na Hrvaško in so našli zatočišče v drugih okoljih. To bi vsekakor obogatilo poznavanje položaja Cerkve v vojnih razmerah.

Bogdan Kolar

