

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**4**

**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

## TOMAŽEVA PROSLAVA 2008 / ST. THOMAS FESTIVITY 2008

- 471 Ján Figel'**, Role of higher education and culture for the future of Europe  
*Pomen visokega šolstva in kulture za prihodnost Evrope*

## RAZPRAVE / ARTICLES

- 479 Ivan Platovnjak DJ**, Duhovni spremljevalec posvečenih žena. Analiza raziskave o duhovnem spremljanju posvečenih žena na Slovenskem  
*Spiritual Companion of Consecrated Women. An Analysis of a Survey on Spiritual Accompaniment of Consecrated Women in Slovenia*
- 497 Katarina Kompan Erzar, Barbara Simonič, Andreja Poljanec**, Afektivna dinamika čustvene ločenosti v zakonski terapiji  
*The Affect Dynamics of Detachment in Marital Therapy*
- 513 Christian Gostečnik OFM**, Krik po očiščenju v težkih travmah in zlorabah  
*Cry for Purification in Severe Trauma and Abuse*
- 529 Jože Krašovec**, Research Results and Perspectives of Theology  
*Rezultati raziskave in perspektive teologije*
- 549 Anja Zalta Bratuž**, Vprašanje izvora zla in vloge človeka v drami božjega: odgovor judovske kabale in analitične psihologije  
*The Question of the Origin of Evil and the Role of Man in the Drama of the Divine: the Answers of Jewish Kabbalah and of Analytic Psychology*
- 557 Marjana Harcet**, Islamsko pravo od idžtihada do taklida  
*Islamic Law from Ijtihad to Taqlid*

## POROČILI / REPORTS

- 569 Andrej Saje**, Ničnost zakona – postopkovne in vsebinske teme. Drugi mednarodni znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov v Zagrebu
- 571 Ana Tomašič**, Mednarodni projekt Re-Creation. Approaches to Religious Education and Personal Development

## OCENE / REVIEWS

- 575 Miran Špelič OFM**, Antika in krščanstvo: spor ali sprava? Zbornik mednarodnega simpozija
- 575 Anton Mlinar**, Giovanni Paolo II. Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore cristiano
- 585 Bogdan Kolar SDB**, Franjo Šanjek, Dominikanci i Hrvati. Osam stoljeća zajedništva (13. – 21. stoljeće)
- 587 Anton Mlinar**, Neil C. Manson in Onora O'Neill, Rethinking Informed Consent in Bioethics
- 592 Simona Šemen**, Alan Clements (ur.). The Voice of Hope: Aung San Suu Kyi, Conversations with Alan Clements
- 596 Maksimilijan Matjaž**, Raymond E. Brown, Uvod v Novo zavezo

**NOVI DOKTORJI / NEW DOCTORS**

**601 Božidar Ogrinc**

**603 Miran Sajovic SDB**

**605 Štefanija Kranjc-Večko**

**607 Navodila sodelavcem**

## Sodelavci te številke

- Ing. Ján Figel'** član Evropske komisije, pristojen za izobraževanje, usposabljanje, kulturo in mlade  
naslov: Rue de la Loi 200; BE-1049 Brussels, Belgija  
e-pošta: *CAB-Figel@ec.europa.eu*
- Prof. dr. Christian Gostečnik OFM** za psihologijo religije na TEOF UL  
naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *christian.gostecnik@guest.arnes.si*
- Dr. Marjana Harcet** dr. religiologije  
naslov: Kozlovičeva 13, 6000 Koper  
e-pošta: *marjana.harcet@gmail.com*
- Prof. dr. Bogdan Kolar SDB** za zgodovino Cerkev  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Katarina Kompan Erzar** za psihologijo religije na TEOF UL  
naslov: Frančiškanski družinski inštitut, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *lia-katarina.kompan@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Jože Krašovec** za Sveto pismo in judovstvo na TEOF UL  
naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *joze.krasovec@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Maksimilijan Matjaž** za Sveto pismo Nove zaveze na TEOF UL  
naslov: Slovenska 17, 2000 Maribor  
e-pošta: *maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Anton Mlinar** za moralno teologijo  
naslov: Ljubljanska 9 a, 1240 Kamnik  
e-pošta: *anton.mlinar@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Ivan Platovnjak DJ** za teologijo duhovnosti na TEOF UL  
naslov: Ulica Janeza Pavla II. 17, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *ivan.platovnjak@guest.arnes.si*
- Andreja Poljanec, univ. dipl. psih., spec. ZDT** mlada raziskovalka na TEOF UL  
naslov: Dvor 12, 1210 Ljubljana-Šentvid  
e-pošta: *poljanec.andreja@gmail.com*
- As. dr. Andrej Saje** pri katedri za cerkveno pravo TEOF UL  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *andrej.saje@rkc.si*
- Barbara Simonič, univ. dipl. teol., spec. ZDT** mlada raziskovalka na TEOF UL  
naslov: Radegunda 19b, 3330 Mozirje  
e-pošta: *barbara.simonici@guest.arnes.si*
- Simona Šemen, dipl. teol.** Naslov: Ljubljanska 9 a, 1240 Kamnik  
e-pošta: *simona.semen@varuh-rs.si*
- Doc. dr. Miran Špelič OFM** za zgodovino Cerkev in patrologijo na TEOF UL  
naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *miran.spelc@guest.arnes.si*
- Ana Tomašič** študentka TEOF  
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana  
e-pošta: *anatomasic@yahoo.com*
- Doc. Dr. Anja Zalta Bratuž** za sociologijo in zgodovino religij na Univerzi na Primorskem  
naslov: Znanstveno in raziskovalno središče, Garibaldijeva 1, 6000 Koper  
e-pošta: *anja.zalta@zrs.upr.si*



Tomaževa proslava

Objavljeni strokovni prispevek (vabljeni predavanj) (1.07)

BV 68 (2008) 4,471-478

UDK 378:316.74(4)

Ján Figel'

## Role of higher education and culture for the future of Europe<sup>1</sup>

*Spoštovani Veliki kancler,  
Spoštovana gospa in gospodje ministri,  
Gospa rektorica in gospod dekan,  
Excelencias, Cives academici,  
Profesorji, študentke in študenti,  
Spoštovani gosti,  
Gospe in gospodje,*

*Vesel sem, da lahko sodelujem na tem jubilejnem srečanju Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Danes praznujemo štirideseto obletnico neprekinjenega dela mariborske enote, čeprav vem, da vaše delo posega celo dlje in obsežneje.*

Distinguished Guests,  
Ladies and Gentlemen,

I am glad to participate in this festive occasion for the Theological Faculty of the University of Ljubljana. I understand today it is 40<sup>th</sup> anniversary of the continuous work of the Maribor unit. But I know – your way of development is richer and longer. Vitality and academic freedom of universities is important sign of overall societal vitality and freedom. So, please, receive my congratulations and all my best wishes for the future.

### The need for reforms in higher education

The idea of the university was conceived and developed in Europe. Since the Middle Ages universities have been to the fore in

<sup>1</sup> Evropski komisar Ján Figel' je imel to predavanje na Tomaževi proslavi v Mariboru 3. 3. 2008. Članek je objavljen tudi na komisarjevi spletni strani: [http://ec.europa.eu/commission\\_barroso/figel/speeches/docs/08\\_03\\_03\\_maribor\\_theology\\_faculty\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/commission_barroso/figel/speeches/docs/08_03_03_maribor_theology_faculty_en.pdf)

developing knowledge, seeking truth and in defining values - human rights, dignity of person, democracy, respect for the opinions and beliefs of others. In short, universities have been important building blocks of modern Europe. And we look to them still today in a number of ways - to help guide the process of European integration; to help preserve cultural diversity while at the same promoting intercultural understanding. Universities are crucial for Europe's growth, jobs and social cohesion. However, it is equally clear that in many cases they are not in a position to deliver their full potential.

Most are not well prepared for the increasing challenges and this has resulted in significant performance gaps with respect to research and higher-education systems in other parts of the world.

The main factors explaining this situation are known:

- Fragmentation in rather small national systems and sub-systems;
- Insulation from the needs of the labour market;
- Uniformity and over-regulation;
- Under-funding, both in higher education and research.

But, universities and higher education have never been a higher priority for the EU. In our *Agenda on the Modernisation of Universities* we urge Member states to foster modernisation, restructuring and innovation.

This sense of urgency is also reflected in the renewed Lisbon Agenda. Education - and higher education in particular - are regarded as crucial for the strategy towards era of knowledge and globalisation.

The Commission calls for three types of reforms to tackle these challenges: more funding, better governance, and curricular reforms. I will quickly go through the first two points and then go into curricular reforms in more detail.

Governance reforms should aim at better management of higher-education systems and institutions. In particular, we advocate a new partnership between public authorities and universities. The former would focus on developing the system as a whole, while universities would enjoy real autonomy and responsibility for managing their own strategy, priorities and resources.

Funding reforms are about increased and more efficient funding, through targeted investment in quality, innovation and reforms. This would enable universities to convince stakeholders that they will get good value for their money. The case for investing in universities - provided they are modernised, focussed and effective - is strong.



## Curricular Reform: The Bologna Process

The third point – curricular reforms – is related to the Bologna Process; and this is why I would like to expand on it a bit longer. I also feel that it may have some specific relevance for the future of theological studies.

What is the Bologna Process about? In a way, it is about re-establishing a Europe-wide area of academic mobility as it existed in the Middle Ages and at the beginning of the modern period. Incidentally, that was also the time when theology was still the dominant university subject, side by side with the liberal arts of the *trivium* and the *quadrivium*.

One of the emblematic personalities of this era is Erasmus of Rotterdam, the man after whom we have named our flagship mobility programme. He was also theologian and humanist.

Things have changed a lot since the time of Erasmus. Theology passed the lead to Law in the 17<sup>th</sup> century, and then it went on to the sciences and engineering in the 19<sup>th</sup> century.

The number of universities and other higher-education institutions has grown steadily, until it literally exploded in the past few decades. Participation rates grew accordingly, from the chosen few that enjoyed the privilege of higher education in the 15<sup>th</sup> or 16<sup>th</sup> century to the so-called “massification” of higher education today.

Higher education structures, based on the *Baccalaureus*, the *Magister*, the *Licentiatius* and the *Doctor* in most European universities, were subject to national reforms during the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. Countries invented their own very specific degrees, with the result that academic mobility became increasingly difficult.

But hurdles to mobility were not the only problems for higher education in many European countries by the end of the last decade. Programmes were too long in many countries and fields, and drop-out rates unacceptably high. Consequently, the cost of education was too high for students, households, and public authorities. Also, graduates would sometimes enter the labour market very late – at 28 or 30.

There was often a mismatch between the profiles of graduates and the needs of the labour market and, as a result, unemployment among graduates was high in many countries. Finally, there was the problem of recognition, both within Europe and also for non-European students after their return to their home countries. This was because the long one-cycle degrees in many parts of Europe were not compatible with the undergraduate/graduate system that was prevalent in most parts of the world.

The Erasmus programme, which started in 1987, brought many of these aspects to the fore. The Commission reacted by proposing tools for transparency and quality assessment; such as the European Credit Transfer System, the Diploma Supplement, Thematic Networks, etc.

By the end of the 1990s, most European countries agreed it was high time to go beyond purely national reforms and to take a more co-ordinated European approach. The vision of a European Higher Education Area – to be achieved through the Bologna Process – was born. Slovenia is a part of this from the beginning.

The Bologna Declaration proposed a system of easily comparable degrees, structured in two cycles and combined with a credit system and appropriate quality assurance procedures. Tomorrow in Brussels we launch the European Quality Assurance Register.

Such comparisons highlighted specific problems in certain countries and areas while making it clear that there was a European dimension to these issues. This is crucial: we are talking about challenges that require a European approach rather than national or regional ones. This explains why the process developed so fast from the start, with ever more countries knocking on the door to join. Today, as you know, there are as many as 46 participating countries. E.g. Kirgizstan and Israel as non-European countries applied for membership as well.

There is no doubt that the EU policies for higher education and the Bologna process are driven by the same spirit and support each other.

## **The case of theology**

Representatives of the regulated professions, like law, medicine and engineering, have in the past years often declared that they felt unconcerned by the structural changes intended by the Bologna Process: although their disciplines were confronted with similar challenges as the ones I described, they simply wanted to maintain their traditional long one-cycle degrees.

Similar positions could be heard from some departments of theology. However, I would argue that the Bologna Process is not only relevant, but can indeed come to the revitalization of theology as a discipline taught in higher-education institutions.

Theological faculties, generally speaking, do not suffer from overcrowding, unlike – say – business studies or law. On the contrary, in most countries student enrollments in theology have been de-

clining for many years. In times of scarce public funding for higher education this inevitably reopens the debate, at least at public universities, on theology as an academic discipline.

I think the solution to these problems is *inter alia* a thorough reform of study structures and contents. This is nothing new to university-based theology, as you know better than I do: perpetual change was a constant of its development since the setting up of the very first universities. The motto "*ecclesia semper reformanda*" equally applies to theological studies.

### **Theology and "Bologna"**

But it will not suffice to deal with the challenges of departments and schools of theology. This is where the Bologna Process comes in. The key words emerging from Bologna are curricular reform, employability, multi-disciplinarity and networking of institutions. Bachelor – and Master – Programmes should be combined with programmes from other disciplines which can attract young people from Europe and beyond.

The hermeneutic and methodological skills and tools that a Bachelor degree in theology of 3 or 4 years can provide are applicable and useful far beyond the realms of theology and religious pedagogy. In particular when combined with elements from business studies, psychology, journalism or other disciplines. Of course they can also serve as a sound basis for a Master programme in a related area.

Bologna is also about strengthening the European dimension of higher education, for example through study courses offered by two or more higher-education institutions in different countries, leading to a joint degree.

I can imagine that in the spirit that characterizes the CCEE you might develop innovative joint programmes that would provide unique study possibilities to interested people from all over the world. I am convinced that study programmes in theology and religious pedagogy can benefit greatly from a curricular reform along these lines.

As for any other field of study, persuading young people to take up theology cannot be about a simple change in structure: what counts is content, employability, societal perspective and personal development. Gone are the days when the career prospect of a young student of theology lead straight to priesthood. But space for application today is broader and more diverse.

Today universities and other higher-education institutions have the responsibility to equip their students with the kind of knowled-

ge and skills that will turn them into employable graduates – and not only in the specific field have they studied. This responsibility applies to theology schools and departments, and not only to those of the Roman Catholic confession, who have been committed to the objectives of the European Higher Education Area when the Holy See joined the Bologna Process.

In most participating countries the governments have taken the necessary steps to adjust their higher-education legislation to the objectives of the Bologna process. Also most university rectors and presidents are actively supporting the reforms. Now the responsibility lies with the public authorities, the departments, the professional associations, the professors and the students. I encourage all of you to subscribe to the goal of making Slovenia as a part of the European Higher Education Area an attractive place for students, teachers and researchers from Europe as well as from other parts of the world.

## **Culture**

In the near future, more than ever, more will be expected from our intellectuals: among other things – unbiased judgement, the ability to identify realistic and imaginative solutions, and a single-minded determination to serve the common good.

Today's schools and universities have a heavier civic responsibility than in the past, because we expect them to prepare our young people for the knowledge economy and for a complex world where we are all increasingly interdependent. Developing creativity and fostering the ability to deal with different cultures will certainly give an important contribution to the quality of education and training systems. I am grateful to Slovenian Presidency for embracing the theme of creativity and innovation through education and culture. This week I am going to officially propose to declare 2009 as European Year of creativity and innovation.

Clearly, learning about our own history and culture is the starting point. However, this knowledge should prepare us to understand other societies and cultures. Getting to know one's roots should never become an end in itself, but a means towards higher goals. In other words, it should not be directed towards exclusion and closeness, but towards inclusion and openness.

Open-mindedness and cross-cultural skills have always been important but are becoming more so as Europe seeks to balance its heritage of shared values with the promotion of cultural diversity. We all know that this is a very difficult exercise; but it is worth the

effort, because so much is at stake in the quest for a balance between the self and the other (P. Ricoeur).

And I believe my words will find an attentive audience today. This University has been a meeting point of different cultures since its foundation. You have learned through your own history the importance of respecting the other and – above all – of receiving the other's respect.

You, more than many others, are in a privileged position to contribute to the struggle that is implicit in *"Unity in Diversity"*. This remains a brilliant definition of our united Europe (*Uni-versity*).

Attention to Europe's diversity of cultures is more than a simple political call; it is also an explicit action of the EU. E.g., this year we celebrate the European Year of Intercultural Dialogue, which we launched in Ljubljana at the beginning of January.

The objectives of the Year are: respect of cultural diversity, promotion of EU citizenship and openness to the world. Instead of commenting and complaining about complexities of multicultural Europe, we need to promote more active intercultural approach – dialogue and respect, we have to build more together. To live together means more than to exist together.

Intercultural dialogue represents a long term objective for the European Union. In fact, intercultural dialogue plays the role of catalyst by promoting integration in many policy areas. Integration = participation, not absorption, not assimilation.

Arts and cultural education could also contribute positively to this project. In fact, arts education encourages creativity, flexible thinking and adaptability, essential elements in our societies. Arts education also helps to build communication skills, to develop intercultural understanding and to establish identity.

Education – from pre-school to post-graduate – is essential to affirm and defend fundamental ethical, civic and social values such as respect for human dignity, citizenship, equality and tolerance.

Education unites! And culture defines our values! Therefore, education and culture represent the road towards Europe as a community of people, community of shared values. This was a dream of our founding fathers, not Europe as a market and trade only. Therefore quality and access to education, cultural awareness and respect for different identity are important for living together. And where knowledge meets, recognize and accept universal human values, a wise, cohesive society is growing. I wish you all, the faculty and students to distinguish between information, knowledge and wisdom. And I wish Slovenia and Europe to proceed from info-society to knowledge one, but to stick always to the top ambition – to form a wise society.

## Conclusion

*Historia magistra vitae est.* 40 years – it is a great symbol of potential human maturity and a new hope. In 1968 Yugoslavia was deeply in communist regime, building unity without freedom. But sunrise was coming. At the same year, thousands of my compatriots from then Czechoslovakia fled through your territory when the Soviet military invaded our country and oppressed Prague Spring reform movement. Less than a generation ago you have started uneasy road towards free, independent state of Slovenia. 10 years ago Slovenia started its negotiations with the EU on accession. Today you preside in our community which is united in freedom. We have got great legacy of peace, freedom, rule of law, common Europe. We have to remember, be grateful for it, and share this legacy with others, namely with the Western Balkan countries, and responsibly shape our future.

I wish this Faculty and the whole University a lot of support, vitality and inspiration. *Vivat, frescat, floreat Academia! Ad multos annos!*

Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)  
 BV 68 (2008) 4,479-495  
 UDK 272-788-055.2:272-58-473

Ivan Platovnjak DJ

## Duhovni spremljevalec posvečenih žena

### Analiza raziskave o duhovnem spremljanju posvečenih žena na Slovenskem

*Povzetek:* V članku avtor analizira rezultate osemdesetih izpolnjenih anket o duhovnem spremljanju posvečenih žena. Na anketo je odgovorilo več kot polovica vseh posvečenih žena na Slovenskem, ki imajo redno duhovno spremljanje, zato so rezultati reprezentativni in vredni upoštevanja. Analiza je potrdila predpostavko, da se v glavnem izpolnjujejo smernice cerkvenih dokumentov glede svobode vesti v duhovnem spremljanju in izbire osebnega duhovnega spremljevalca, poznavanje karizme posvečenega življenja s strani spremljevalcev in možnosti izbire posvečene žene (sosestre) za spremljevalko. Hkrati pa je pokazala, da je včasih ogrožena potrebna svoboda pri tistih, ki imajo za svojo duhovno spremljevalko lastno predstojnico. Pokazala se je potreba po večjem ovrednotenju duhovnega spremljanja po drugi posvečeni ženi (sosestri, ne predstojnici) in ločevanju spovedi in spremljanja ter predstojniškega spremljanja in rednega osebnega duhovnega spremljanja.

*Gljučne besede:* duhovno spremljanje (vodstvo); duhovno spremljanje posvečenih žena; spremljanje predstojnice; posvečena žena; posvečeno življenje; redni spovednik; duhovni spremljevalec.

*Abstract:* **Spiritual Companion of Consecrated Women. An Analysis of a Survey on Spiritual Accompaniment of Consecrated Women in Slovenia**

In the paper the author analyzes the results of eighty filled-in questionnaires about the spiritual accompaniment of consecrated women. The survey was answered by more than a half of all consecrated women in Slovenia having a regular spiritual accompaniment, therefore the results can be deemed representative and well worth of consideration. The analysis has confirmed the hypothesis that the directives of the church documents have been largely fulfilled: the freedom of conscience concerning spiritual accompaniment and the choice of a personal spiritual companion, the knowledge of the charisma of consecrated life by the companions and the possibility of choosing a consecrated woman (a fellow sister) as the companion. At the same time it has shown that the necessary freedom is sometimes endangered with those having their own superior as the spiritual companion. The survey has shown a need for giving greater value to spiritual accompaniment by another consecrated woman (a fellow sister, not a superior), for distinguishing between confession and accompaniment as well as between the accompaniment by a superior and the regular personal spiritual accompaniment.

*Key words:* spiritual accompaniment (direction), spiritual accompaniment of consecrated women, accompaniment by a superior, consecrated woman, consecrated life, regular confessor, spiritual companion.

## Okvir raziskave

Splošni namen ankete, ki je bila razposlana v marcu 2007, je bil razložen v njenem začetku: »S pričujočo anketo bi rad ugotovil, kako je urejeno duhovno spremljanje v ženskih redovnih kongregacijah ali v drugih oblikah posvečenega življenja v Sloveniji in kakšen je pogled slovenskih posvečenih žena na to vrsto osebne duhovne pomoči« (Anketa).

Ker je bila anketa precej obširna, vsebovala je sedemintrideset vprašanj, se bomo v tej analizi raziskave omejili predvsem na vprašanje, kdo je 'duhovni spremljevalec posvečenih žena'.<sup>1</sup> V nadaljnjih člankih pa se bomo posvetili tudi analizi drugih podatkov, ki smo jih dobili s pomočjo ankete.

Najprej bomo poskušali prikazati nauk cerkvenega učiteljstva o duhovnem spremljevalcu posvečenih žena. Cerkveni dokumenti, ki govorijo o duhovnem spremljanju, se najpogosteje obračajo hkrati na vse osebe posvečenega življenja razen v nekaterih primerih, ki so bolj specifični za posvečene žene in njihove ustanove. Predpostavljamo, da so smernice cerkvenih dokumentov, še posebej glede svobode vesti in izbire osebne duhovne spremljevalca, spremljanja predstojnic, spremljevalčevega poznavanja karizme posvečenega življenja in možnosti izbire posvečene žene (sosestre) za spremljevalko, dejansko upoštevane pri duhovnem spremljanju posvečenih žena v Sloveniji.

Koliko ta predpostavka dejansko drži, bomo videli iz analize odgovorov na vprašanja, ki se dotikajo teh področij. V sklepu pa bomo poskušali izluščiti temeljna spoznanja te raziskave in možne smernice za bolj rodovitno duhovno spremljanje posvečenih žena.

## Duhovni spremljevalec posvečenih oseb v luči cerkvenih dokumentov

Dokument *Potissimum institutioni* poudarja, da je ena izmed temeljnih nalog odgovornih za začetno vzgojo »skrb, da bodo novinci ter mladi redovniki in redovnice dejansko vodeni po duhovnem voditelju« (30). Prav tako naglašja, da morajo vedno spoštovati pristojnosti svojega spovednika in duhovnega spremljevalca ter da ti ne smejo zahtevati, da jih izberejo za lastnega duhovnega spremljevalca.

---

<sup>1</sup> Čeprav bom običajno uporabljal besedo »duhovni spremljevalec«, s tem ne mislim samo na moške spremljevalce, temveč tudi na ženske. Včasih bo to tudi izrecno povedano.



Vedno se mora spoštovati njihova svoboda vesti in možnost izbire lastnega duhovnega spremljevalca, kar je poudaril že drugi vatikanski cerkveni zbor v 14. točki dokumenta *Perfectae caritatis*. Da bi bilo možno to vedno ohranjati in varovati, predlagajo delitev vlog pri vzgoji posvečenih oseb, pri čemer pa je potrebno vedno spoštovati pristojnosti drug drugega.<sup>2</sup>

Proces vzgoje oseb posvečenega življenja se ne konča z zaključkom začetne vzgoje, temveč se nadaljuje skozi vse življenje. Dokument *Potissimum institutioni* še posebej daje zelo jasna navodila glede duhovnega voditelja: »V vsaki ustanovi naj predstojniki določijo odgovornega za trajno formacijo. Prav tako je potrebno poskrbeti, da bodo redovniki lahko imeli na razpolago v vsem svojem življenju duhovnega voditelja ali svetovalca, v skladu s pedagogiko, uporabljeno že v začetni vzgoji, in v skladu s svojo doseženo zrelostjo ter z okoliščinami, v katerih živijo« (71).

Dokument poudari predvsem dvoje: 1. Ni dovolj samo imenovanje odgovornega za trajno formacijo, temveč je potrebno posvečenim osebam ponuditi konkretno možnost, da lahko izberejo in imajo osebnega duhovnega voditelja. 2. Za čim večjo zaščito svobode vesti in izbire je pomembno, da je na razpolago več duhovnih voditeljev.<sup>3</sup>

Temeljna naloga duhovnega spremljanja v trajni formaciji posvečene osebe je predvsem v rasti zvestobe posvetitve Bogu, in to po karizmi ustanove posvečenega življenja, v kateri je ta naredila slovesne zaobljube. Ta cilj predpostavlja, da duhovni spremljevalec to karizmo zelo dobro pozna (DCVR 21; BŽ 36), kajti le tako ji bo mogel pomagati na poti postopnega in nenehnega spreobračanja in oblikovanja po karizmi ustanove.

Nekateri dokumenti spodbujajo ženske ustanove, naj določijo svoje članice, ki so primerno usposobljene, za duhovno spremljanje (EE 47; PI 71). Menimo, da bi bilo zelo dobro, ko bi se to še bolj ovrednotilo. Marsikdaj bi lahko bilo duhovno spremljanje posvečene žene po njeni sosesstri veliko bolj rodovitno za njeno osebnostno, duhovno in občestveno/sestrsko rast. Če je duhovni voditelj škofijski ali redovni duhovnik, je vedno oddaljen od karizme njene ustanove, pa čeprav jo lahko zelo dobro pozna.<sup>4</sup> Tako ne more dati spremljani posvečeni ženi

<sup>2</sup> Temeljitejšo razlago o duhovnem spremljanju v začetni vzgoji posvečenih oseb glej Platovnjak (2007, 541-544).

<sup>3</sup> PI 63 poudarja, naj bo »vsaj en redovnik« uradno določen za duhovnega voditelja oseb z začasnimi zaobljubami. V tej številki pa že kaže na primernost, da je na razpolago več duhovnih voditeljev za posvečene osebe v nenehni vzgoji. Toda neposredno ne potrjuje potrebnosti, da so tudi uradno določeni.

<sup>4</sup> Cerkveni dokumenti povsem nedvoumno poudarjajo pomembnost in nujnost poznavanja karizme in duhovnosti ustanov, ki ji pripadajo posvečene osebe in jih

možnosti neposrednega oblikovanja v karizmi, po kateri je poklicana, da se oblikuje po Kristusu in hodi za njim z zaobljubami evangeljskih svetov. S tem bi bila rešena tudi njihova – včasih nezdrava odvisnost od škofijskih duhovnikov in moških ustanov, kar razkrivajo še posebej nekateri interventi koncilskih očetov (Platovnjak 2001, 108-110), in hkrati tudi pomanjkanje duhovnih spremljevalcev zanje.

## Predstavitev raziskave

Raziskavo smo omejili samo na posvečene žene, kot je razvidno iz naslova, in še to samo na tiste, ki živijo v Sloveniji in imajo trenutno duhovnega/o spremljevalca/ko. Ker naj bi zaradi svojega poslanstva predstojnice vedele, katera ima ali nima duhovnega/o spremljevalca/ko, smo anketo poslali po elektronski pošti ali po navadni pošti provincialni predstojnici redovne ustanove ali druge oblike posvečenega življenja, s katero smo se prej dogovorili in je bila pripravljena sodelovati.<sup>5</sup> Da bi se zmanjšali stroški ankete, smo se dogovorili, da anketo posredujejo predstojnicam njihovih skupnosti, le-te pa jo posredujejo samo tisti posvečeni ženi, ki ima trenutno duhovnega/o spremljevalca/ko. Ko jo izpolni, jo sama pošlje na naš naslov. Tako je bila zagotovljena tudi anonimnost ankete. Do konca aprila 2007 smo prejeli 80 izpolnjenih anket.

Anketo je sprejelo 10 ženskih redovnih družb (stanje 31. 12. 2006).<sup>6</sup> V njih je bilo 536 redovnic. Dve družbi nista dali nobenega odgovora. V njih je 151 redovnic. Tako je anketa zajela 385 redovnic. Ker je bila dana redovnicam, ki imajo duhovnega/o spremljevalca/ko, so izbiro naredile že njihove predstojnice.

V anketo smo poskušali zaobjeti tudi posvečene žene v svetnih ustanovah posvečenega življenja, ki jih je 6. V njih je 45 posvečenih žena. Odgovorile so tri ustanove (v njih je približno 30 žena), od tega ena celo stoodstotno. Vseh odgovorov je bilo 8.

Od posvečenih žena, ki so izpolnile anketo, ima od 80 anketirank večne zaobljube kar 57 (71,3 %);časne zaobljube 15 (18,8 %); novinke so 3 (3,8 %) in kandidatke/postulantke 4 (5 %). Le ena anketiranka ni izpolnila tega vprašanja. Tako jih spada od vseh anketiranih

---

spremlja škofijski duhovnik ali redovnik druge ustanove (EE 47; BŽ 36).

<sup>5</sup> Sedem 'provincialnih' predstojnic (od 18) nam je že v telefonskem pogovoru nakazalo (štirih nismo mogli niti dobiti), da ne želijo sodelovati pri tej anketi-raziskavi, ker tako rekoč nimajo duhovnega spremljanja v dobesednem pomenu ali pa se jim ne zdi koristno. V vseh teh družbah je po statistiki z 31. 12. 2006 76 redovnic. Od teh redovnih sester ima gotovo redno duhovno spremljanje 13 sester, ker spada jo v ustanovo, kjer je po njihovi konstituciji vsaka sestra duhovno spremljana.

<sup>6</sup> Podatke o številu posvečenih žena v Sloveniji smo dobili na KORUS-u dne, 27. 3. 2007.

71,3 % v trajno formacijo, 27,6 % pa v začetno (kandidatke/postulantke še ne spadajo neposredno v družbo ali ustanovo, toda vključene so že v neke vrste začetno vzgojo).

Dne 31. 12. 2006 je bilo vseh posvečenih žena v Sloveniji: 606 sester z večnimi zaobljubami, 29 z začasnimi zaobljubami, 6 novink in 16 kandidatk/postulantk). Njihova povprečna starost je bila 61,7 let. Povprečna starost posvečenih žena, ki so odgovorile na anketo, je 39 let. Torej so v večini odgovarjale mlajše.

Koliko se lahko zanesemo, da so dobile anketo v roko resnično vse posvečene žene, ki imajo duhovno spremljanje? Čeprav je bila anketa anonimna, je bilo v njej tudi vprašanje, kateri družbi pripadajo. Na vprašanje so lahko svobodno odgovorile. Samo dve nista izpolnili tega okenca. Tako lahko vidimo, kateri družbi pripada posvečena žena, ki je izpolnila anketo. Ker smo zagotovili anonimnost, lahko rečemo samo to, da so jo v večini izpolnile posvečene žene, ki spadajo v družbe predvsem z vzgojnim apostolatom. Najmanj pa so odgovorile družbe s karitativnim apostolatom. Iz dveh družb jih je odgovorilo skoraj polovica; iz ene skoraj tretjina; nekatere družbe 20 %, druge pa 10 %.

Glede na poznavanje stanja lahko rečemo, da je anketa zagotovo zajela več kot dobro polovico vseh posvečenih žena, ki imajo duhovno spremljanje. V družbah, ki so odgovarjale, je namreč tudi precej starejših redovnic, ki niso imele nikdar duhovnega spremljanja, ker to v njihovi družbi v času njihove začetne vzgoje ni bilo običajno, kot so med drugim jasno zapisale tudi nekatere anketiranke.

Posvečene žene, ki so odgovorile na anketo, so tudi precej izobražene. Kar 51,3 % jih ima visokošolsko izobrazbo (od teh jih ima 1,3 % doktorski in 6,3 % magistrski študij). 6,3 % jih ima višješolsko izobrazbo in 25 % srednješolsko/gimnazijsko izobrazbo.

Vsekakor je dobljen vzorec dovolj velik in do neke mere reprezentativen, da omogoča videti stanje duhovnega spremljanja posvečenih žena, še posebej za posvečene žene v začetni vzgoji, saj je teh odgovorilo skoraj polovico. Anketa je vsebovala 37 vprašanj, ki so kvantitativnega in kvalitativnega značaja. Vsako kvantitativno vprašanje je vključevalo odgovor »drugo« in možnost, da so anketiranke lahko prosto dopisale odgovor, ki ga morebiti nismo ponudili.

## **Analiza ankete: kdo je duhovni spremljevalec posvečenih žena**

V analizi se bomo predvsem dotaknili odgovorov na vprašanja, iz katerih moremo razbrati: kdo je njihov spremljevalec, zakaj so ga izbrale, koliko je star, kakšna je njegova izobrazba, na kakšne kvalitete

so pozorne pri izbiranju itd. Tako bomo lahko videli, koliko so dejansko upoštewane smernice cerkvenih dokumentov.

V vprašanju št. 1 (Tabela št. 1) »*Kdo je vaš duhovni spremljevalec?*«<sup>7</sup> so posvečene žene lahko obkrožile primeren odgovor.

**Tabela št. 1**

	Ponujeni odgovor:	štev.	%
1	redovnik duhovnik	34	42,5
2	duhovnik	20	25
3	stalni spovednik	12	15
4	lastna predstojnica	10	12,5
5	posvečena žena iz lastne redovne ustanove ali oblike posvečenega življenja	2	2,5
6	posvečena žena iz lastne skupnosti oz. hiše	2	2,5
	skupaj	80	100

Vprašanje št. 1

Vidimo, da ima kar 82,5 % anketiranih posvečenih žena za spremljevalce moške (= redovnike duhovnike, škofijske duhovnike in redne spovednike). Med moškimi spremljevalci prevladujejo redovniki duhovniki (42,5 %). Vsekakor je zelo majhno število tistih, ki jih spremljajo posvečene žene (vsega skupaj le 17,5 %), in še to so najpogosteje njihove lastne predstojnice (12,5 %).

Zanimiv podatek je tudi ta, da nobena posvečena žena ni izbrala naslednjih možnih odgovorov, ki so bili ponujeni v anketnem vprašanju št. 1: redovni brat, posvečena žena iz druge redovne ustanove ali oblike posvečenega življenja, lastna vzgojiteljica, laik/inja ali pa drugo.

Ob teh podatkih bi si lahko zastavili kar nekaj vprašanj. Predvsem, zakaj je tako veliko število moških spremljevalcev in zakaj so v večini redovniki duhovniki. Postavlja se tudi vprašanje, zakaj ima okrog 70 % anketirank, ki jih spremljajo posvečene žene, za svojo spremljevalko lastno predstojnico?

#### **4.1 Duhovni spremljevalec – redovnik duhovnik ali škofijski duhovnik**

Pri vprašanju št. 2 (Tabela št. 2) »*Če je vaš redni duhovni spremljevalec duhovnik oz. redovnik duhovnik ali brat oz. laik (moški),*

<sup>7</sup> Besede in stavki v narekovajih so vzeti iz ankete Duhovno spremljanje posvečenih žena 2007 (sestavil Ivan Platovnjak).

*zakaj ste si izbrali njega?»* so lahko izbirale do tri odgovore, tako da so jih označile od 1 (najpomembnejše) do 3. Na ta način so lahko pokazale, kateri razlogi so jih vodili pri izbiri.

**Tabela št. 2**

	Ponujeni odgovor:	Ocena 1		Ocena 2		Ocena 3	
		štev.	%	Štev.	%	štev.	%
1	ker je to običajno	0	0	0	0	1	2,6
2	ker sem lahko povsem svobodno izbirala	5	9,3	9	17,6	3	7,7
3	ker je bil med tistimi, ki so bili priporočeni po vodstvu	1	1,9	4	7,8	4	10,3
4	ker mi je bil določen s strani redovnega vodstva	0	0	0	0	0	0
5	ker sem ga že prej poznala	2	3,7	5	9,8	3	7,7
6	ker sem slišala, da je dober duhovni spremljevalec	9	16,7	3	5,9	5	12,8
7	ker sem čutila, da bom lahko ob njem tudi sama osebno in duhovno zorela	30	55,6	12	23,5	3	7,7
8	ker pozna našo redovno ustanovo/obliko posvečenega življenja in tudi karizmo	1	1,9	2	3,9	9	23,1
9	ker želim imeti hkrati tudi sveto spoved	2	3,7	13	25,5	9	23,1
10	ker se lažje odprem in zaupam moškemu kot ženski	1	1,9	2	3,9	1	2,6
11	drugo	3	5,6	1	2,0	1	2,6
	skupaj	54	100	51	100	39	100

Vprašanje št. 2

Iz odgovorov lahko vidimo, da je prvi in najvažnejši razlog njihovo notranje čutenje, gotovost, da bodo lahko ob duhovnem spremljevalcu osebno in duhovno zorele. Drugi razlog je v želji, da bi lahko imele hkrati tudi sveto spoved. Na tretjem mestu pa sta dva razloga: ker so si ga lahko povsem svobodno izbrale in ker so slišale, da je dober duhovni spremljevalec. Drugi izbrani razlogi ne izstopajo. Vsekakor lahko jasno vidimo, da je na prvem mestu osebno in duhovna kvaliteta duhovnega spremljevalca in da jim je dana možnost, da lahko svobodno izbirajo po notranjem čutenju in svojem razločevanju, ob kom bodo mogle osebno in duhovno rasti. Drugi razlog pa razkriva, da želijo imeti duhovno spremljanje povezano s spovedjo.

Zgovorni so tudi anketni podatki, ki nam povedo, od kod izbirajo svoje spremljevalce. 36,3 % anketirank ima spremljevalca iz Družbe Jezusove, 7,5 % iz OFM (franciškani), 5 % iz OFMCap (kapucini). Manjši odstotek anketirank pa jih ima iz drugih moških in ženskih

redovnih družb/ustanov. 31,3 % anketirank pa ga imajo iz vrst škofijskih duhovnikov (Pri teh podatkih moramo upoštevati, da so zajeti vsi spremljevalci, tako redni spovedniki kot tudi ženske spremljevalke. Seveda pa ima več posvečenih žena istega spremljevalca. To lahko delno razberemo iz ankete, kjer povedo o njegovi starosti in izobrazbi.). Ti podatki nam razkrivajo, da večina posvečenih žena išče spremljevalca, ki pozna in živi posvečeno življenje. Podrobnejši pregled anket pa pokaže, da izbirajo spremljevalca, ki živi podobno karizmo, kot jo živijo same. Toda nobena nima za spremljevalca redovnega brata. Zakaj? Najverjetneje zato, ker je duhovno spremljanje še vedno zelo vezano na zakrament spovedi. Seveda pa moramo upoštevati tudi dejstvo, da je v Sloveniji zelo majhno število redovnih bratov in da jih najverjetneje ni veliko, ki bi bili pripravljeni za to poslanstvo.

Pomemben je tudi podatek, katere odgovore so najmanjkrat izbrale: »ker je tako običajno« in »ker se lažje odprem in zaupam moškemu kot ženski«. Ta dva odgovora nam razkrivata, da tako velik odstotek moških med duhovnimi spremljevalci ni zgolj v tradiciji in tudi ne v tem, da bi se lažje odprle moškemu. Razlogi so najverjetneje že v zgoraj navedenih. Nekaj več pa jih bomo lahko razbrali tudi pri analizi odgovorov, zakaj izbirajo posvečeno ženo za svojo spremljevalko in zakaj imajo rajši za spremljevalca nekoga drugega kot lastno predstojnico.

Nikoli pa ni bil izbran razlog: »ker mi je bil določen s strani redovnega vodstva«. Samo ena je pod 'drugo' navedla: »ker ga je skupnost izbrala za rednega spovednika«. Tako lahko vidimo, da so posvečene žene zelo svobodne pri izbiri in lahko izbirajo glede na svojo osebno, notranje čutenje in po tem, kakšen 'vonj' širi spremljevalec.

#### 4.2 Duhovni spremljevalec – redni spovednik

Kot smo že videli (Tabela št. 1) ima 15 % anketirank rednega spovednika za osebne duhovnega spremljevalca. Oglejmo si odgovore na vprašanje št. 3 (Tabela št. 3) »Če imate duhovno spremljanje samo v okviru redne spovedi, povejte zakaj?« Izmed 7 ponujenih odgovorov so lahko izbrale tri in jih označile od 1 (najpomembnejše) do 3.

**Tabela št. 3**

	Ponujeni odgovor:	Ocena 1		Ocena 2		Ocena 3	
		Štev.	%	Štev.	%	Štev.	%
1	ker je to običajno	0	0	0	0	0	0
2	ker sem lahko povsem svobodno izbirala	2	16,7	0	0	0	0
3	ker nisem imela druge možnosti	0	0	1	10	0	0

	Ponujeni odgovor:	Ocena 1		Ocena 2		Ocena 3	
		Štev.	%	Štev.	%	Štev.	%
4	ker lažje zaupam spovedniku, ki ga veže spovedna molčečnost	0	0	1	10	0	0
5	ko sem že pri spovedi, lahko hkrati izpostavim tudi druga vprašanja, ki se dotikajo moje duhovne rasti	7	58,3	1	10	1	20
6	ker me spovednik najbolje pozna in mi najlažje svetuje	2	16,7	4	40	3	60
7	ker si spovednik vedno vzame čas zame in mi resnično prisluhne	0	0	2	20	1	20
8	drugo	1	8,3	1	10	0	0
	skupaj	12	100	10	100	5	100

Vprašanje št. 3

Iz odgovorov lahko sklepamo, da je glavni razlog *praktičnost*.<sup>8</sup> Spoved naj bi posvečena žena obhajala vsaj enkrat na mesec (mnoge imajo spoved vsakih 14 dni, nekatere pa tudi vsak teden). In ko je že pri spovedi, uporabi to priložnost, da izpostavi še druga vprašanja, ki se dotikajo njene duhovne rasti. In če ima občutek, da si zanjo vzame vedno čas, da jo v globini pozna in da mu lahko zaupa, je to še toliko lažje.

Samo ena je izbrala odgovor: »ker lažje zaupam spovedniku, ki ga veže spovedna molčečnost«. Toda v svojih odgovorih, ki so jih v anketi dopisale, je tudi pri drugih razvidno, da jim daje veliko notranjo varnost to, da spremljevalce/spovednike veže spovedna molčečnost in da jih ima najmanj polovica hkrati z duhovnim spremljanjem tudi redno spoved.

Seveda pa je v tej povezanosti spremljanja in zakramenta sprave tudi eden izmed največjih problemov, ki se ga velikokrat niti ne zavedamo. Pogosto je namreč težko ločiti, kaj spada v zakramentalno spoved - ki veže spovednika k popolni molčečnosti in ne sme slišana nikdar več uporabiti, tudi ne v odnosu do penitenta, razen če mu ta sam izrecno dovoli, oz. ga prosi - in kaj ne. Tudi če sta duhovni pogovor in spoved jasno ločena, duhovni spremljevalec počasi težko ločuje, kaj je kje slišal. Spovedna molčečnost namreč veže duhovnega spremljevalca in mu ne daje svobode pri uporabi slišane, kar pa je pri duhovnem spremljanju zelo pomembno, saj je poudarek prav na poslušanju.

Na koncu opozorimo na še en pomemben podatek. Nobena posvečena žena ni izbrala razloga »ker je tako običajno«. Le ena je izbrala

<sup>8</sup> Ena izmed anketirank je med razlogi, zakaj ima rada hkrati spoved, napisala: »Praktično je.«

odgovor »ker nisem imela druge možnosti«. To pomeni, da so tudi pri izbiri rednega spovednika za duhovnega spremljevalca svobodne.

### 4.3 Duhovna spremljevalka – posvečena žena

17,5 % anketirank ima za svojo spremljevalko posvečeno ženo, ki je njihova predstojnica ali pa spada v isto ustanovo. Odgovori na vprašanje št. 4. (Tabela št. 4) nam želijo razkriti razloge za takšno izbiro: »Če je vaša redna duhovna spremljevalka posvečena žena/sosestra iz vaše kongregacije ali oblike posvečenega življenja oz. iz druge kongregacije ali oblike posvečenega življenja (ženska), zakaj ste si jo izbrali?« Izmed 12 odgovorov so lahko izbrale tri in jih označile z 1 (najpomembnejše) do 3.

**Tabela št. 4**

	Ponujeni odgovor:	Ocena 1		Ocena 2		Ocena 3	
		štev.	%	štev.	%	štev.	%
1	ker je to običajno	1	7,1	3	25	0	0
2	ker sem lahko povsem svobodno izbirala	1	7,1	0	0	0	0
3	ker je bila med tistimi, ki so bile priporočene po predstojnici	1	7,1	0	0	0	0
4	ker mi je bila določena s strani redovnega vodstva	2	14,3	1	8,3	1	9,1
5	ker sem jo že prej poznala	0	0	1	8,3	1	9,1
6	ker sem slišala, da je dobra duhovna spremljevalka	0	0	1	8,3	0	0
7	ker sem čutila, da bom lahko ob njej tudi sama osebno in duhovno zorela	2	14,3	4	33,3	3	27,3
8	ker ne samo pozna našo redovno ustanovo/obliko posvečenega življenja in karizmo, temveč si tudi prizadeva, da bi jo sama v čim večji meri živela	5	35,7	1	8,3	2	18,2
9	ker želim imeti duhovno spremljanje povsem ločeno od zakramenta spovedi	1	7,1	0	0	0	0
10	ker se lažje odprem ženski/sosestri kot moškemu/duhovniku redovniku ali pa laiku	0	0	0	0	1	9,1
11	ker verjamem, da me bo bolj razumela v moji ženskosti in posvečenem življenju	1	7,1	1	8,3	2	18,2
12	ker se mi zdijo ženske lastnosti zelo pomembne za duhovno spremljanje	0	0	0	0	1	9,1
13	drugo	0	0	0	0	0	0
	skupaj	14	100	12	100	11	100



Prvi razlog izbire je bil predvidljiv, saj je v skladu z razlogi, zakaj cerkveni dokumenti vedno bolj priporočajo, da bi imele za spremljevalko posvečeno ženo: 'ker ne samo pozna našo redovno ustanovo/obliko posvečenega življenja in karizmo, temveč si tudi prizadeva, da bi jo sama v čim večji meri živila'. Na drugem mestu je odgovor, ki je podoben prvemu razlogu, zakaj izbirajo redovnika duhovnika oz. škofijskega duhovnika za spremljevalca: »ker sem čutila, da bom lahko ob njej tudi sama osebnostno in duhovno zorela«. Na tretjem mestu sta dva odgovora: 'ker je tako običajno« in »ker je bila določena s strani redovnega vodstva'. Takšen razlog se ni pojavil pri izbiri redovnega duhovnika ali škofijskega duhovnika za spremljevalca. To pomeni, da je v izbiri posvečene žene za spremljevalko včasih navzoča nesvoboda, neke vrste prisila. To pa je zaskrbljujoče.

Seveda moramo upoštevati, da so skupaj odgovori tako tistih, ki imajo za spremljevalko lastno predstojnico ali pa drugo posvečeno ženo. Pregled posameznih anket pokaže, da je četrti odgovor/razlog navzoč samo pri tistih, ki imajo lastno predstojnico za spremljevalko. Čeprav so tako odgovorile samo 4 anketiranke (torej okrog 30 % odgovarjajočih), nam ta podatek razkriva upravičenost poudarjanja cerkvenih dokumentov, naj ne bodo predstojnice duhovne spremljevalke v dobesednem pomenu in da redni pogovor (ali celo duhovno vodstvo) s predstojnico, ki je predviden po nekaterih konstitucijah, ni oz. ne sme biti nadomestilo za redno duhovno spremljanje, razen če oseba to sama resnično in svobodno želi. Vsekakor pa morata pri takšnem duhovnem spremljanju upoštevati ovire, ki prej ali slej zavestno ali podzavestno nastopijo v tem odnosu (Platovnjak 2007, 541-545).

Presenetljivo pa je, da ima tako malo posvečenih žena za svojo spremljevalko sestro iz lastne ustanove. Zakaj? Ali temu botrujejo možni medsebojni predsodki, ker se preveč poznajo (ker živijo celo v isti skupnosti) in jih je sram pred sestro razkrivati to, kar doživljajo, ali pa ne zaupajo, da bo to, kar bodo povedale, ostalo znotraj spremljanja? Morda pa so zelo redke sestre pripravljene za takšno pomoč? Nekaterne anketiranke so namreč izrazile željo, naj bi se na področju Slovenije bolj poskrbelo, da bi se lahko tudi one same usposobile za duhovno spremljanje.

Razumljivo je, da si ne izberejo za spremljevalca laika oz. laikinje. Toda težje razumljivo je to, da si nobena ne izbere posvečene žene iz druge oblike posvečenega življenja. Morda bi lahko to pomagalo, da bi odpadel kakšen predsodek, ki onemogoča, da bi se zaupale sestre iz lastne ustanove. Ob njej bi lahko bile veliko bolj razumljene v svoji ženskosti kakor ob moškem spremljevalcu, seveda pa bi še vedno ostal problem različnosti karizem in nepopolnega poznavanja karizme posvečenega življenja, ki jo živi spremljanka.

#### 4.4 Duhovna spremljevalka – lastna predstojnica

Videli smo (Tabela št. 1), da ima večina anketirank, ki jih duhovno spremlja posvečena žena, lastno predstojnico za svojo spremljevalko. Ker so nekatere anketiranke v anketi izrazile željo, da bi se pojasnila razlika med duhovnim spremljanjem po predstojnici in po drugem spremljevalcu, je prav, da še bolj osvetlimo to vprašanje. V vprašanju »*Ali je vseeno, če vas duhovno spremlja vaša predstojnica ali pa drugi/a spremljevalec/ka, ki ste si ga/jo osebno in svobodno izbrali? Koga si bolj želite, da vas spremlja?*« so lahko anketiranke še jasneje opredelile svoj odnos do tega, koga imajo rajši za svojega duhovnega spremljevalca. Kar 73,8 % (59) jih je izbralo odgovor »drug/a spremljevalec/ka, ki si ga/jo lahko osebno in svobodno izberem«; 15 % (12) jih ima rajši »lastno predstojnico«; 3,8 % (3) jim je vseeno; 6,3 % (5) pa je izbralo možnost 'drugo', kjer so lahko dopisale svojo pogled glede izbire spremljevalca. Samo ena ni odgovorila na to vprašanje. Vidimo, da večina posvečenih žena v resnici želi imeti za duhovnega spremljevalca tistega, ki ga lahko povsem svobodno izbere in ne lastne predstojnice, četudi bi jo lahko svobodno izbrala. Tako izražajo čut Cerkve, ki tudi predlaga in spodbuja, da se ločita predstojniško duhovno spremljanje in duhovno spremljanje v dobesednem pomenu.

Vsekakor pa je tu odstotek tistih, ki bi želele imeti lastno predstojnico za spremljevalko višji, kot pa tistih, ki jo dejansko imajo (12,5 %, glej Tabela št. 1). To kaže, da si nekatere tudi želijo imeti takšno duhovno spremljanje, toda nekako ga ne morejo ali pa ne zmorejo imeti v svoji konkretni situaciji. Gotovo je potrebno upoštevati najrazličnejše dejavnike, ki spodbujajo ali pa onemogočajo ustvariti potreben varen odnos med njima. Veliko je odvisno tudi od predstojnice same, ali zmore resnično biti v čim večji meri v duhovnem pogovoru le spremljevalka in pustiti povsem v ozadju svojo predstojniško vlogo. To nam razkrivajo tudi nekateri odgovori, ki so jih dale pod 'drugo': »odvisno od usposobljenosti in razmer«; »če bi v predstojnici našla to, kar iščem, bi si tudi njo izbrala«; »tudi predstojnici marsikaj zaupam, če je možno«; »včasih si želim, da bi me poleg duhovnika spremljala tudi predstojnica«; »pomembno je, da živi globoko duhovno življenje«.

Tudi dopisi k odgovoru 'vseeno' nam potrjujejo, da je veliko odvisno od predstojnice same: »le če se ji lahko zares zaupam in mi res pomaga na poti«; »včasih mi je bilo vseeno, ko pa sem doživela zlorabo, mi pa ni več vseeno«; »načeloma vseeno, le če je očitno, da je spremljevalec pokoren Duhu, ki daje dostojanstvo tistemu, ki je spremljan«.

Nekatere anketiranke so zelo poudarile pomembnost tega, da jih spremlja lastna predstojnica, saj to ustvarja med njimi edinst.

Napisale so: »Drugi pride v poštev samo, če bi imela slabo predstojnico«; »Skupnost naj ima enega voditelja. Več voditeljev, več nerazumevanja«; »Imam lastno predstojnico, ker želim imeti duhovno spremljanje ločeno od spovedi«; »To spremljanje mi je bilo vedno dragoceno predvsem zato, ker predstojnica živi v skupnosti z menoj in me pozna, ne le iz mojih besed, ampak iz praktičnega življenja«; »Ta mora biti, saj vidi, kako res živim«, nato pa je še dodala: »Dober pa je še en spremljevalec, s katerim se lahko vse pogovorim.« Pri nekaterih odgovorih lahko vidimo, da jim veliko pomeni, če imajo obe obliki spremljanja in le-to čutijo kot medsebojno dopolnjevanje: »Meni je dobra in potrebna kombinacija obeh«; »Imam drugega spremljevalca, imam pa rada tudi predstojnico kot spremljevalko.«

Razvidno je, da prevladuje želja, da bi jih spremljala lastna predstojnica, toda predvsem kot dopolnilo spremljanja po drugi osebi. Gotovo je potrebno tudi upoštevati razliko med klavzurno in apostolsko skupnostjo. Da bomo še bolj razumeli, zakaj si velika večina posvečenih žena želi drugega spremljevalca, si oglejmo zdaj še rezultate odgovora na vprašanje št. 5 (Tabela št. 5): *»Če si bolj želite, da vas spremlja drug spremljevalec in ne predstojnica, v čem je razlika glede na vašo izkušnjo obeh spremljanj? Kaj doživljate še posebej pri duhovnem spremljanju v dobresednem pomenu, ko vas spremlja nekdo drug?«* Izbrale so lahko tri odgovore, tako da so jih označile od 1 (najpomembnejše) do 3.

**Tabela št. 5**

	Ponujeni odgovor:	Ocena 1		Ocena 2		Ocena 3	
		štev.	%	štev.	%	štev.	%
1	Počutim se bolj svobodno in sproščeno	13	22,8	7	14	2	5
2	Lažje in globlje se odprem in zaupam	16	28,1	10	20	7	17,5
3	Svobodneje iščem svojo pot	3	5,3	6	12	7	17,5
4	Lažje se soočam s svojimi mejami in slabostmi	7	12,3	14	28	8	20
5	Svobodneje vidim in sprejemam svoje darove, lastnosti	3	5,3	2	4	3	7,5
6	Enostavneje sem to, kar sem	1	1,8	3	6	6	15
7	Lažje svobodno razločujem in se odločam	4	7	6	12	6	15
8	Ne čutim, da bi morala biti pokorna spremljevalcu/ki	1	1,8	0	0	0	0
9	drugo	9	15,8	2	4	1	2,5
10	skupaj	57	100	50	100	40	100

Najpomembnejši razlog, zakaj si rajši izberejo drugega duhovnega spremljevalca, je, da se lažje in globlje odprejo in zaupajo. Temu razlogu sledita naslednja dva: lažje se soočajo s svojimi mejami in slabostmi in se počutijo bolj svobodne in sproščene. Večina anketirank daje torej velik pomen svobodi vesti pri duhovnem spremljanju, kar je tudi bistveno. To je poudaril že sam drugi vatikanski koncil. Zato ne smemo kar preprosto prezreti tega podatka in iskati takšna ali drugačna opravičila. Če namreč ni omogočena čim večja svoboda vesti, duhovno spremljanje ne more dati potrebnih sadov, hkrati pa lahko pride tudi do najrazličnejših manipulacij, pogosto povsem nezavednih. Gotovo bo potrebno to še veliko bolj poudariti, kajti drugače lahko pride do zlorab, večkrat morda čisto nezavednih, toda vseeno dejanskih, s težko popravljivo škodo na različnih ravneh spremljankinega življenja.

Kar nekaj anketirank je pri izbiranju možnih odgovorov izbralo 'drugo'. Oglejmo si nekatere njihove odgovore, ki pojasnjujejo, zakaj imajo rajši drugega spremljevalca: »Predstojnico lahko oviram«; »Ne obremenjuje me dejstvo, da bom živela s to osebo pod isto streho«; »Spremljevalec mi pomaga osvetliti tudi nekatera področja, ki jih predstojnica ne more v taki meri zaznati, ker živimo pod isto streho«; »Predstojnici težje povem tudi vse svoje napake, grehe, to, kar v globini čutim, čeprav ji tudi veliko zaupam«; »Predstojnica ne more biti moja duhovna spremljevalka, ker jo potrebujem v drugi vlogi«; »Problem je tudi v tem, da pogosto menjaš predstojnico in ne moreš kar naprej menjavati duhovnega spremljevalca [to so poudarile kar štiri anketiranke]«; »Predstojniki so obremenjeni s ciljem, ki ga ima redovna skupnost in težko ustvarjajo svoboden, sproščen 'prostor' za delovanje Svetega Duha«; »Ni nujno, da ima predstojnica dar duhovnega spremljanja.«

Razvidno je, da so njihovi razlogi zelo pristni, vredni in potrebni upoštevanja. Nobena anketiranka ni negativno nastrojena proti predstojniškemu spremljanju, temveč samo razkrivajo različne in dejanske razloge proti temu, da bi pogovori s predstojnico nadomestili duhovno spremljanje v pravem pomenu. Torej smemo in moramo potrditi, da je spremljanje po predstojnici zelo pomembno, toda še bolje je, da se vedno da možnost za povsem svobodno izbrano osebno duhovno spremljanje oziroma da se resnično spodbuja, da si za redno osebno duhovno spremljanje izberejo drugo osebo. Na ta način se bodo predstojnice lahko izognile vsakršni, tudi podzavestni oviri, ki bi preprečevala, da bi duhovno spremljanje dajalo potrebne sadove za osebno in duhovno rast njihovih sosester.

## Sklep

Ob koncu analize ankete lahko rečemo, da so v glavnem upoštevane temeljne smernice cerkvenih dokumentov, ki smo jih v začetku članka izpostavili. Podatki, ki smo jih dobili z anketo, so zaobjeli gotovo več kot polovico vseh posvečenih žena, ki imajo redno duhovno spremljanje. Tako imajo dobljeni podatki tudi reprezentančno vrednost glede dejanskega stanja na tem področju v Sloveniji in lahko na njihovi podlagi naredimo nekatere sklepe in smernice, ki so vredni upoštevanja, tako pri nas, v Sloveniji, kot tudi drugod. Nismo namreč zasledili, da bi bila že kje objavljena kakšna raziskava na tem področju.

Anketirane posvečene žene se čutijo zelo svobodne pri izbiri duhovnika redovnika ali škofijskega duhovnika za svojega duhovnega spremljevalca. Večina jih namreč izbira na podlagi svojega notranjega čutenja in gotovosti, da bodo lahko ob njem osebnostno in duhovno zorele. Manj svobode smo zaznali pri tistih anketirankah, ki imajo za svojo spremljevalko lastno predstojnico.

Cerkveni dokumenti precej jasno spodbujajo k temu, da bi posvečene žene ne imele lastne predstojnice za svojo redno duhovno spremljevalko in da bi se jasno razločeval redni pogovor s predstojnico in duhovni pogovor s spremljevalcem. S tem se ne zmanjšuje pomembnost vloge predstojnice, ki jo ima in jo mora imeti v vsaki skupnosti ter v življenju in poslanstvu vsake posvečene žene, temveč le spodbuja, da se še bolj ovrednoti pomembnost obeh oblik spremljanja in zdravega medsebojnega dopolnjevanja. Tam, kje to uresničujejo, največ prispevajo k celovitejši osebnostni in skupnostni rasti posvečenih žena.

Analiza ankete je pokazala, da si velika večina anketirank prav to želi in da tudi same razmišljajo v tej smeri in iščejo rešitev. Če se bo začela jasneje razločevati in poudarjati vrednost medsebojnega dopolnjevanja, bo verjetno več posvečenih žen iskalo za svojo spremljevalko sestro ali pa posvečeno ženo iz druge oblike posvečenega življenja. Seveda pa jim slednja ne omogoča tega, da bi imele ob sebi nekoga, ki resnično pozna in se tudi trudi živeti njihovo karizmo.

Analiza je pokazala, da ima več kot polovica spremljank skupaj z duhovnim spremljanjem tudi spoved. To je drugi izmed razlogov, zakaj si izberejo za spremljevalca redovnika duhovnika ali škofijskega duhovnika ali celo rednega spovednika. To jim daje zagotovilo varnosti, saj je povedano vezano na spovedno molčečnost. To pa je hkrati tudi velik problem, ker se, večkrat nehote in nezavedno, ne upošteva, da tistega, kar je bilo povedano pri spovedi, spremljevalec ne

more več uporabljati kot nekaj, kar že ve. Prav tako se lahko nehote pomešata vlogi spovednika in spremljevalca in se zgubi temeljni namen duhovnega spremljanja. Menimo pa tudi, da dokler se zavestno ne bo začelo ločevati duhovnega spremljanja od spovedi, tudi posvečene žene ne bodo želele iskati in izbrati posvečene žene za spremljevalko. Če je oboje hkrati, je res najbolj praktično, toda pozablja se, da se večkrat izgublja temeljni namen duhovnega spremljanja in tudi možnost bolj rodovitne duhovne pomoči, ki bi jo lahko dobile po ženski spremljevalki. Žal manjka dobrih izkušenj tega spremljanja in tudi njegovega strokovnega ovrednotenja.

Po eni strani je res, da »spovednik najbolje pozna« svojo spovedanko-spremljanko in da »moški spremljevalec odpre druge vidike, ker črpa iz drugačnega bazena izkušenj«, kot so zapisale nekatere anketiranke, toda po drugi strani je tudi res, kar so mnoge poudarile, da moškemu ostane ženska duša in duhovnost vedno tuja in da si lahko nehote napačno razlaga to, kar razmišlja in doživlja spremljanka. Moški nikoli ne more tako zelo poznati ženske narave niti ženske same. Seveda ne smemo prezreti delovanja milosti in da je glavni spremljevalec Bog sam, ne smemo pa niti povsem izključiti navzočnosti čisto fizio-psiho-socio-duhovnih zavestnih in podzavestnih mehanizmov in dinamik, ki so navzoči tudi v duhovnem pogovoru.

Vsekakor anketa razkriva, da bo potrebno na tem področju še bolj dosledno uresničiti navodila cerkvenih dokumentov. Predvsem bi bilo potrebno uresničiti navodilo, da naj (provincialne) predstojnice poskrbijo za to, da bi iz njihovih družb/ustanov ali oblik posvečenega življenja izbrale tiste posvečene žene, pri katerih opazijo dar spremljanja, in jim omogočile tudi strokovno in praktično usposabljanje za duhovno spremljanje. Več ko bo posvečenih žena usposobljenih za to pomoč, več bo možnosti, da bodo tudi same posvečene žene začele iskati pri njih to obliko pomoči. Potrebno pa bo poskrbeti tudi za to, da bodo te spremljevalke imele redno supervizijo, ki jim bo pomagala, da bodo same mogle ob tem poslanstvu duhovno in strokovno rasti.

Na ta način bodo posvečene žene ob sebi resnično lahko imele spremljevalko, ki bo poznala in živela njihovo karizmo. Analiza namreč razkriva, da tudi pri izbiri moškega duhovnega spremljevalca precej upoštevajo to, koliko pozna in živi neko obliko posvečenega življenja in da tudi pozna njihovo karizmo.

## Viri in literatura:

Anketa – duhovno spremljanje posvečenih žena 2007 (sestavil Ivan Platovnjak).  
Janez Pavel II. 1996. Posinodalna apostolska spodbuda *Vita consecrata* [VC]. AAS 88:

377-486.

Kongregacija za redovnike in svetne ustanove. 1980. *Dimensione contemplativa della vita religiosa* [DCVR]. V: EnVat VII: 505-537.

Kongregacija za redovnike in svetne ustanove. 1983. *Elementi essenziali* [EE]. V: EnVat IX: 193-296.

Kongregacija za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja. 1990. *Potissimum institutioni* [PI]. V: EnVat XII: 1-139.

Kongregacija za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja. 1994. *Bratsko življenje v skupnosti* [BŽ]. Cerkevni dokumenti 57. Ljubljana: Družina.

Platovnjak, Ivan. 2007. *Duhovno vodstvo v začetni vzgoji posvečenih oseb: s pozornostjo na svobodo vesti in izbire duhovnega voditelja*. BV 47: 535-547.





Katarina Kompan Erzar, Barbara Simonič, Andreja Poljanec

## Afektivna dinamika čustvene ločenosti v zakonski terapiji

*Povzetek:* V prispevku želimo pokazati na globinsko dinamiko prekinitve stika pri čustveni ločenosti zakonskih parov (*angl. detachment*), ki je sicer v znanstveni literaturi redkokdaj omenjena. Prekinitve stika v intimnih odnosih so dinamika, ki zahteva zelo specifično, na afekte usmerjeno obravnavo, če naj se je sploh dotaknemo. Prekinitve stika (*angl. detachment*) so namreč vedno posledice najglobljega izdajstva v odnosih in so znak globoko ranjene navezanosti (*angl. attachment injury*). Zato na površini dostikrat kažejo zelo nedostopno dinamiko. Ena takih zelo težko dostopnih in težko rešljivih dinamik je čustvena zablokiranost in izjemna reaktivnost pri čustveno ločenih parih. Skozi dinamiko terapije para bomo ponazorili način interveniranja in odpiranja afektivne plati te globoko razdiralne relacijske patologije. Pri tem se bomo dotaknili organske, čustvene in sistemske razsežnosti izdajstva in z njim povezane rane navezanosti ter nakazali smer razrešitve te dinamike.

*Ključne besede:* prekinitve stika, rana v navezanosti, regulacija afekta, relacijska družinska terapija, odrešenje preko odnosov.

### *Abstract: The Affect Dynamics of Detachment in Marital Therapy*

In the paper we will show the profound dynamics of detachment in detached couples, which is rarely written about in scientific literature. The detachment in intimate relationships is a kind of dynamics that demands a very specific kind of therapy attuned to affect. The detachment is always a result of the profoundest betrayal in a relationship and a sign of a deep attachment injury. On the surface it often appears as unreachable dynamics. One instance of this dynamics that is very hard to reach and hard to resolve is an affect blockage and powerful reactions in detached couples. Through the dynamics of therapy we will show a way of intervening and opening the affect levels of this profoundly damaging relational pathology. In the process, we will touch on the organic, affective and systemic depth of betrayal and the attachment wounds connected to it and show a path of solution to such dynamics.

*Key words:* detachment, attachment injury, affect regulation, relational family therapy, salvation through relationships.

## Uvod

Odnosi, zlasti intimni odnosi med možem in ženo, so prostor, kjer se uresničujejo najgloblja hrepenenja, pričakovanja, kjer se rojeva novo življenje in kjer se je mogoče srečati tudi z Bogom. »Odnos je zato svet in prostor, ki se ustvarja med *jaz* in *ti*, je posvečen, saj nosi v sebi odrešitvene in večnostne komponente bogopodobnosti« (Go-

stečnik 2005, 13). Odnosi so torej prostor, kjer je mogoče doseči odrešenje: samo preko odnosov je namreč mogoče preko novih, bolj pozitivnih izkušenj, kot smo jih doživljali v preteklosti, priti do odrešenja od starih bolečin, ranjenosti in prizadetosti. Seveda pa obstajajo tudi odnosi, ki lahko za posameznika, družino ali zakonca predstavljajo travmatične zaplete. Vendar pa vedno znova odkrivamo, da ima vsak odnos potencial, ko se zakonca ali družina vključijo v psihoterapevtski proces. Na terapiji se odpre prostor, kjer je možna razrešitev odnosne ranjenosti in očiščenje ter odrešenje od težkih in bolečih čustvenih dinamik.

Da bi dosegli to odrešenje, je potreben kompleksen pogled na človeka in njegovo doživljanje v sistemu odnosov v primarni družini, kjer se vzpostavijo primarni temelji posameznikove psihične strukture, na osnovi katerih se izoblikuje njegovo doživljanje in odnos do sebe, do drugih ter do sveta okoli sebe. Kvaliteta stika in čustveni naboj, ki sta spremljala zgodnje odnose, sta dejavnika, ki še posebej vplivata na kasnejše odnose. O tem govori tudi teorija o navezanosti.

### **Otroška navezanost in prekinitev stika**

Teorija o navezanosti pojasnjuje razvoj navezanosti kot proces, ki se oblikuje med otrokom in starši ob prihodih in odhodi staršev. Način, kako otrok prikliče odraslega v svojo bližino takrat, ko je v stiski, je temeljni mehanizem, ki otroku omogoči, da izoblikuje trajne in varne medosebne odnose, od katerih je odvisno njegovo preživetje (Bowlby 1969, 180). Najmočnejše se mehanizem navezanosti sproži takrat, ko starši od otroka odidejo. Prva reakcija otroka na odhod matere ali očeta je protest, ki se kaže kot krčevit jok in napor prepričati staršem, da bi odšli, ter vztrajanje pri klicanju staršev nazaj (Ainsworth 1985, 799). Če staršev kljub temu ni, otrok postane žalosten in nazadnje obupa ter utihne. To obdobje je zaznamovano z globoko žalostjo in nazadnje z obupom. Otrok takrat zgleda nesrečen, potrt, brezvoljen in izčrpan. Vendar na tej stopnji še vedno pričakuje, da se bodo starši vrnili in ga potolažili. Če pa staršev še vedno ni, otrok nazadnje dokončno obupa in neha pričakovati tolažbo. Odzivnost je jedro čustvene inteligentnosti in sposobnosti za razvoj ter ohranjanje odnosov, njeno pomanjkanje pa je hkrati tudi eden prvih pogojev za razvoj patologije (Poljanec in Simonič 2008, v tisku). Otrok se tako ob neodzivnih starših zateka k samotolažbi, ki se kaže kot mehansko zibanje telesa naprej in nazaj, butanje z glavo, mehansko premikanje, neodzivnost na zunanji svet in navidezna neobčutljivost. Vendar je otrok v tem stanju telesno pod izrazitim stresom, preplavljen je s

stresnimi hormoni, ki počasi uničujejo strukturo njegovih možganov (Schore 2003, 110).

## Odrasla navezanost in prekinitev stika

Kasneje, ko pride do čustvene ločenosti oziroma detachmenta v odraslih intimnih odnosih, pa je proces ravno obraten: iz čustvene zablokiranosti in prekinitve stika prek žalosti in obupa do protesta in pogrešanja, ter želje po stiku, ki lahko preraste v odnos varne navezanosti. Temu procesu pravimo »pridobljena varna navezanost« (Kompan Erzar 2006, 171-172). Navezanost lahko preoblikujejo nove, pozitivne izkušnje v življenju, zlasti izkušnje v odraslih intimnih odnosih, ali pa tudi v terapevtskem odnosu, kar potrjujejo mnoge raziskave (Diamond in Stern 2003, 193). To je mogoče, če je izpolnjen ključni kriterij varnega odnosa, ki je predvsem v sposobnosti govoriti o temah, ki se tičejo navezanosti. Te teme navaja Haslamova (2000) v svoji študiji nasilnih parov in so:

- zavrženost in strah pred biti sam,
- neutolažljivost, negotovost in pomanjkanje varnosti,
- nemoč in nesposobnost za spreminjanje situacije,
- nevrednost in sram ter
- obup in nesposobnost.

Odrasli lahko začne odpirati te teme samo v primeru, ko lahko sprejeme in organsko prenese afekte žalosti, sramu in strahu, ki so, kot je navedeno zgoraj, ključna podlaga temam navezanosti. Če hočemo o vsem tem spregovoriti, kar pa je pogoj za zdrave odnose, je treba najprej sprejeti njihovo afektivno plat. Kot ugotavlja Donald Nathanson (2000, 2), smo ljudje pozorni samo na tiste vsebine, ki v nas vzbudijo določen afekt. Ko se afekt vzbudi, nanj odreagiramo v skladu s tem, kaj se je dogajalo v naši preteklosti, vsak tak vznik afekta pretrga naše trenutno razpoloženje in vnese v naše doživljanje stisko, ki smo je bili vajeni v preteklosti. V primeru navezanosti, torej intimnih odnosov, je teh afektivnih ključev več in bolj motijo naše delovanje. Če hočemo spremeniti oziroma preoblikovati ta avtomatični način odzivanja, prekinitve stika, moramo najprej odkriti njegovo afektivno plat in njegov zgodovinski pomen. To pa je glavni namen terapije, povezati nefunkcionalne in boleče vzorce odnosov z njihovo zgodovino, jih prepoznati ter na novo zregulirati afekt, ki je njihova podlaga. Od tu naprej se lahko nevarna navezanost začne dograjevati v varno. Ko se dva v intimnem odnosu začutita in povežeta na skupnem afektu, se odpre prostor zaupanja in možnosti za preseganje starih vzorcev (Erzar in Kompan Erzar 2006, 242-244) in s tem prostor odrešenja.

## Terapevtski proces in prikaz »zdravljenja« rane navezanosti v odnosu

V prispevku želimo ponazoriti postopno odpiranje afektivne podlage prekinitve stika pri zakonskem paru, poročenem dvajset let, kjer je imel mož izvenzakonsko razmerje. Nezvestoba je odprla boleč prepad med zakoncema, ki ga pred tem sploh nista prepoznavala. Nezvestoba predstavlja globoko rano v navezanosti (*angl. attachment injury*), saj močno načne zaupanje in varnost. O ranjeni navezanosti govorimo, kadar eden izmed partnerjev doživi prezrtost in izdajstvo s strani drugega, ko ta ne izpolni njegovih pričakovanj in mu v trenutkih stiske ne nudi varnosti in tolažbe. Takšna ranjenost je glavna blokada, ki zavira popravilo odnosov. Zato terapija v teh primerih naslavlja in poudarja te problematične vzorce interakcij in spodbuja partnerja, da v varnem prostoru spregovorita o svojih potrebah in bolečinah, kjer se lahko povežeta in delita svoja občutja (Schachner, Shaver in Mikulincer 2003, 35-36). Posebno pozornost je tako potrebno posvetiti čustvenemu svetu klientov, kjer največkrat najdemo ogromno jeze, žalosti, pogrešanja, sramu in strahu. Terapevtova naloga je, da pomaga partnerjema regulirati zlasti reaktivna čustva, kot je jeza, ki spodbuja boleče interakcije, kot je npr. napad/obramba, hkrati pa omogoča dostopati do globljih čustev, ki vodijo v nove oblike interakcije. Izražanje obupa in žalosti npr. partnerja zbliža ter spodbudi sočutje. V tem se partnerja lahko povežeta in v svojem odnosu 'zaplešeta na drugo glasbo' (Johnson 2003, 107-109).

Prikazali bomo tretjo uro terapije, potem ko smo jasno razmejili odgovornost in ko izvenzakonskega razmerja že dolgo ni več. Zato najprej naslovimo trenutno stanje. Mož in žena opisujeta vsak svoj svet, v katerem se zdi, da med njima ni ničesar več, kakor da prihajata vsak iz druge zgodbe. To je slika čustvene ločenosti oz. prekinitve stika.

T: Zadnjič smo odprli tako zelo bolečo temo ... Ne vem, kako vama je bilo ta teden, ko smo se dotaknili teh afer, razočaranj, strahu. Kako sta danes? Kako je bilo priti nazaj?

M: Ja, meni je bilo težko priti sem. Tako, bi kar nekam izginil.

T: Se počutite tako osramočenega, tako izpostavljenega?

M: Ja, tako. Kar odklopil bi vse skupaj, kar ne bi me bilo. Vse bi pozabil. Hkrati pa ne bi hotel izgubiti vsega tega, kar je bilo.

T: Vas je strah, da bi gospa ... da bi njo lahko izgubili?

M: Ja.

Mož opisuje predvsem svojo zablokiranost, nemoč in strah pred zapuščenostjo, težko ostaja v stiku s tem, kar se je zgodilo, težko sprej-

me odgovornost, predvsem pa je preplavljen s sramom, ki se ga še ne zaveda in ga ne izraža, ampak ga prekrije z navidezno naveličano-stjo in strahom.

Žena se razjezi.

T: Gospa, kako je z vami?

Ž: Čisto neumno se mi zdi, da se zdaj nekaj 'ven maže', kakor da nič ni bilo.

T: Mu ničesar ne verjamete?

Ž: Ne. Me prav nič ne briga.

T: Ste kar malo jezni, ker je tako rekel.

Ž: Ja. Sedaj bi pa pozabil! Kaj bi pozabil?!

T: Boste kar njega vprašali?

Ž: Kaj bi kar pozabil? To si naredil! Sedaj se pa tukaj 'ven mažeš'!

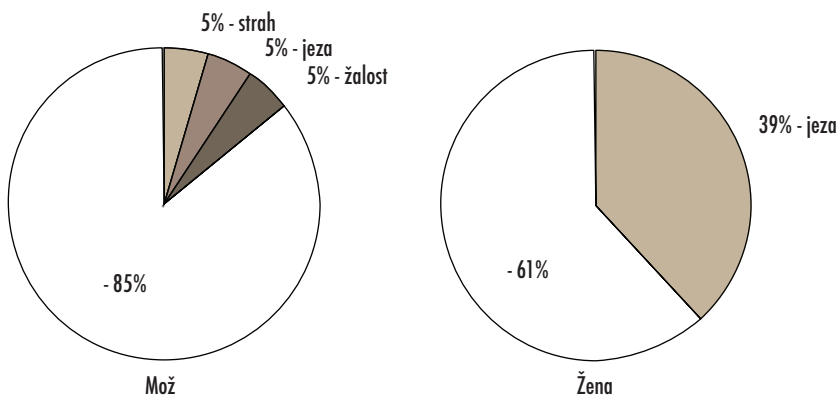
Žena je jezna in ogorčena, ker mož na videz ne razume, kaj je naredil in je še vedno na svojem bregu. Jezi se in poskuša na ta način dobiti stik z možem. Mož se na to jezo odzove in se začne jeziti nazaj. S tem se oba razbremenita strahu in bolečine, ki jo je povzročilo izdajstvo. Konflikt v tem delu procesa prekriva bolečo izgubo stika, ki si je še ne moreta priznati.

Čustveno sta partnerja tako povsem ločena. Mož se kopa v jezi, strahu in žalosti, žena pa predvsem v jezi in besu. Ta medosebna dinamika se na površju kaže kot zablokiranost pri možu in kot reaktivnost pri ženi, kar ju žene v dejansko prekinitev stika in ranjeno navezanost, kar afere dejansko pomenijo. V takem odnosu se ne moreta srečati, lahko samo še poglabljata svojo intrapsihično ranjenost v navezanosti, ki izhaja iz čustvenega izdajstva v odnosih iz otroštva. Še vedno ne vemo, katere afektivne podlage ne moreta prepoznati ter začutiti in poiskati vira teh težkih, še nereguliranih (še ne razumljenih, ovrednotenih, z zgodbo povezanih) afektov. Močno se čuti njuna popolna ločenost.

Zato terapevt naslovi izgubo stika oz. prekinitev odnosa. Pri tem se pri možu in pri ženi začnejo čutenja mehčati, počasi se začne kazati žalost in pogrešanje. Izkaže se, da ko se terapevt uglasli na vsakega izmed partnerjev posebej, zdrži z vsakim izmed njiju v skupnem čutenju (v našem primeru v žalosti in sramu), začne nastajati prostor za teme navezanosti, torej za soočenje s tem, kaj drug ob drugem doživljata. Ko se čutenja ob terapevtu zgostijo (ko terapevt najprej z možem in potem z ženo vztraja v enem vzdušju dalj časa), se tudi čustvena ločenost med partnerjema zmanjša. Njun čustveni svet začne biti skupen čustveni svet, saj lahko drug pri drugem prepoznata ista čutenja, isti afekt.

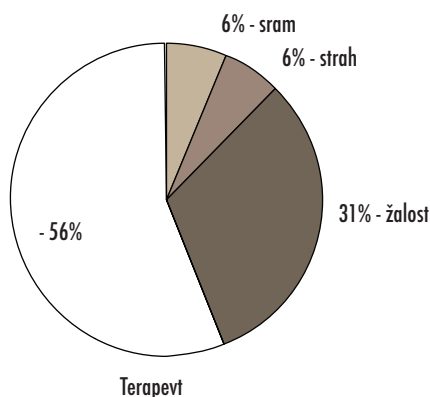
Za lažje razumevanje dinamike čustvenega procesa smo čustveni svet partnerjev pred ključnimi trenutki in po njih tudi grafično ponazorili (slika 1, slika 2, slika 3). Iz slike 1 je razvidno, katera čutenja so bila pri možu in pri ženi, preden se je terapevt z njima srečal in povezal v žalosti in sramu (ko spregovori o tem, kdaj je že kdo na podoben način koga izgubil ...). Vidimo lahko, da sta vsak v svojem vzdušju.

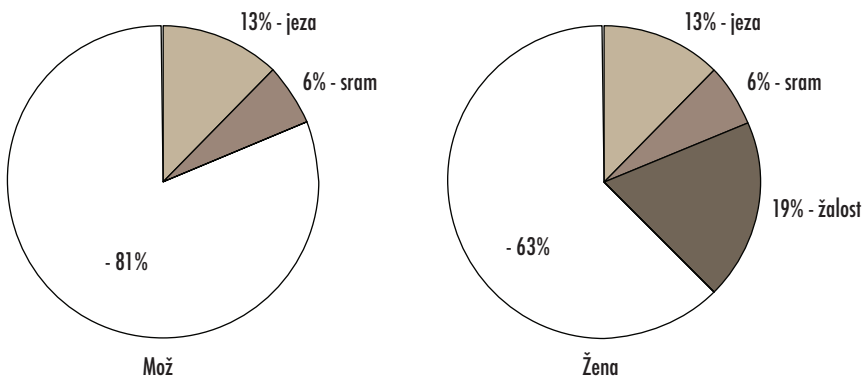
**Slika 1: Čustva moža in žene pred vznikom žalosti in sramu**



Čustveni svet pred tem, ko nastopi trenutek empatičnega srečanja s terapevtom, ko ta začne naslavljanje žalosti in sramu in ko ju dejansko zakonca tudi začutita, se precej razlikuje. Trenutek stika z istimi čustvi pa prinese spremembo. Slika 2 prikazuje, kako so v trenutku srečanja v žalosti in sramu mož, žena in terapevt čustveno uglaseni, besedilo terapije v nadaljevanju pa ponazarja naslavljanje teh čutenj. Vidimo lahko, da se terapevt v žalosti uglašuje predvsem z ženo, z obojema pa se sreča v sramu, ki ga čutijo vsi.

**Slika 2. Čutenja v trenutku stika pri terapevtu, ženi in možu**





Žena, ki je bila pred tem samo jezna, se umiri, začuti pogrešanje in žalost.

T: In kako vam je bilo, ko je mož šel?

Ž: Najprej je bilo grozno, mislim, brez moža ostaneš!

T: In gospod se boji, da bi vas sedaj izgubil.

Ž: Ja, ampak najprej si pa izmišljuje, koliko dela v službi in ne vem kaj! Prav neumno se mi zdi.

T: Vi pa ste njega že izgubili, kajne?

Ž: Ja.

T: In kako vam je bilo, ko ste ugotovili, da ga ni?

Ž: Najprej sploh nisem vedela točno, kaj se dogaja, zmeraj manj je bil doma ... Čeprav se je z otroki še kar ukvarjal, no.

T: Oče je ostal.

Ž: Ja.

T: Oče in mama, to sta vidva ostala.

Ž: In potem, po moje, tudi zato nisem vsega tako hitro videla, ker je bil z otroki on kar v redu. No, in potem so bili otroci in je zmeraj bila kakšna stvar, ki jo je bilo potrebno rešiti. Samo med nama pa je bilo vedno slabše. Sploh nikoli nisva šla ven ... Nič!

T: Koliko ste ga pogrešali?

Ž: Ja zelo.

T: Kaj pa sedaj?

Terapevt začne naslavljati navezanost prek starševstva, ker se tam mož in žena lahko umirita in začutita izgubo oziroma začutita bolečino izgubljene pripadnosti. Ob tem se oba lahko jezita, oba lahko začutita strah. Mož počasi prihaja v stik s tem, da je prekinil odnos zato, da sam ne bi bil zavržen. Počasi začenja čutiti, kaj je v ozadju tega, da je moral uiti iz odnosa z ženo.

M: V bistvu sem te pa jaz enako pogrešal. Če zdaj pomislim, sem se jaz ob tebi počutil enako. Kot da ne morem priti do tebe, ker si ti vedno obremenjena ali pa zasedena z drugimi stvarmi. Tako se mi zdi krivično, če sedaj rečeš, da se nisem menil zate. Jaz nisem mogel priti do tebe. Ali pa nisem znal, ne vem dobro.

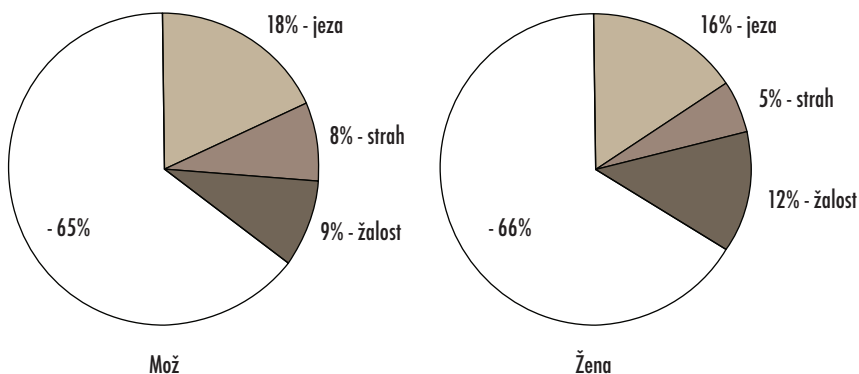
T: Kaj vas je tako metalo ven? Kaj vas je tako prestrašilo, da si niste upali ostati ob njej?

M: Zdi se mi, da sem vedno tipal, kako je ... Je v redu? In če ni bila v redu, sem se počutil, kot da spet nisem dovolj naredil, da sem spet nekaj kriv.

Mož skuša omiliti občutje sramu in krivde s tem, ko išče razloge, zakaj ni vzdržal ob ženi. Terapevt ga skuša pripeljati nazaj v stik z ženo, da bi mu omogočil zdržati ob njej in začutiti, kaj pomeni biti ob nekom, ki je bil prevaran. Ob tem terapevt naslovi obup. Mož je namreč obupal, da bi z ženo uspel vzpostaviti stik in je zato ta odnos kar prekinil.

Ko se partnerja srečata v teh globokih občutkih žalosti in sramu in ko z njima zdrži tudi terapevt, ko se vsi trije ugledajo v istem čutenju, je to dovolj, da se izkušnja, ko je čustvena ločenost bila tako boleča, da se ni dalo vztrajati v odnosih in se je čustvena ranjenost samo še poglobljala, začne preoblikovati. Od tega trenutka, ki je pravzaprav trenutek vzajemnega empatičnega srečanja med vsemi tremi, se lahko slika čustev partnerjev začne skladati (slika 3). Iz vseh slik, ki prikazujejo čutenja pred trenutkom srečanja, med njim in po njem, dejansko vidimo, kako se čutenja obeh, moža in žene pred srečanjem v žalosti in sramu skoraj povsem razlikujejo. Ko pa se srečata v skupni bolečini, se čutenja začnejo skladati, kar pomeni, da sta čustveno veliko manj ločena, kot sta bila na začetku. Terapija se na tej točki lahko nadaljuje v smeri raziskovanja njunih notranjepsihičnih izkušenj čustvene ločenosti (*angl. detachment*), ne da bi pri tem partnerja drug drugega še bolj ranila. Pri tem sicer obstaja nevarnost, da se bosta ob temah navezanosti vedno znova razklala in zapletla v površinski konflikt. Ostati v stiku ob prevari, ki se je zgodila, je boleče. Pri tem je v pomoč terapevt, ki vztraja in išče izvor te ranjenosti in nesposobnosti ostajanja v stiku. Vedno bolj se odpira prostor, kjer se partnerja lahko povežeta. V nadaljevanju lahko vidimo, kje so izvori njune globoke ranjenosti.



**Slika 3: Čustva moža in žene po vzniku žalosti in sramu**

- T: Gospod, kaj vas je nagnalo v drug odnos? Kdaj ste vi tako obupali nad sabo, da ste se kar nehali boriti?
- M: Saj ne, da bi se nehali boriti. Jaz te imam še vedno rad. Vem, da tega ne moreš razumeti, da ti rečem, da te imam rad, ob tem pa sem te varal. To ne zdrži.
- T: Gospa, kaj čutite?
- Ž: Ja, ne vem. Hudo mi je to poslušati.
- T: Kaj je najhujše? Neka bolečina ostaja ...
- Ž: Ma, ne morem čisto verjeti, no. Kako me imaš rad, pa mi tega ne moreš povedati? Jaz drugače sicer vem, da me imaš rad, ampak, zakaj se tako obnašaš?
- T: Kaj manjka?
- Ž: Manjka to, da bi bila skupaj, da bi se lahko pogovarjala o vsakdanjih stvareh. Da tudi zvečer, če sem jaz utrujena, da drug drugem 'jamrava'. In potem, če sem jaz zvečer utrujena, ti že čutiš, da ne moreš biti zraven, ali kaj?
- M: Da ni prostora zame, tako, v tem smislu. Kaj naj ti še jaz govorim, ti imaš svoje skrbi, utrujena si. Ali pa sem mogoče pričakoval, da boš morda ti mene poiskala. Nekakšen obup pride vame, taka nemoč, pa vem, da jo s tem najbolj izgubljam.

Ko mož začuti obup, je to prvi korak na poti vzpostavljanja stika. Zato terapevt poišče izvor tega obupa, ki je obup nad odnosi. Ta se je v možu ponovno prebudil prav na tisti točki odnosa, kjer bi moral aktivno poiskati stik z ženo.

- T: Gospod, kdaj ste vi ta obup prvič že tako čutili?
- M: Vem, da me solze, žalost, spravijo v tak občutek nemoči, obupa, ko se mi zdi, da se ne da nič narediti. Mogoče je bilo tako, da bolj

ko sem videl, da si ti žalostna, bolj sem se čutil neprimerne ob tebi. Verjetno me je v tem smislu odnašalo stran, ko sem mislil, da te ne morem osrečiti ...

T: Gospod, kateri ženski pa ste vi že prinašali toliko nesreče? Ali pa je niste mogli osrečiti? Toliko je nekih solz, ki bi jih vi morali jokati, jih je pa ona. In ni bilo nikoli toliko prostora, da bi vi te solze lahko izjokali.

M: Ja, to ni bila ženska, to je bila mama.

T: Je kruto, da se je mama do vas obnašala kot ženska?

M: Mhm. In ko rečem mama, postanem jezen.

T: Dajte, malo povejte o tej jezi. Kaj začutite, ko rečete mama?

M: Ja, sedaj, ko se spomnim, vem, koliko je bilo krivice. Tam sploh ni bilo mame, bil sem sam. In pri njej so bile tiste solze, za katere sem se čutil kriv in odgovoren, saj bi moral narediti tako, da bi se tista ženska smejala.

Mož odpre vir svoje nemoči in obupa, ker je kot otrok doživljal, da mame ne more pomiriti, kar je popolnoma obrnjena vloga. Namesto da bi mama umirjala njega kot otroka, je to nalogo dobil on. S tem je prekinila osnovni stik z njim. Prav ta vir nevarne navezanosti se je pri možu odpiral ob ženinih potrebah po stiku. Terapevt zato išče izvor te boleče prekinitve stika. Za otroka je bila ta bolečina prevelika, da bi jo mogel razumeti, ob njem pa ni bilo nikogar, ki bi ga znal potolažiti, mu razložiti, za kaj gre, in ga pomiriti.

T: Zakaj je mama jokala?

M: Pojma nimam, zakaj je jokala. Pač, dobro, mož ji je umrl in je bila sama z nami in veliko je bilo teh solz.

T: Mož ji je umrl, vaš oče je umrl.

M: Ja.

T: In kako je bilo vam?

M: Jaz sem takrat začel skrbeti za mamo, postalo me je strah za njo.

T: Da ne bi še ona šla?

M: Ja, in od takrat naprej mislim, da je bilo samo še to, a ne ... Zdaj je pa še ona žalostna ... Zdaj pa ... Mogoče bi lahko šele danes rekel, da tam ni bilo mame, ki bi prišla k meni in mi dala prostor, da bi tudi jaz lahko izrekel svoje ali pa izjokal svoje solze.

T: Kako je biti star enajst let, biti fant in izgubiti očeta?

M: To je največja krivica, ki se lahko zgodi.

T: Kako vas to boli, če se spomnite na to?

M: Močno (mož začne jokati).

Ko mož pride v stik z obupom in jezo, se odpre naslednja raven, in to je raven žalovanja, žalosti. Prvič se zave, da je ta bes na mamo, ki ga ni nikoli zavarovala in potolažila, prekril žalost in osramočenost ob izgubi očeta. Ob zavedanju in občutenju tega dobi žalost svoj globlji izvor in pomen. Kot smo že videli, je bil stik z žalostjo ključen za to, da sta partnerja lahko drug drugega začutila. Ko mož uspe nekaj trenutkov ostati v stiku z žalostjo, ki izhaja iz njegovega otroštva, se dinamika med njima umiri. Terapevt skuša sedaj to žalost, ki se je vzbudila v odnosu z mamo pripeljati v odnos med njima in v njuno družino.

T: Vidva imata tudi sinove?

Ž: Mhm.

T: Koliko so stari?

M: Ja, najstarejši je enajst.

Ž: Kako vas boli, da bi tudi on izgubil očeta? In da bi ostala mama, ki samo še joka? Ženska?

M: Ja, to sem najbolj sovražil in točno to se mi zdaj dogaja.

T: Ko vi čutite tega enajstletnika, koliko se v vas prebudi obupa, da bi samo bežali stran od žene? Ko začutite tega fantka ... ki nima očeta?

M: Nikoli nisem razmišljal o tem.

T: Pa če bi?

M: O tem enajstletniku? O tem svojem sinu zdaj?

T: O tem fantu, ki je celo življenje pogrešal očeta, pa mu ga mama ni znala pripeljati ali pa ohraniti. Ali se ti potem sploh lahko zgodi še kaj v življenju ali je vse povsem brez veze? Očeta ob tej mami sploh niste mogli izžalovati ... Ona je vedela, kdo je oče, ona je spadala tja, ob njej bi lahko to naredili. Ne vem, koliko vas stisne, če pomislite, da bi vaš sin žaloval za svojim očetom, če bi očeta kar odneslo nekam, on pa sploh ne bi vedel zakaj?

M: Tega mu pa ne bi hotel privoščiti.

Terapevt na tem delu vključi ženo. Žena se vživi v to, da bi tudi ona rada jokala ob nekom in da ne bi bila rada sama. Terapevt skuša v njej prebuditi sočutje do bolečine, ki je pod to globoko žalostjo in poiskati ta vir še na ženini strani.

T: Gospa, kje ste vi?

Ž: Ja, ko govoriš o tej žalosti, pa o teh solzah, se mi zdi, da je čisto isto kot takrat, ko grem jaz jokat in ne prideš zraven. Jaz pa bi samo rada, da bi enkrat prišel zraven.

T: Da bi jokal ob vas? Da bi lahko vi ob njem jokali?

Ž: Da bi lahko jaz jokala ... In da bi ti to zdržal.

T: Koliko pa lahko on ob vas joka? Kako pa je videti njegove solze?

Ž: Meni je težko.

T: Povejte mu, kaj čutite, ko gospod dobi te solze, ko začuti to globoko bolečino? Moška bolečina je to, fantovska bolečina.

Ž: Prav bolečina, kot neka tesnoba. Ne vem, kar ne vem, kaj bi naredila s temi solzami. Tudi meni postane hudo.

T: Kaj bi rekli?

Ž: Ne vem, mogoče, da lahko skupaj jokava. Tako se mi zdi, kot da mora vsak sam jokati. In meni so tako moraste te noči, ko bi ti vedel, res!

T: Vi jokate ponoči, gospod pa joka čez dan. Vedno eden od vaju joka, pa nikoli ne moreta jokati skupaj.

Ko mož uspe začutiti žalost in v njej vztrajati, se z ženo lahko povežeta. Tudi žena spregovori o svoji otroški bolečini in o občutkih, da se ne da priti v stik. To žalost je prikrila s prezirom in besom, kar se pogosto dogaja tudi med njima. Odpre se še ena od tem navezanosti: neutolažljivost, nemoč in nesposobnost za spreminjanje situacije.

M: Zdi se mi, da jaz malo odrežem in zbežim ali pa prikrijem te solze ... zdi se mi, da sem se navadil to delati.

T: Ampak ona jih pa joče namesto vas. Dajte, pogledajte jo. Gospa, koliko ste vi pogrešali očeta, da bi lahko jokali ob njem? Ko ste bili majhna punčka, da bi prišli in se zjokali, ne glede na to, kar koli bi bilo? Koliko ste imeli vi prostora?

Ž: Ne vem. Bolj sem morala kričati ali pa tako.

T: Ste bolj tolažili kakor jokali.

Ž: Čeprav sem tudi veliko jokala. Ampak se mi zdi, da tako kot zdaj, ko moram tako dolgo jokati ali tako na glas, da potem mogoče on kdaj pride ali pa me že na neki način pomiri ... Kot da se nekaj cmerim, ali kaj jaz vem.

T: Je toliko sramu v teh solzah? Gospod, dajte, pogledajte ženo.

M: Jaz vem, da se ustrašim zate. Ampak takrat, ko greš res čisto do meje, takrat se v meni res prebudi ta groza, začutim to stisko, ki pa je kar ne bi hotel videti.

T: Ja, ker če vi greste v afero, potem gospe daste ves prezir, vse ponižanje, ves sram, ki ste ga morali doživljati ob mami, ko vam ni dovolila jokati, da bi začutili in izžalovali svojo bolečino. Ta bolečina pa je postala neznosna. Tako kot takrat, ko sta vidva vsak zase, ko vsak posebej joče, vsak na svoj način, pa od tega lahko samo še pobegneš. Tudi ob mami ste morali bežati. V neki svoj svet? Ne vem, kam ste bežali? In koliko krivde ste si nabra-

li? Koliko ste besneli naskrivaj, jokali na skrivaj, prezirali na skrivaj ... ?

M: To pa res, ja.

Žena spremlja moževo pripoved, terapevt pa moževo ter ženino pripoved poveže z njunim odnosom.

T: Ali ste vi lahko verjeli očetu, da je res čutil to, kar je rekel?

Ž: Meni se zdi, kot da je on tudi bil kar tako žalosten, no. Ne vem ... Jaz se za nazaj sploh toliko ne spomnim.

T: Pa če bi se spomnili, ko ste bili vi stari enajst let, kje je bil oče?

Ž: Jaz sem ga takrat prezirala, mamo sem imela za zaveznico.

T: In kako je, če moraš prezirati lastnega očeta?

Ž: Ja, če zdaj pomislim, mi je grozno.

T: So to te solze, ko moraš prezirati moža zato, da lahko ob njem zdržiš? Žensko zaveznico rabiš, da ti pomaga ... V resnici ste pa pogrešali očeta, a ne? Tako kot zdaj pogrešate moža. In kar ne pride in ne pride, in dlje ko ne pride, bolj ga prezirate.

Ž: Ja, in jaz potem ne morem drugače reagirati, kakor da mu ta prezir vrnem. Potem sem pa kar jaz kriva, da ga mečem ven.

T: Kam pa so izginile solze?

Ž: Mene je zdaj strah in ne bom mogla prej verjeti, dokler ne boš ti prišel k meni takrat, ko bom v stiski. Jaz ne vem, jaz sploh ne morem zdaj verjeti tem besedam.

T: Gospa, vam ni treba verjeti. Gospod vas bo prepričal. To ni vaša naloga, da vi zdaj njemu verjamete. Ne vem, če boste vi, gospod, želeli, da vam ona zdaj kar verjame in reče, da je vse v redu, ker potem vi do svojega sveta ne boste nikoli prišli. Je pa to velika odločitev, ali bomo šli na to pot in poiskali te solze ter jih enkrat izjokali. Skupaj. Vidva sta jokala, te afere so se zgodile in vsak je jokal posebej. Vsak je imel ta prezir in pogrešanje in praznino in blazen strah pred tem, da bi sploh lahko prišel v stik. Vsak vse to nekako nosi v nekem vzporednem svetu. In potrebno je poiskati pot v ta svet. Vidva sta postala siroti pri enajstih, kajne? Pri enajstih že opaziš, če je oče tam, ali pa si ti že pred njim in ti ne sledi. Gospa, vi ste čutili žalost ob svojem očetu, četudi je bil tam, gospod, pri vas pa je oče šel. Kaj bi še rekla?

Ž: Jaz bi te vprašala, če boš prišel k meni, ko bom jokala? Jaz ne morem več brez tega, sem rajši brez tebe, resno mislim.

Žena tukaj izrazi svojo osnovno potrebo po navezanosti, varnosti in po varnem zavetju, kamor bi se lahko zatekla. Prav ta, že iz otroštva neuslišana potreba, je v njej povzročala bolečino osamljenosti in za-

vrženosti, ki jo čuti vsakokrat, ko se z možem ne moreta začutiti v žalosti in pogrešanju. Ko se med njima zgodi nekaj, kar prebudi afekt žalosti, se v trenutku razkoljeta in gresta vsak v svoj svet. Zaradi tega ju lahko združi samo stik z neizžalovanim pogrešanjem varnosti ob očetu in zavrženost, ki sta jo doživljala ob starših prav v trenutkih, ko sta najmočneje potrebovala razumevanje in tolažbo. Jedro njune ga zapleta torej prihaja iz globoke bolečine in zavrženosti, ki sta jo doživljala ob očetih, prebudi pa sem ob vsakem neuspelem poskusu, da bi se povezala, ko sta žalostna. Terapija tako, kot pravi Don R. Cahteral (2007, 5), »lahko pomaga paru razrešiti množico površinskih zapletov ali pa jima pomaga odpraviti globlji problem, iz katerega izvirajo vsi ti površinski zapleti ... Pri večini parov se zgodi, da površinskih zapletov nikoli ne zmanjka, ne glede na to, koliko jih razrešijo. Ti pari se lahko pomirijo samo, če naslovijo in razrešijo svoj temeljni globlji problem ... Pod površino vsak izmed partnerjev namreč doživlja, da čustveno ni varen.« Prvi korak v vzpostavljanju varnega odnosa je namreč prav soočenje s prezirom, žalostjo in besom, ki ga povzroči bolečina zavrženosti in prekinitve stika.

## Sklep

Dinamika prekinitve stika in ponovnega vzpostavljanja navezanosti se torej začne prav pri tem, ko partnerja uspeta najprej zdržati z občutjem žalosti. Tam lahko počasi prideta v stik s temeljno potrebo po pripadnosti in povezanosti, ki je bila tako kruto poteptana in prezrta že v njunem otroštvu, kasneje pa še v zakonu. Vzpostavljanje varne navezanosti v paru zahteva najprej sprejemanje odgovornosti za svoja dejanja in za posledice svojih dejanj ter razvoj sočutja do bolečine, ki so jo ta dejanja povzročila.

Sposobnost zdržati z žalostjo poveže partnerja, da se uglasita drug na drugega. Kot pravi Daniel Stern (2004, 75) v svojem delu *The present moment*, so ključni nosilci spremembe prav trenutki stika, *sedanji trenutki*, ki med partnerjema odprejo novo globino razumevanja. To so trenutki, stavki, ki vzniknejo takrat, ko dva človeka vzpostavita neki poseben stik (*angl. mental contact*), tj. intersubjektivni stik. Ta vključuje vzajemni preplet dveh zavesti (*angl. minds*), na podlagi česar lahko rečemo: 'Jaz vem, da ti veš, da jaz vem,' ali: 'Jaz čutim, da ti čutiš, da jaz čutim'. Gre za vzajemno branje vsebine zavesti drugega, ko dva človeka vsaj za trenutek spoznata in začutita isto pokrajino zavesti. Prav ta srečanja, ti trenutki stika, so temeljno gibalno psihoterapije. Ti trenutki spremenijo življenje in postanejo del spomina, ki gradi pripoved naših intimnih odnosov.

Prvi del vsebin navezanosti se torej tiče žalosti, v opisanem primeru pa smo izpostavili tudi tiste, ki se tičejo afekta sramu in sicer občutje nevrednosti, nesposobnosti ter izpostavljenosti, ki jo vzbudi želja po bližini, saj te drugi lahko poniža in zavrne. Ko partnerja uspeša ob pomoči terapevta priti v stik s potrebo po navezanosti in bolečino zavrženosti, žalostjo in sramom, se med njima odpre širši prostor, v katerem lahko začneta drug drugemu in drug ob drugem iskati nov odnos, ki bo obema omogočal, da vzpostavita odnos, v katerem bosta varna.

### Seznam referenc:

- Ainsworth, Mary D. Salter. 1985. Attachment across the life span. *Bulletin of New York Academy of Medicine* 61, št. 9:792-812.
- Bowlby, John. 1969. *Attachment, Vol. 1 of Attachment and loss*. London: Hogarth Press.
- Catheral, Don R. 2007. *Emotional safety: Viewing couples through the lens of affect*. New York, London: Routledge.
- Diamond, Guy S., in Richard S. Stern. 2003. Attachment-Based Family Therapy for Depressed Adolescents. V: Susan M. Johnson in Valerie E. Whiffen, ur. *Attachment processes in couple and family therapy*, 191-212. New York, London: The Guilford Press.
- Erzar, Tomaž, in Katarina Kompan Erzar. 2006. The idea of mutual affect. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 3, št. 3:242-254.
- Gostečnik, Christian. 2005. *Psihoanaliza in religiozno izkustvo*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Haslam, Claire Worrell. 2000. *A phenomenological study of the childhood and spousal attachment experiences of couples who have experienced violence in their relationships*. Texas A&M University-Commerce: doktorska disertacija. Navaja Erdman, Phyllis, in Tom Caffrey, ur. *Attachment and Family Systems : Conceptual, Empirical and Therapeutic Relatedness*, 198. New York, London: The Guilford Press, 2003.
- Johnson, Susan M. 2003. Attachment Theory. V: Susan M. Johnson in Valerie E. Whiffen, ur. *Attachment processes in couple and family therapy*, 18-42. New York, London: The Guilford Press.
- Kompan Erzar, Katarina. 2006. *Ljubezen umije spomniti*. Ljubljana, Celje: Brat Frančišek, Frančiškanski družinski inštitut, Celjska Mohorjeva družba.
- Nathanson, Donald. L. *The name of the game is shame. Report to the academic advisory of the national campaign against youth violence*. 2000. Washington, The Secret Service Building.
- Poljanec, Andreja, in Barbara Simonič. 2008. Starševstvo za tretje tisočletje - v luči teorije navezanosti. *Socialno delo* (v tisku).
- Schachner, Dory A., Phillip R. Shaver in Mario Mikulincer. 2003. Adult Attachment Theory, Psychodynamics, and Couple Relationships. V: Susan M. Johnson in Valerie E. Whiffen, ur. *Attachment processes in couple and family therapy*, 18-42. New York, London: The Guilford Press.

Schore, Allan N. 2003. Early Relational Trauma, Disorganized Attachment, and the Development of a Predisposition to Violence str. V: Marion F. Solomon in Daniel J. Siegel, ur. *Healing Trauma: Attachment, Mind, Body, and Brain*, 107-167. New York, London: W. W. Norton & Company.

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



Christian Gostečnik OFM

## Krik po očiščenju v težkih travmah in zlorabah

*Povzetek:* Travmatične izkušnje in zlorabe zlasti s primarnimi osebami lahko v otrokovem doživljanju postanejo osrednja mentalna vsebina v psihični strukturi in lahko globoko zaznamujejo vsa nadaljnja dojetanja in doživljanja okolice. Vse dokler ti ključni momenti v človekovi zgodovini niso naslovljeni, tudi zdravljenje ni možno. Podobno lahko rečemo tudi za zasvojenosti vseh vrst. V tem članku bomo skušali dokazati, da so travmatične izkušnje, ponavljajoče se zlorabe in zasvojenosti en sam velik klic hrepenenja po novem, drugačnem, torej po razrešitvi in očiščenju, ki ga je mogoče najbolje doseči v molitvi.

*Ključne besede:* zloraba, zasvojenost, travmatične izkušnje, relacijska družinska paradigma, hrepenenje po odnosih, hrepenenje po razrešitvi, očiščenje in molitev.

### *Abstract: Cry for Purification in Severe Trauma and Abuse*

Traumatic experiences and abuses, especially with primary persons, can become the central mental content in the psychic structure of a child and can leave a deep mark on all his further comprehending and experiencing of his environment. Until these key moments in a man's history are addressed, no therapy is possible. The same is true of all kinds of addictions. In the paper we shall try to show that traumatic experiences, repeated abuses and additions are just a great cry of yearning for something new and different, i.e. for settlement and purification, which can best be achieved in prayer.

*Key words:* abuse, addition, traumatic experiences, relational family paradigm, yearning for relationships, yearning for settlement, purification and prayer.

## Uvod

Sodobna psihologija dokazuje, da nas lahko travmatična doživetja, ki so posledica fizičnih in spolnih zlorab zelo usodno zaznamujejo, saj se spomini na te travmatične izkušnje globoko zarišejo v mentalno življenje vsakega posameznika. Prav tako tudi različne vrste zasvojenosti, ki so velikokrat posledica travm, na nas puščajo pečat, ki ga je zelo težko izbrisati. V našem psihičnem svetu tako nastajajo usedline, ki nas nezavedno usmerjajo in vodijo, in to pogosto na načine, ki se jih le blede zavedamo. Rezultati pa so vedno isti, vedno znova se zapletamo v stare, že poznane travme in zlorabe ter bolečine, ki se pojavljajo zlasti v odnosih z drugimi, pa tudi v našem privatnem, osebnem življenju. Večinoma gre pri tem za nezavedni proces, ki je zunaj dosega našega nadzora in je zato v marsičem lahko še veliko bolj travmatičen.

## 1. Hrepenenje po novem

Potlačeni spomini na zgodnjo travmo oziroma zlorabo se lahko vrnejo v obliki fizičnih občutkov, nočnih mor, ponovnega vedenjskega odigravanja, "flashbackov" ali celo kombinacije naštetega. Posameznik lahko tako postane fiksiran na zlorabo in ni sposoben ničesar razumeti iz travmatične izkušnje, ki je tako močno zaznamovala njegovo kasnejše zaznavanje podobnih izkušenj. Kot da bi nekaj zadržalo njegov osebnostni razvoj in mu onemogočilo sprejeti in predelati kak nov element življenjskih izkušenj (Van der Kolk 1996; Rothschild 2000).

S stališča relacijske družinske paradigme (Gostečnik 2004) lahko z gotovostjo predpostavljamo, da sta v tem kontekstu ponavljanja starega in utečenega ter večkrat izjemno bolečega že vidna globoka želja in hrepenenje po razrešitvi in odrešenju, ki pa ju posameznik ne more udejanjiti. Z vprašanjem kompulzivnega ponavljanja starih bolečih travm in zlorab so se avtorji že zelo dolgo ukvarjali, in sicer so hoteli priti do odgovora, zakaj posamezniki tako vztrajno ponavljajo te travmatične izkušnje, in to kljub temu, da jim povzročajo toliko gorja. Freud na to vprašanje ni nikoli uspel zares odgovoriti, saj v njegovi hedonistični nagonski teoriji ni bilo pravega prostora za razumevanje odnosov, po katerih posameznik vedno znova hrepeni in jih išče, pa naj bodo še tako travmatični.

Tako se pretekli dogodki v zvezi s travmo – npr. spolno in fizično zlorabo –, čustva, vedenja in občutki pojavljajo v sanjah ali pa se navežejo na trenutne izkušnje in doživetja, zlasti v odnosih s pomembnimi drugimi, in ravno v teh odnosih se ta travmatična doživetja iz preteklosti večkrat z vso silovitostjo ponovijo. Lahko bi rekli, da so te osebe dobesedno zvezane oziroma zavezane preteklosti in ti travmatični dogodki, povezani s fizično ali spolno zlorabo oziroma vzdušja in afekti, ki izhajajo iz teh travm, nenehno oblikujejo njihovo sedanjost, in sicer s takšno močjo, da se travmirane osebe počutijo, kot da nimajo nobene izbire, ampak da se jim preteklost enostavno ponavlja (Cvetek 2004). Na ta način se potlačene in razcepljene izkušnje pojavljajo v novi situaciji na nov način, ki pomeni eno samo veliko hrepenenje in upanje, da se bo tokrat izvirna travma zaključila, razrešila in izčistila (Repič 2006).

V skladu s to klinično izkušnjo je že Chu (1991) ugotovil, da je prisila po ponavljanju skoraj na isti biološki ravni kot npr. potreba po mokrenju, ki jo oseba lahko zadrži le za kratek čas. Chu nadalje pojasnjuje, da so najpomembnejši znaki izbruha potlačenih in razcepljenih dogodkov »flashbacki«, ki jih osebe doživljajo v posttravmatskih

in disociativnih motnjah. Posamezniki s tovrstnimi motnjami so prisiljeni ponovno doživljati travmatične dogodke tako v nočnih morah kot v dnevni resničnosti (Cvetek 2004). To doživljanje je tako avtentično, kot bi se dogodek res odvijal v sedanosti: posameznik npr. vizualizira pretekle dogodke, celo časovni okvir in okolje, v katerem so se odvijali, in doživi podobna čustva ter podobne telesne občutke, kot jih je občutil takrat. Potrebna sta neverjetna moč in napor psihe, da zmore potlačiti in razcepiti travmatične izkušnje (Rothschild 2000).

Travmirani ljudje se miselno sicer lahko zavedajo travme, a so potlačili z njo povezana čustva ali pa ohranili čustveno izkušnjo brez razumske vednosti o travmi. Čutijo, kot da se je dogodek zgodil nekemu drugemu in ne njim, in opisujejo travmo kot dejstvo, ki ga je doživel nekdo drug. Posameznika lahko preplavijo čustva kot npr. depresija, panika, obup, samomorilnost ali bes ob nepomembnem dražljaju iz okolja, ne da bi se zavedali njihove etiologije (Cvetek 2004). Če se ta čustva pojavijo istočasno z izgubo spomina o njihovem izvoru, lahko posameznik ponovno izkusi zelo motečo in dramatično motnjo, ne da bi se zavedal njenega vzroka (Rothschild 2000). Če se poleg tega posameznikovo disociativno vedenje ponovno pojavi preko kompulzivnega ponavljanja, to pomeni, da posameznik sploh ne razume dogodkov, čustev in občutkov, povezanih z izvirno travmo. Posameznik lahko postane samodestruktiven in se vede samomorilno, samopoškodovalno, nasilno in nevarno do sebe in drugih. Pravi vir tega vedenja pa je spet globoko potlačen in vodi posameznika v stanje zmedenosti in hudih motenj. Tako lahko posameznik podoživlja staro travmo tudi skozi telesne občutke kot prehlad, bruhanje, telesne bolečine, motnje hranjenja in spanja, glavobole, itd. (Van der Kolk 1996; Rothschild 2000).

V vedenjskem podoživljanju travmatične izkušnje lahko igra ta posameznik vlogo žrtve ali krvnika (Repič 2005); z drugimi besedami, lahko škoduje drugim, lahko pa je samodestruktiven in spet v vlogi žrtve. Tako travmirani ljudje, npr. spolno zlorabljeni, travmirajo druge ali pa izzvajo pri drugih, da jih ponovno ranijo. Primer tega so otroci, ki so bili fizično zlorabljeni. Ko postanejo starši, pretepajo svoje otroke in partnerja ali pa v partnerju izzivajo ponovno fizično zlorabo. Ponovno odigravanje vloge žrtve je lahko glavni vzrok nasilja; zlorabljeni otroci tako lahko pozneje obnavljajo to zlorabo, in sicer s tem, da kot odrasli postanejo ponovne žrtve nasilja ali pa postanejo sami povzročitelji nasilja. Po drugi strani pa vse bolj odkrivamo, da so lahko umik vase, depresivna reakcija, hiperaktivnost, motnje v zaznavanju bolečine in nasilno, agresivno vedenje do sebe ali do drugih posledica hude travme iz mladosti (Van der Kolk 1996).

Pri zlorabljenih otrocih je tako mogoče videti tudi pogosta samodestruktivna dejanja: npr. butanje z glavo, grizenje, tolčenje, ožiganje, rezanje in izstradanje samega sebe, v kasnejšem življenju pa zlorabo drog in alkohola ter motnje hranjenja. Pri tem je mogoče ugotoviti, da je ponovno igranje vloge žrtve močno povezano s predhodno travmatično izkušnjo (Cvetek 2004; Repič 2006). Žrtve posilstva bodo zelo verjetno še enkrat posiljene. Zelo verjetno bodo ženske, ki so bile kot otroci spolno ali fizično zlorabljene, zlorabljene tudi v odrasli dobi. Spolno zlorabljeni otroci so močno izpostavljeni nevarnosti, da zabredejo v prostitucijo (Rothschild 2000).

V vseh teh primerih je jasno, da travmirani ljudje, kot predpostavljajo relacijske teorije in kot je razvidno tudi iz kliničnih raziskav, odigravajo stare travme zato, ker pri ponovnem doživljanju stare travme upajo na drugačno razrešitev. V teh travmah je obenem skrit najgloblji odnos, ki so ga nekoč vzpostavili s pomembnimi drugimi, zato ta odnos nezavedno ponovno iščejo, po njem nezavedno neutešljivo hrepenijo, saj jim je samo takšna oseba s podobno psihično strukturo nadvse in neustavljivo privlačna. Potrebno je precej časa in veliko izjemnega navora, da se travmirana oseba, npr. oseba, ki je bila spolno zlorabljena, razreši teh travmatičnih zapletov, kar pomeni, da ponovno zdravo in funkcionalno zaživi ter vzpostavi drugačne, zadovoljive odnose, ki temu posamezniku omogočijo drugačen in nov začetek (Kompan-Erzar 2003).

## 2. Hrepenenje v zasvojenostih

Posameznik, ki je zasvojen, npr. s spolnostjo, zlorabo substanc, odnosi itd., vedno znova ponavlja utečene vzorce vedenja, razmišljanja, čutenja ter globokega hrepenenja po razrešitvi in odrešenju. Lahko bi celo rekli, da je skupni imenovalac vseh teh zasvojenosti v najgloblji dimenziji in dinamiki nezavedni krik po odnosu, kjer je možno dobiti odrešenje, globok krik po Bogu, ki nas zmore zares očistiti. Zasvojenosti vseh vrst so t. i. nadomestki za neuresničen odnos, saj zasvojenost v svojem jedru nikoli ne nastane zaradi navezave na določeno osebo, aktivnost ali objekt, ampak je posledica oziroma zunanji odraz izjemno globokega hrepenenja po razrešitvi; je zadnja bilka, na katero se zasvojena oseba opre, da bi razrešila neznosno notranjepsihično stanje, ki ga ne obvlada več (Cvetek 2004; Repič 2006). Zasvojenost je torej ponovno iskanje odnosa, ki je bil primarno vzpostavljen, pa naj je bil še tako razdiralen in boleč, saj je vsaka zasvojenost obenem tudi psihični odraz razbolelosti, praznine, strahu, groze, negotovosti, pomanjkanja samozavesti, samospoštovanja itd. Tako

vse zasvojenosti paradoksalno postanejo obenem boj proti odnosom ali obramba strahu in groze pred intimnostjo odnosov in obenem odraz najmočnejše želje po odnosu, bližini in intimnosti. Ker pa imajo vse zasvojenosti svoje psihične kakor tudi nevrobiološko hormonske posledice, postane celotna podoba zasvojenega izrazito kompleksna.

Vsako zasvojenost spremljajo tudi določeni vedenjski, čustveni in miselni vzorci, ki se odražajo v obsesivnosti, pretiranosti, destruktivnosti, kompulzivnosti, navajenosti, zvezanosti in odvisnosti. Zato se bomo tu osredotočili na temeljne razsežnosti zasvojenosti z odnosi, s spolnostjo, z alkoholom, z mamili in s hrano, ki v paleti zasvojenosti verjetno najbolj tipično razkrivajo probleme sodobne družbe in posameznika, ki živi v njej (Bradshaw 1996). Vsakdo izmed nas namreč neustavljivo hrepeni po odnosih, zasvojena oseba pa še na prav poseben način, in čeprav je ta zasvojeni posameznik obenem tudi nesposoben zares vzpostaviti pravi odnos, po odnosu kljub temu nezadržno hrepeni in si zato ustvarja nadomestke, ki so zanj na svojski način varni. Ta posameznik namreč ravno zato kar kriči po starih, utečenih odnosih, ki mu obljublajo varnost, in to na zelo paradoksalen način; obenem pa se teh odnosov glede na pretekle izkušnje silovito boji, a v svoji globini čuti, da brez njih ne more preživeti in se jih zato vedno znova oklepa.

To nikakor ne izčrpa vseh mogočih zasvojenosti, s katerimi se srečujemo. Če bi skušali z enim samim stavkom povzeti najglobljo dinamiko vseh zasvojenosti, bi rekli, da je zasvojeno osebo strah ljubiti oziroma biti ljubljena, pa čeprav po tem neutešljivo hrepeni. Prav to pa tudi v samem temelju določa najglobljo psihološko, antropološko in duhovno razsežnost človeka, ki v svoji osnovi hrepeni po odnosu s samim seboj, z drugimi in z Bogom. Drugače povedano je zasvojenost v vsej svoji širini in globini iskanje "nadomestkov" za neuresničene odnose, ki jih zasvojena oseba zaradi svoje globoke psihične ranjenosti in s tem povezane nadaljnje ranljivosti ni zmožna vzpostaviti. Zato usmeri vsa svoja najgloblja hrepenenja v odnose s predmeti in doživetji, ki naj bi nadomestili tisto globoko hrepenenje, ki si ga ne upa uresničiti v pravih, zadovoljivih in pristnih odnosih z drugimi in seveda tudi z Bogom, ki je vir vsega našega hrepenenja.

## 2.1 Zasvojenost z odnosi

Vsekakor moramo najprej omeniti, da gre pri vsaki zasvojenosti za t. i. paradoks, in sicer kako obvladati svoje življenje, obvladati bolečino, strah, anksioznost, občutek nepripadnosti, nepomembnosti in nevrednosti, torej obvladati tisto bolečino, ki je primarno kreirala

psihično strukturo. Vendar pri tem poskusu zasvojena oseba lahko popolnoma izgubi vsak nadzor in torej doseže ravno nasprotno od tistega, kar si želi in po čemer z vsem bitjem hrepeni, torej po zdravem in funkcionalnem odnosu; namesto tega vedno znova ponavlja zlorabo. Zasvojeni namreč daje vso osebno moč nekemu drugemu, namreč tisti osebi, s katero je zasvojen, in se s tem na novo zlorablja ali pa zlorablja drugega, namesto da bi se soočil s svojo bolečino, si jo priznal, jo sprejel ter poskušal v sebi najti moč, da se iz nje izkoplje. Vsak nasproten poskus se konča v nezdravi odvisnosti od drugega (Repič 2006) in torej zlorabi. Največkrat je ta odvisnost združena z občutji, da z odnosi zasvojena oseba nikoli ni "vredna te druge osebe" ali "da nikoli od te osebe ne dobi dovolj". Tu gre predvsem za potrebe občutja sprejetosti, ljubljenosti, hotenosti, želenosti ter globokega občutja, da jo bo nekdo drug izven nje spremenil v popolnega človeka (Bradshaw 1995, 1996; Schaeffer 1997). Iz tega lahko vidimo, da druga oseba v zasvojitvenem odnosu ni sprejeta kot oseba, ampak kot nadomestek za osebe iz preteklosti. Torej ta oseba ne obstaja v svoji resničnosti, ampak je v največji meri samo nosilka preteklih nerazrešenih psihičnih vsebin in vzorcev, ki jih je zasvojena oseba doživljala s pomembnimi drugimi, zlasti s starši (Kompan-Erzar 2003).

Razlogi za to se skrivajo v zgodovini zlorabe in torej zasvojenosti. Kot otroci verjetno niso imeli staršev, ki bi zmogli zadovoljiti te osnovne potrebe. Zasvojenost z odnosi je torej nov poskus, kako zadovoljiti otroško lakoto po varnosti, ljubljenosti, želenosti, moči, pripadnosti in pomembnosti, in sicer tako, da zasvojena oseba z drugo osebo najprej ustvari podobna vzdušja in odnose, v katerih je odraščala. Pri tem gre tudi za posebno obliko pasivnosti, saj zasvojeni sami ne razrešujejo problemov, ampak se navezujejo na druge z namenom, da bodo ti poskrbeli zanje in rešili njihove življenjske probleme in zplete. To pa je ravno tisto, česar njihovi primarni skrbniki niso zmogli uresničiti (Mitchell 2002). Tako zavestno skrbijo za druge za ceno svojih lastnih čutenj ali pa jih poskušajo kontrolirati in tako pričakujejo od drugih, da bodo ti poskrbeli zanje.

Ne glede na to, katero smer izberejo, zavedno ali nezavedno, vedno pri drugih iščejo, da bodo poskrbeli zanje, odstranili njihove strahove, bolečine, nelagodnosti, zato prenašajo ali pa prizadevajo bolečine in zlorablajo druge oziroma dopuščajo, da drugi zlorablajo njih. Ti drugi so lahko njihov fant, dekle, mož, žena, pa vse do prijateljev, učiteljev, direktorjev in ostalih predpostavljanih. Ko gre za romantično zasvojenost in spolno kompulzivnost, so to lahko celo osebe, ki jih ti posamezniki niti ne poznajo, a kljub temu v njih prebudijo neutešljivo, nepremagljivo hrepenenje po združitvi (Repič 2006).

Osnovni razpoznavni znak nezdravih odnosov je počutje teh ljudi, ko jih ljubljena oseba oziroma oseba, s katero so zasvojeni, zavrne, se z njimi ne strinja ali pa se umakne, odide ali grozi, da jih bo zapustila. Tedaj se pojavi izredno visoka mera nezdravega, nefunkcionalnega vedenja, občutek popolne zavrženosti, praznine in grozovite anksioznosti (Bradshaw 1995, 1996; Schaeffer 1997), ki pa jo skušajo razrešiti s ponovno zlorabo, ker v njihovem psihičnem svetu samo ta obljublja odnos.

Pri tem moramo omeniti še en paradoks, in sicer, da so osebe, ki so zasvojene z odnosi, v samem jedru nesposobne ali nezmožne pravih in funkcionalnih odnosov (Mitchell 2002). Odnosov se namreč izredno bojijo, strah jih je bližine in intimnosti, ker se v njih ob bližini z drugimi vedno pojavi strah, da jih bo ta oseba pustila, kot so jih nekoč njihovi starši. Ta strah, lahko ga imenujemo tudi anksioznost, je tako velik, da vedno znova preprečuje zdravo navezanost in funkcionalen odnos. Strah jih je nove zapuščenosti in zavrženosti, saj ob tem čutijo, da tokrat ne bodo mogli preživeti. So v pravem začaranem krogu. Nadvse hrepenijo po ljubezni, vendar ljubezni sploh niso sposobni sprejeti, zato ali naredijo vse, da jih drugi res zapustijo, ali pa oni odidejo prvi, ker čutijo, da nove zavrnitve res ne bi mogli preživeti. Lahko bi rekli, da so osebe, ki so zasvojene z odnosi, v bistvu zasvojene s svojo lastno preteklostjo, ki jo je mogoče enostavno prevesti v: "Ljubim te, ker te potrebujem!" V pravi ljubezni pa gre za temeljno spoznanje in občutje: "Potrebujem te, ker te ljubim!" (Bradshaw 1996).

Zasvojenost z odnosi lahko vključuje romantične in spolne komponente. Večkrat vključuje nasilje, posilstvo, zlorabo, zlasti spolno (Repič 2006), in brutalnost, kar polni naslovne strani rumenega tiska. Pri tem gre za zelo grobe oblike maščevanja za izgubo ljubljene osebe, bolestrnega ljubosumja in za prepričanje, da je brez osebe, s katero je ta posameznik zasvojen, nemogoče preživeti. Tu gre za svojevrstno zasvojenost, ki je združena s pravo agresijo, katere semena so vsajena že v zelo zgodnjem otroštvu, ko so ti ljudje doživljali odprto ali prikrito zlorabo s strani tistih, ki bi jih morali brezpogojno ljubiti. Kadar je oseba, s katero je nekdo zasvojen z odnosi, tudi njegova s spolnostjo združena romantična ljubezen, zasvojeni doživlja izredno močna občutja zavrženosti, anksioznosti in agresije, če ga ta oseba zapusti. Nevrokemija, ki je pri tem prisotna, je zato lahko tako močna kot pri zasvojenosti z drogami ali alkoholom. V imenu te zasvojenosti ti ljudje torej morijo, pretepajo, izsiljujejo ter izražajo to svojo zasvojenost v vseh možnih oblikah spolnih, fizičnih, emocionalnih in mentalnih zlorab. Problem, ki je pri tem še posebej očiten, je dejstvo, da smo ljudje bitja odnosov in je zato vsak odnos, ki se razdere,

boleč, toliko bolj pa je to prisotno, ko gre za zasvojenost. Odnosom se enostavno ne moremo odpovedati, zato je še toliko bolj pomembno zares odkriti, kaj je pravi odnos, ljubezen, in kaj je zasvojenost. Ustavili se bomo pri treh osnovnih komponentah zasvojenosti z odnosi, in sicer pri romantičnosti, spolnosti in odvisnosti.

a) *Romantičnost*: O romantični zasvojenosti govorimo tedaj, ko je oseba, s katero je zasvojeni v odnosu, tudi njen romantični "objekt". Te osebe so lahko dejansko v svetu zasvojenega ali pa živijo samo v njihovem fantazijskem ali imaginarnem svetu. Gre za globoko prepričanje, ki je ustvarjeno v razmišljanju in čutenju zasvojenega ter presega zgolj romanco, ki je nastala ob branju romana. Ti ljudje zares zaživijo z junakom v določeni romantični zgodbi ali pa gre za pravo silovito evforijo ob vzpostavitvi romantične zaljubljenosti, ki ima vsekaror že lahko tudi elemente zlorabe. Pri tej navezanosti gre za pravo hormonsko, nevrološko zadrogiranost, ki pa je samo nadomestek za pravi, zreli odnos oziroma intimnost. Želja ali neustavljiva potreba po romantičnem občutju postane zasvojenost sama v sebi. Velikokrat se iz te romantične zasvojenosti razvije dramatična obsesija, ki ima za posledico zasledovanje romantične osebe; z romantičnostjo zasvojenjena oseba si prizadeva, da bi se povsem stopila z romantičnim "objektom", pa naj bo ta realen ali pa naj živi samo v njeni fantaziji. Ker je z romantičnostjo zasvojenjena oseba vse bolj odvisna od hormonskega vzdušja ali evforije, je silovito gnana k objektu svoje zasvojitve. Iz tega se zato velikokrat razvije romantična zasvojenost, ki ima značilnosti igre žrtev-rabelj s sadomazohističnimi dimenzijami, kot so nenehno zalezovanje, pisanje ljubezenskih pisem, izsiljevanje, nadlegovanje, zloraba in celo umor (Bradshaw 1995, 1996; Schaeffer 1997).

b) *Spolnost*: Spolnost je nekaj izredno močnega v človeškem doživljanju, saj lahko izredno globoko vpliva na vse tri nevrološko-hormonske komponente človeškega doživljanja: vzburjenje, zadovoljitev in fantazije. Iz tega lahko jasno vidimo, zakaj je spolnost lahko tudi prava droga. Spolna zasvojenost je bolezen, ki lahko vključuje kateri koli tip spolnih aktivnosti. Te imajo lahko zelo katastrofalne posledice. Kadar koli je obsesivno-kompulzivno spolno vedenje nenadzorovano, lahko povzroči veliko zmedo in pravi obup tako za zasvojenega, ki v tem primeru zlorablja sebe, kakor tudi in predvsem za osebo, ki je njegova tarča in jo torej zlorablja.

Živimo v kulturi, ki promovira spolnost kot pravo sredstvo omake, če se pri tem samo ozremo na dejstvo, kakšno vlogo ima spolnost na filmski sceni ter v medijih in kako malokrat je zares povezana z globoko emocionalno in duhovno intimo. Tako spolnost brez kontrole ni predstavljena kot patološki izraz družbe, v kateri živimo, ampak je v medijih celo glorificirana, in to kljub temu, da je zaradi spol-



ne zlorabe vedno bolj prizadeta vsa družba. Pomislimo pri tem samo na žrtve posilstev, spolno zlorabljenih otroke itd. Pri tem pa seveda ne moremo mimo grozljivih statistik, da je bilo 97 % zasvojenih s spolnostjo v otroštvu čustveno zlorabljenih, 81 % spolno zlorabljenih in 72 % fizično zlorabljenih (Repič 2005; Schaeffer 1997). Te travme iz otroštva tako postanejo organizacijski princip zasvojenih s spolnostjo v njihovi odrasli dobi. Gre za prepričanja, kot so: "Sem nevredna oseba, v samem bistvu je z mano nekaj narobe." – "Nihče me ne bo ljubil takšnega, kakršen sem." – "Moje potrebe ne bodo nikoli izpolnjene, če bom odvisen od drugih." – "Spolnost je moja osnovna potreba." – "Vsakdo skuša zadovoljiti izključno samo svoje potrebe." Za zasvojenega s spolnostjo so te travme rane, ki morajo biti najprej ozdravljene; zaupanje mora biti vrnjeno, preden lahko ta oseba doživi ljubezen in spolnost kot nekaj zdravega (Repič 2006).

c) *Odvisnost*: Odvisnost od odnosov, ki je utemeljena na zgodnjih otroških travmah incesta, emocionalne, fizične in mentalne ter zlasti spolne zlorabe, lahko vse življenje usmerja in vodi odvisnega od odnosov. Otrok zamenja starševsko spolno zapeljevanje za njihovo ljubezen. Ko to povabilo prihaja od roditelja nasprotnega spola, govorimo o prikitem incestu, saj mora otrok postati nadomestni partner. Tovrsten odnos pa se pozneje razvije v odvisnostne ljubezenske zveze ter vnese veliko zmedo v resnično intimnost (Repič 2006).

Za vsakim obsesivnim, večkrat destruktivnim odnosom, ki ga imenujemo zasvojenost z odnosi in torej zlorabo, je prepričanje, da je odvisnost nujna za odnos, saj zasvojeni čuti, da je takšna odvisnost nujno potrebna za preživetje samo. Celo patološki odnos se odvisnemu od odnosov zdi nekaj, kar se mora zgoditi. V resnici pa je zasvojeni odnos izrazito egocentričen. Starši kot prvi vir te zasvojenosti niso v resnici ljubili svojih otrok, ampak so jih izrabljali. Kljub temu da so kot otroci čutili, da svoje starše nujno potrebujejo za zadovoljevanje svojih osnovnih življenjskih potreb po varnosti, ljubljenosti, zavarovanosti, skrbi in pripadnosti, pa zreli odrasli ljudje nikakor ne potrebujejo več nekoga, od katerega bi bili tako življenjsko odvisni in ki bi obnavljal te modele odnosa otrok-starši; kljub temu pa zasvojeni z odnosi tudi v odrasli dobi čutijo, kot da bi za svoje osnovno preživetje še vedno nujno potrebovali potrditev s strani osebe, ki v njihovem življenju obnavlja te starševske modele (Schaeffer 1997), in sicer vse z velikim upanjem in hrepenenjem po razrešitvi in odrešenju.

Moč zlorabe in posledično zasvojitve je vedno skladna z nezadovoljenimi potrebami v otroštvu. Zasvojene z odnosi spremlja izredno nizka samozavest, zato to zasvojenost vedno spremlja izrazit paradoks. V zasvojene odnose ljudje kar padejo, in sicer z namenom, da

bi si pridobili nadzor ali kontrolo nad lastnim življenjem, vendar pri tem vedno izročijo kontrolo nad sabo osebam izven sebe. Ta pripravljenost dati nadzor nad svojim življenjem drugim izhaja iz strahov, in sicer iz strahu pred bolečino, izgubo, krivdo, jezo, razočaranjem drugega, zavrnitvijo, osamljenostjo, boleznijo ali norostjo, izrazitim notranjim terorjem in pred smrtjo. Zasvojeni z odnosi pričakujejo, da jih bo njihov ljubimec odrešil vseh teh strahov in jih notranje preoblikoval. Zasvojenost postane njihova najmočnejša življenjska sila, ki se je zelo težko otresti, saj ima svoje korenine v biologiji, socialni vzgoji, psihologiji in celo v duhovnosti.

## 2.2 Zasvojenost z alkoholom

Zasvojenost z alkoholom, ki je ena izmed najbolj pogostih zasvojenosti, se kaže v zelo specifičnih oblikah in vedenju posameznika, ki v alkoholu išče razrešitev svojih globokih ran. Ta posameznik ni sposoben vzpostaviti zdravih odnosov (Levin 1993; Bradshaw 1996). Gre za preobčutljivost, nesposobnost ustreznega izražanja čustev in s tem seveda za nesposobnost vzpostavitve odnosov z drugimi. Tu govorimo o iskanju nadomestka za odnos z drugimi, ker je ta preveč boleč in ga spremlja še negotovost vase ter zato napadalnost, ogroženost, tesnoba in zelo nizko samospoštovanje. Alkoholik tako živi v svetu omame, v svetu, ki je edini sprejemljiv glede na njegovo čustveno razrvanost. Odvisnost od alkohola je dvojna: psihična in organsko-kemična, ki pa jo v samem jedru zaznamujejo še izjemna ranljivost, pa tudi grobost in nesočutnost do drugih (Levin 1993). Ta drži še nadalje preprečuje vsak zdrav in funkcionalen odnos alkoholika z drugimi, ki zaradi tega hitro postanejo žrtve njegove zasvojenosti.

a) *Psihična odvisnost*. Ljudje sežejo po alkoholu zato, da bi zadovoljili določeno psihično potrebo ali odpravili neprijetne občutke, kot so žalost, razočaranje, strah, silovita notranja napetost ali anksioznost, groza, občutek izdanosti, zavrženosti in brezizhodnosti. Zaznamuje jih tudi občutje nesamostojnosti, osamljenosti, strahu pred bližino in intimnostjo ter občutek nevrednosti, nezaželenosti, neljubljenosti, ki je pomešan z izredno nizko ravno samozavesti. Če zmeraj ali pa pogosto v teh čustvenih stanjih sežejo po alkoholu, postane alkohol način za odpravljanje ali lajšanje težav oziroma, kot rečejo alkoholiki sami: "Ko nekaj popijem, me ne boli več tako grozno, lažje prenašam vse, postane mi vseeno." S tem seveda utišajo in zlorabijo svoj notranji čustveni svet. Če ti ljudje v teh čustvenih stanjih ne dobijo alkohola, se pri njih pojavijo "abstinenčne krize", ki se kažejo v vznemirjenosti in napetosti, ki še nadalje spodbuja pitje. Vsekakor lahko

človek s psihično odvisnostjo zdrži precej časa brez alkohola, in sicer kadar ni notranje vznemirjen, razklan ali kadar ga njegove življenjske težave ne mučijo preveč; tedaj namreč ne čuti potrebe po alkoholu in je lahko zato povsem vzdržen (Levin 1993; Zihlerl 1989).

b) *Organsko-kemična odvisnost* nastopi tedaj, ko je človekov organizem odvisen od alkohola in zahteva alkohol, da lahko "normalno deluje". Človekova organska presnova se tako spremeni, da brez alkohola ne more več delovati. Takrat govorimo o organski ali kemično-hormonski odvisnosti. Če telo ne dobi zadostne količine alkohola, se pojavijo abstinenčne krize (Zihlerl 1989). Gre za posameznika, ki je običajno organsko-kemično in psihično odvisen od alkohola in torej v alkoholu išče še zadnje bilke odrešenja.

c) *Toleranca*. Sčasoma se človeški organizem navadi na alkohol in ga "vedno več nese" oziroma potrebuje vedno več alkohola za enak učinek. Vendar je tudi pri povečanih količinah užitega alkohola učinek enak, kot je bil prej, ko odvisnik od alkohola še ni toliko pil. Z leti se ponavadi to ustali, odvisnik potrebuje določeno "dozo", vendar se pozneje tudi ta toleranca lahko zmanjša in zaradi organskih okvar začne padati oziroma nastopi obdobje, ko ga alkoholik "vedno manj nese" (Bradshaw 1996; Levin 1993; Zihlerl 1989).

d) *Izguba nadzora nad količino popitega alkohola*. Gre za slab nadzor nad količino popite pijače. Ponavadi namreč človek zmore kontrolirati, koliko alkohola zaužije, izbere čas in kraj, medtem ko odvisnik od alkohola tega ne zmore več. Po prvem kozarcu nadaljuje s popivanjem, dokler se ne opijanji. Pri tem je treba reči, da gre v resnici predvsem za okvaro nadzora, ne pa za popolno izgubo ali nezmožnost vedno in povsod izbirati, ali bo pil in koliko, oziroma gre za nesposobnost nehati, ko že začne. Ko odvisnik od alkohola zabrede v težave, postane povsem nemočen in tedaj "nujno" potrebuje alkohol, nič drugega mu ne more pomagati, tako takrat razmišlja in čuti. Z alkoholom zasvojeni posameznik je dobesedno gnan, alkohol mora dobiti, v njem je nepremagljiva želja po alkoholu in zato bo naredil vse, da ga dobi (Zihlerl 1989). Pri tem bo uporabljal vse mogoče mehanizme, kot so manipulacija, laži, kraje itd. (Bradshaw 1996).

e) *Nesposobnost vzdržnosti ali abstiniranja*. Z alkoholom zasvojeni človek mora piti skoraj vsak dan, vsaj po malem; če ne pije, se pojavijo abstinenčne krize, katerih znaki so znojenje, tresenje rok, tesnoba, potrtoost, razdražljivost pa vse do prividov in napadov božjasti, ki jih alkoholik zdravi s ponovnim pitjem (Zihlerl 1989). Gre za sindrom, ki mu pravimo "izpraznjena steklenica, izpraznjen svet in izpraznjena notranjost" (Bradshaw 1996).

f) *Psihične zakonitosti ali obrambni mehanizmi*. Pri alkoholiku gre za vsesplošno zanikanje zasvojenosti in projekcijo ali prenašanje

krivde, sramu in odgovornosti na druge ter toleranco oziroma sodelovanje alkoholikove družine in širše ali ožje okolice z alkoholikovo zasvojenostjo. To odvisniku od alkohola omogoča nadaljnje prekomerno uživanje alkohola, saj ga njegova okolica tiho in pasivno pri tem podpira (Ziherl 1989). Žene in otroci oziroma sorodniki zasvojenega ali odvisnega od alkohola se počutijo krive za njegovo zasvojenost, krivijo sebe, nosijo njegova razdiralna občutja sramu, nesprijemljivosti, neljubljenosti, nepripadnosti, negotovosti in drugačnosti ter še sami živijo v atmosferi zanikanja ali minimaliziranja alkoholikove odvisnosti in tako sodelujejo z alkoholikovo zasvojenostjo (Levin 1993; Bradshaw 1996).

Zelo pogosto so alkoholiki bolešno ljubosumni. Alkoholik je tako do skrajnosti prepričan v partnerjevo nezvestobo, njegovi sklepi in ocene stanja so povsem zmotni, vendar zanj resnični in jih ne zmore spremeniti. Samomorilnost med alkoholiki je velika, ker alkohol povzroča depresijo in je zato alkoholik v popolnem začaranem krogu. Alkoholik pije, ker je depresiven, s tem pa, ko pije, postaja še bolj depresiven. Pojavijo se lahko tudi blodnjavost in halucinatorna stanja, na organski ravni pa epileptični napadi ter ostale organske okvare, zlasti okvare jeter, prebavnega sistema, srca in ožilja, trebušne slinavke, živčnega sistema itd. (Ziherl 1989). Odvisnost od alkohola je za alkoholika tisto, kar je sicer za človeka odvisnost od hrane, ki jo človek nujno potrebuje, da lahko sploh živi in dela. Odvisnost je lahko model, ki se ga posameznik nauči v mladosti, pri svojih starših, vse več pa je raziskav, ki kažejo na to, da je odvisnost od alkohola verjetno tudi podedovana (Levin 1993).

Tako kot pri ostalih odvisnostih postane tudi alkohol, ki na začetku ponuja razrešitev strahu pred intimo, pred negotovostjo v odnosu, pred konflikti, ki jih ne zmore rešiti ali se z njimi soočiti itd., pozneje problem sam v sebi, saj postane alkoholik pravi suženj alkohola, torej svoje lastne zasvojenosti, ki mu je prej obljubljala vsaj začasno potešitev. Gre namreč za odvisnost, ki popolnoma uniči vsak funkcionalen pristop k življenju, gre za zlorabo samega sebe in drugih, saj uniči vse hrepenenje po odnosu z drugim in torej deluje ne samo kot nadomestek za pravi odnos, ampak posameznika celo odvrne ter onemogoči, da bi sploh bil zmožen vzpostaviti kakršen koli funkcionalen odnos.

Vsaka zasvojenost je torej vedno izjemno globok krik po odnosu, krik in hrepenenje po razrešitvi ter večkrat tudi pravi krik po življenju, ki pa ga zasvojeni ne zmore zares zaživeti. Zato se sprjazni z "nadomestki", ki mu jih nudi svet omame, in s tem zlorablja sebe in druge. Ta svet pa ga samo še globlje zaplete v vedno hujše bolečine in travme ter konflikte, iz katerih sam ne more več, vse dokler teh

nadomestkov ne "zamenja" z življenjem samim. In prav zato je mogoče iz odvisnosti priti samo prek globokega soočenja s seboj in z drugim ter sprejemom Božje milosti. Lahko bi celo rekli, da je v tem smislu prav odvisnost zadnja priložnost, ki je dana človeku, da bi lahko sprejel dar življenja kot zastonjski dar njemu samemu.

## Zaključek

Žrtve različnih travm in zlorab se lahko na sedanje dražljaje odzovejo kot na ponovno travmo, ne da bi se zavedale, da je podlaga njihovega čustvenega in fiziološkega alarma pretekli tragični dogodek in ne trenutna stresna situacija. Pretirana vzburljenost blokira sposobnost trezne ocene pa tudi razrešitve in sprejetja travme. Tako imajo npr. pretekle izkušnje, zlasti spolne zlorabe, izredno moč na odziv žrtve v stresni situaciji. Žrtev v sedanji stresni situaciji ponovno sproži star, domač odgovor na izvirno travmo. S tem pa lahko razložimo, zakaj sedanje boleče dogodke izkuša kot povratak izvirne travme in zakaj se vrne k zgodnejšim modelom odgovora nanje. Vsako novo doživetje in dražljaj v stresni situaciji povzročata anksioznost. Tako se travmirani ljudje vračajo k starim odgovorom ne glede na to, kako boleči so lahko, in to z enim samim velikim upanjem, da se bo tokrat travma v novih razmerah, ki pa morajo spominjati na izvirno travmo, sicer se travma ne ponovi, razrešila.

Gre torej za pravo kričanje po očiščenju, po milosti, ki jo je mogoče izprositi v molitvi, ko se posameznik zavestno preda Bogu in ga prosi pomoči. Zasvojenost namreč tako globoko prežame posameznikovo psihično strukturo, ki je utrpela travmo, da jo sedaj skuša razreševati z vsemi mogočimi sredstvi. Dokler ta posameznik ne prepozna, da je ob vsem tem popolnoma nemočen, in se ne izroči Božji milosti, se zelo težko očisti zasvojenosti. Zasvojenost je torej samo odraz zlorabe, ki pa namesto, da bi zlorabo razrešila, zlorabo samo še poveča. Vsekakor pa je vsaka zloraba – in s tem v zvezi tudi zasvojenost – vedno izraz enega samega hrepenenja po očiščenju primarne travme, po očiščenju, ki ga je mogoče doseči v vsej polnosti samo v odrešujoči Božji milosti.

Še nadalje lahko rečemo, da žrtve lahko postanejo odvisne tudi od svojih krvnikov, ker, kot smo videli, socialni stiki oziroma predvsem bližnji odnosi lahko sprožijo endogene opioidne sisteme, ki olajšajo stresnost ločitve in utrdijo stresni odnos. Tudi visoka stopnja socialnega stresa lahko sproži opioidni sistem. Žrtve postravmatskega stresa po doživetju travmatičnih dražljajev kažejo tako zmanjšanje občutljivosti za bolečino, kakršno povzroča opij. Ponovno doživljanje stre-

sa ima lahko zanje isti učinek kot uživanje eksogenih opiatov, ki povzročajo podobno zmanjšanje stresa. Zato ni čudno, da so ponavljajoči se mehanizmi močno zasvojitveni in postanejo glavni del mehanizma kompulzivnega ponavljanja, ki omogoča še nadaljnjo zasvojenost.

Na koncu moramo omeniti še sodobne študije o travmi in travmatiziranju, ki govorijo o t. i. sekundarni travmatizaciji oziroma prenosu travme na vse družinske člane, kar pomeni, da celoten družinski sistem postane del travme, ne da bi se tega posamezniki v družini tudi zavedali (Cozolino 2002), tako celoten sistem boleče kriči po odrešenju. Vse več pa je tudi raziskav, ki govorijo o prenosu afekta travme na poznejše generacije (Schore 2003), kar pomeni, da lahko otrok doživlja nepredelano travmo matere, ki je bila spolno zlorabljena, pa se s travmo nikoli ni zares soočila. Tu govorimo predvsem o afektih sramu in gnusa, afektih jeze in besa. Tega posameznika nepremagljivo in velikokrat neustavljivo privlači oseba, ki ta sram, večkrat pa kar pravi gnus, zopet vnese v njegovo doživljanje, morda pa ta posameznik začne zlorabljati druge. Gre torej za temeljno, neustavljivo hrepenenje po razrešitvi, očiščenju, ki pa lahko s sabo prinaša izjemno travmatične načine zasvojenosti in zlorabe, ki globoko v sebi vedno nosijo klice novega upanja ter globokega hrepenenja po očiščenju.

## Literatura

- Bradshaw, John. 1995. *Family Secrets: What You Don't Know Can Hurt You*. New York: Bantam Books.
- . 1996. *Family Secrets: The Path to Self-Acceptance and Reunion*. New York: Bantam Books.
- Chu, James A. 1991. The Repetition Compulsion Revisited: Reliving Dissociated Trauma. *Psychotherapy* 28 (2):327-332.
- Cozolino, Louis J. 2002. *The Neuroscience of Psychotherapy: Building and Rebuilding the Human Brain*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Cvetek, Robert. 2004. Predelava disfunkcionalno shranjenih sresnih izkušenj ter metoda desenzitizacije in ponovne predelave z očesnim gibanjem. Doktorska disertacija, Oddelek za psihologijo, Univerza v Ljubljani, Ljubljana.
- Flannery, Raymond B. 1992. *Post-Traumatic Stress Disorder: The Victim's Guide to Healing and Recovery*. New York: Crossroad Publishing.
- Freud, Sigmund. 1914. Remembering, Repeating and Working Through. V: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ur. J. Strachey. London: Hogarth Press.
- Gostečnik, Christian. 2004. *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- Kompan-Erzar, Katarina. 2003. *Skrita moč družine*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

- Levin, Jerome D. 1993. *Slings and arrows: Narcissistic injury and its treatment*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Mitchell, Stephen. 2002. *Can love last? The fate of Romance over time*. New York: Basic Books.
- Repič, Tanja. 2005. Fizična zloraba v otroštvu in strah pred intimnostjo v partnerskem odnosu. *Psihološka obzorja* 14 (3):107-124.
- . 2006. Avtonomija in intimnost v družini kot dejavnika tveganja za spolno zlorabo. *Psihološka obzorja* 15 (1):111-125.
- Rothschild, Babette. 2000. *The Body Remembers: The Psychophysiology of Trauma and Trauma Treatment*. New York: W. W. Norton & Company.
- Schaeffer, Brenda. 1997. *Is it Love or Addiction*. Center City, MN: Hazelden.
- Schore, Allan N. 2003. *Affect Regulation and the Repair of the Self*. New York: W. W. Norton & Company.
- van der Kolk, Bessel. 1996. The body keeps score: Approaches to the psychobiology of posttraumatic stress disorder, ur. B. van der Kolk, A. McFarlane in L. Weisaeth. New York: Guilford Press.
- Ziherl, Slavko. 1989. *Kako se upremo alkoholu*. Ljubljana: Mladinska knjiga.





Jože Krašovec

## Research Results and Perspectives of Theology

*Abstract:* In Slovenia we have, with regard to the place and role of theology in the transition period, emerged from the phase of opposition and obstruction into a period of normalization and of cooperation on an equal basis in all fields of science. Thus, Slovenian science as a whole is gradually being included into international streams and structures, in which theology has its appropriate place, the main benefits of theological and religious knowledge are becoming a crucial part of primary and higher education in Slovenia. Research work conducted to date in the framework of the Faculty of Theology at the University of Ljubljana and of the Slovenian Academy of Sciences and Arts is an appropriate basis for a critical judgement of work conducted by the programme and project groups and for a clear view into the future.

*Key words:* the Bible, translation, biblical proper names, penitential prayers, the Holy Trinity, Church history, literary criticism.

### *Povzetek:* **Rezultati raziskave in perspektive teologije**

V Sloveniji smo glede mesta in vloge teologije v naši družbi v obdobju tranzicije prešli iz faze nasprotovanja in zaviranja v obdobje normalizacije in enakopravnega sodelovanja na vseh področjih znanosti. Tako se polagoma celotna slovenska znanost vključuje v mednarodne tokove in strukture, v katerih ima teologija svoje ustrezno mesto, glavne dobrine teoloških in religioloških ved pa postajajo potreben del slovenskega osnovnega in visokošolskega izobraževanja. Dosedanje znanstveno raziskovalno delo v okviru Teološke fakultete Univerze v Ljubljani in Slovenske akademije znanosti in umetnosti je primerna osnova za kritično presojo dela dosedanjih programskih skupin in projektov in za veder pogled v prihodnost.

*Gljučne besede:* Sveto pismo, prevod, svetopisemska lastna imena, spokorne molitve, Sveta Trojica, zgodovina Cerkve, literarna kritika.

---

The Faculty of Theology is the only academic institution in Slovenia which researches theological subjects in a planned and long-term manner. Characteristic of this institution is the fact that it not only covers theology in the strict sense of the word, but also many other areas of the humanities: history, philosophy, psychology, sociology, pedagogy. The titles of previous projects and programmes, which were co-financed by the Ministry of Science and Technology and the Ministry of Higher Education, Science and Technology, clearly express the range of subjects and themes in the area of the humanities: Translation of the Bible; The Role of Slovenian Non-Scholastic Philosophy in European Movements; Compiling a Slovenian Lexicon of Rhetoric and Communication; The Comparative Value and Signi-

fificance of Religion; The Preparation of Components of Pedagogical-Religious Activities of the Catholic Church; The Preparation of New Textbooks for all Areas of Systematic Theology; The Catholic Church and Civil Society; The Actions of the Ljubljana Bishop Tomaž Hren; Reward, Punishment and Forgiveness; The Work of the Apostles – the History of the First Church; Democracy – School – Pedagogy: New Models in Compulsory Education; Human Rights and World Beliefs; The Church as an Agent of Moral Conscience and Slovenian Society; Literary Criticism regarding Prayers of Atonement and Sacrifice; The Church and the State in Slovenia from the mid-19th Century to World War II; Ethical and Religious Questions in Secondary Schools; Religion and Violence. From 1998 to summer 2003, the Ministry of Higher Education, Science and Technology co-financed two programme groups in the framework of the Faculty of Theology: Guilt and Reconciliation (Programme Leader Jože Krašovec); Ideal and Guiding Movements of the Past and Present (Programme Leader Janez Juhant). Two programmes groups: The History of Forms in Judeo-Christian Sources and Tradition (Programme Leader Jože Krašovec), The Ethical and Religious Foundations and Perspectives of Society and Religiology in the Context of Modern Education (Programme Leader Janez Juhant). The most recent project: The Role of the Theological Schools in the Slovenian History for the Building Up of the Slovenian High School System (the project Leader Bogdan Kolar).

## **1. Main Results of the Research Group from 2004-2008**

The synthetic overview of the results of the research programme is based on bibliographical information. In terms of the aimed-for goals it is provided according to five categories

### **1.1. The Results of the Research of the Forms of Biblical Proper Names**

In 2007 the responsible programme leader, Jože Krašovec, published the monograph study *Svetopisemska lastna imena/Biblical Proper Names* in Slovenian and in English at the publishing house SAZU and ZRC SAZU, thus laying the foundations for the completion of a dictionary of forms of biblical names in English and Slovenian. The research reveals the complex phonetic relation between Semitic, Greek and Latin forms of biblical proper names. Research over the past four years has shown that the sources used by Greek and Latin translators could not have been part of a unified tradition. The

study includes all variant forms of biblical names that have an undisputed geographical and historical stamp. The greatest problem in researching the form of biblical proper names is the extremely large number of variant readings of the same name, which appear in the same manuscript, in different Biblical books or even in the same book. On this point it is most important to uncover the comparative study of forms of Biblical proper names throughout history contained in the Hebrew Bible and in the Greek and Latin translations, the crucial fact that well-known names are practically without variations and that they usually retain the same form throughout the entire Bible, while the majority of infrequent names appear in a number of variant readings. This yields the conclusion that well-known names were part of a stable, living tradition and for this reason not a written rule in Hebrew, Aramaic, Greek and Latin and other cultural circumstances. They became part of general and international cultural history.<sup>1</sup>

## **1. 2. The Results of the Research of Biblical Liturgical Penitential Prayers**

The research into the liturgical penitential prayers focused on literary criticism of the texts of this type in relation to their common theological origins in the Old Testament. The research by Terezija Snežna Večko dealt with the role of guilt, punishment and forgiveness in prayers of penitence. The author always respects the dynamic interpersonal working and co-dependence of three factors: the text with its literary characteristics, the capability of the interpreting spirit and emotions, epistemological considerations. The analysis of the text in its own structure and comparison with similar texts helps one to come to terms with the problematic spots, although perhaps to a far greater extent it also shows the opposite nature of this text with regard to other texts. It respects the difference between authors, periods, circumstances, socio-historical forms and generic or thematic demands, and the variety of literary forms. The research of the fundamental themes within a holistic panoramic interpretation including historical

---

<sup>1</sup> In this light less known names represented a greater challenge for translators throughout history, for three main reasons: First, names that appear infrequently could not become part of a stable tradition – neither at the local, let alone the international dimension; second, Hebrew and Aramaic texts were not yet vocalized and the spoken original forms of the names were not supported by a living tradition, because only in rare circles were Hebrew and Aramaic spoken languages; third, the Greek and Latin alphabets were unsuitable for transliteration of Semitic signs – in fact, no non-Semitic alphabet is entirely suitable for the translation of Semitic names.

viewpoints leads to surprising conclusions regarding the relation between general and specific forms of expressing guilt, penitence and the plea for forgiveness.<sup>2</sup>

### **1. 3. The Results of the Research into the Sources and Tradition of the Holy Trinity**

The Theology of the Holy Trinity is a focused researching into the relation among the three Divine Persons and it crucially complements the overly formalistic research of the basis of our co-existence. Current science, especially sociology, anthropology and psychology, invests much effort and energy into uncovering and establishing such relations that will entrench interpersonal links and create a living community. These emphases show themselves especially in the field of study of communicology. Trinitarianism is not just the criterion of orthodoxy but represents a framework in which we can reflect on the nature of the individual, on the relation between humanity and the rest of creation, on the relation between us and God. This is thus a matter of the ontological material of interpersonal relations. Trinitarian thinking supplants all kinds of unitarian thinking which deny plurality at the expense of totalitarian unity, and represents a medicine against a pluralism which evaporates into indifference and eventually melts into nihilism. The fundamental characteristic of Trinitarianism is uncovering unity in the many and the many in the unified. This means that Trinitarianism is both the basis and the extension of all Christian theology and anthropology. Trinitarian anthropology reinstates the communal extent of society.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> In the framework of a research into the forms of liturgical penitential prayers we have to realize that the extant texts follow biblical and liturgical forms based on long oral tradition but are modelled after customary liturgical forms of the Synagogue, using words and concepts not appearing frequently in the everyday speech and writing. There was a common genus of Jewish liturgical prayers. Individual prayers are not slavishly dependent upon ancient models but they appear to be a mosaic of established prayer forms. Close parallels are found in 1 Kgs 8:46-53; Ezra 9.6-15; Neh 9:6-37; Ps 79; Bar 1:15-3:8; Prayer of Azariah 1-22; Prayer of Manasseh. The common point of these texts is a standard reaction to the fall of Jerusalem and the Exile, accepting the prophetic claim that these events were the just judgment of Israel for its sins. Two contrasting themes dominate the prayers: Israel's sin and God's righteousness. Prayers of penitence were not thought to be the means by which people could reverse their fate; the only basis for asking God for change is to be found in God's own character: steadfast love, mercy, forgiveness, and fidelity.

<sup>3</sup> Trinitarian theology has stimulated creative reflection on the ontological status of relation. On the contemporary scene, rationality plays a primary role in the Trinitarian thought. The emphasis on the fundamental status of relation well positions Trinitarian theology to engage the contemporary movements of thought.

#### **1. 4. The Results of the Research into the History of the Church in the Slovenian and in the European Context**

The history of the Church in Slovenia in its anchored position in the broader European space and in the relation to the Bible is being capably researched by Mirjana Filipič, Miran Špelič, Metod Benedik, Bogdan Kolar and Matjaž Ambrožič. Research into the historiography of the Bible, carried out by Maksimilijan Matjaž, also belongs to this thematic context.<sup>4</sup> The work of church historians, who deal primarily with the working and meaning of the Catholic and Protestant Church in Slovenia, is something fundamental for our writing of history. The Church is an indestructible constant, which has decisively co-formed the world and Slovenian past or co-forms the everyday and our future. In Slovenia this is all the more valid for the past century, as virtually all events up to 1945 are indelibly linked with the workings of the Church. This very fact is one of the reasons why, among experts and the public, certain important historical issues are known superficially, uncritically and even a priori. It must once again be emphasised that the Catholic and Protestant Church have crucially co-formed central and western Europe, including Slovenia and the human, both in terms of belief and culture.

#### **1. 5. The Results of the Research of Slovenian and World Literature in Terms of the Relation between Form and Content**

In the framework of the programme, Irena Avsenik Nabergoj researched literary forms which express the fundamental themes and forms of the values of the world of ancient Israel and the earliest Christianity in Slovenian and world literature, especially in Ivan Cankar. The focus was on the relation between form and content. She conducted a thorough and comparatively and thematically directed analysis of the entirety of Cankar's literary opus and studied many scientific works from the area of methodology, literary criticism and

---

<sup>4</sup> As Matjaž Ambrožič explains, the object of the historical examination of Church historians is in the first instance the Church as a redeeming institution in which Divine and human factors intertwine, as well as its contact with other faiths, cultures and civilizations. It is for this reason that the Bible is the Church's first criterion with regard to holiness and sinfulness. Church historians always encounter the problematic area of teaching the enculturation of Christian elements in specific nations or the reformation of national traditions into Christian ones. Time and humanity are not limited solely to the past and the present that are the usual interest of history, but also, because of the eschatological aspect, penetrate into the future, into eternity. In the Church and the world everything occurs under the viewpoint of what is to come, which according to the Christian view, as well as according to the view of other beliefs, occurs in the hereafter and not in this world.

related scholarship from the humanities in order to be able to dependably recognize the inner link with the thematic of sin, guilt, punishment and reconciliation in Ivan Cankar's works. This analysis of Cankar's literary opus uncovered the fact that his writing is deeply anchored in Old Greek, Christian and contemporary literary, and the philosophical and theological world of belief, motifs and values.<sup>5</sup> Over the past two years the author has researched the motifs and themes of longing and temptation/trial, which touch upon the fundamental existential extent of every man's existence and manifest themselves in myths, dreams, ballads, stories, folk tales and so on.<sup>6</sup>

## **2. Guidelines for the Development of Theology in the Next Years**

Previous project and programme research work only partially filled the gaps in the afore-mentioned areas. In the meantime, new tasks have become apparent. In deciding for new programmes and project groups we have to ponder all the more which themes are for Slovenia of primary and which of secondary importance. Slovenia's membership in the EU increased possibilities for including theologians in the international research sphere. In concord with the scientific research balance in developed countries we must establish a long-term research strategy in the relation to the assumptions of our life and the sources of European and Slovenian culture. In the first instance, this means that basic research is incomparably more im-

---

<sup>5</sup> Cankar's unique literary style encompasses many symbolist elements, due to which the concept of sin, guilt, punishment and reconciliation are often not expressed literally, but nevertheless pervade Cankar's works as a main theme. The author draws attention to the appropriate relation between Cankar's originality and European influences. In the presentation of Cankar's works in the four parts of the monograph, she makes the important decision to follow the development of Cankar's experiencing of sin, guilt, punishment and forgiveness or reconciliation from the writer's first literary sketches up to his final book *Dream Visions*.

<sup>6</sup> The treatment of these themes includes biblical and other ancient Jewish literature. This comes in our cultural sphere as an innovation, even though the Bible as the book of universal values and universal literary forms has been the greatest source of inspiration for greatest artists, philosophers and theologians throughout two millennia. The Bible continues to interact with Western literature and to speak with a universal voice that responds to readings made with literary sensitivity and imagination with profound effects upon the secular culture. Cf. Robert Alter and Frank Kermode, ed. *The Literary Guide to the Bible* (London: Collins, 1987); David Norton, *A History of the Bible as Literature I-II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); John Barton, ed. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); John B. Gabel, Charles B. Wheeler, and Anthony D. York. *The Bible as Literature: An Introduction* (New York / Oxford: Oxford University Press, 2000).

portant than practical research. In the field of theology, we are in need of research which will be of ongoing importance and which represents mainly the use of a basis-research approach. The history of forms is the most universal aspect for researching the primary sources of the humanities in Europe. In the developed countries of Western Europe there is such a long tradition in the critical research of forms that it has stamped the direction of researching these sources throughout the world. In Slovenia, there has to date been only slight strictly scientific research in this area.<sup>7</sup>

Religious phenomena belong to the anthropological, sociological and culturological constants of humankind, which is why it is not possible to understand the human without understanding religious phenomena. Theological consideration of these phenomena is based, and needed, on the field of religious beliefs for several reasons. It is important for every faith to be aware of its own form and to judge it in the light of critical reason and the rationality of other faiths. This enables dialogical relations and allows for coexistence. In the awareness of its own form and the constant care for that form the identity of the individual faith is not endangered. Critical examination in dialogue uncovers the common core of all religions and the hidden potential of individual religions; in this way it is included into the broader societal movements. Proper solutions for humans and society will be found in the dialogue between cooperating researchers from theology, the humanities and the social sciences.<sup>8</sup>

The anticipated viewpoints of the programme research in the area of religious studies, religious pedagogy and Church law are: research (and application of research) of various spiritual forces of the nation

---

<sup>7</sup> During the next years we would like to fill this gap in Slovenia as well in areas such as Bible studies, patrology, liturgy, spiritual and systematic theology. In the area of systematic theology the emphasis will be on researching sources of the theology of the Trinitarian God in the context of globalization and the postmodern. Forms of expressing the relation among the three divine persons and the analogous relation between God and people can foster dialogue with the modern world. Researchers will critically examine the Eastern and Western Trinitarian tradition in relation to intellectual movements in Slovenia from the perspective of both the general and specific nature of its articulated forms.

<sup>8</sup> In the Slovenian space, which is pluralistic in terms of ideas and faiths, the "Catholic culture" remains central, and theological-religious research is a valuable activity in understanding our own past and identity in contemporary intellectual movements. Inclusion in Europe also means inclusion in the world as a whole, which is essentially stamped by the three main branches of Christianity: the Catholic, the Protestant, and the Orthodox. Europe has always also been linked to Judaism, while today Islam and, in lesser numbers, Eastern faiths as well as new age religions also appear. The figure of a united Europe is to a great measure dependent on the dialogical activates of faiths which care for the spiritual, the symbolic, as well as the appropriate matrix.

and culture in the past on the basis of appropriate sources, communication in the present and a view of the future, ecumenical and inter-religious dialogue as an especially valued activity of the Faculty of Theology, especially in the relation Protestantism in Slovenia and to Orthodoxy and Islam in south-eastern Europe; the researching of modern verbal and non-verbal speech (aesthetic and artistic) as well as its spiritual message, including via the media; determining which educational models are to be selected and formed in Slovenia – that is Catholic and/or other government-approved educational institutions. Among religious sources there belong, among other things, the legal order of individual religions. In our case, research of internal relations between civil and Church law, the question of human rights and the influence of non-Christian legal systems, such as that of Islam are especially important.

Ethics is a very fundamental area of research in the field of theology. The modern scientific direction of general ethics and especially bioethics raises fundamental philosophical and theological questions. Only an interdisciplinary approach to handling ethical questions can satisfactorily find answers to the dilemmas which humanity is facing. Modern Christian ethics is entering an open dialogue with the advancements of modern science. It is to be hoped that also in the future Slovenia will have adequate interest for profound examining of the fundamental questions which concern ethics in multicultural and inter-religious dialogue and especially bioethics. The topicality of the so-called global ethos in searching for an ethical minimum without regard to various religious premises is a particular challenge for a Slovenia that is becoming increasingly pluralistic. All the more is there a need for future development of Christian ethics in the context of bringing European traditions closer together and establishing a new form of dialogue between them. Ethics cannot be developed without respect for Jewish and Greek religious premises, Roman law and the critical thought of new age thinking and spiritual movements. As co-creators we are, at the beginning of the third millennium, called upon to enter, with suitable scientific reflection, into the communication context of Europe and the world in terms of all fundamental questions that are concerns with ethics.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Searching for an ethical basis establishes certain primary tasks: the question of the identity of the human subject as an individual; our legal status with regard to the uncovering of the human genome; the question of new definitions of the concepts of humankind and nature; freedom and responsibility; the relationship to the environment and the question of living in solidarity with different cultures and religions in a common societal space. The studying of modern communication means as well as their influence on the conscience of the individual and the broader community will also be one of the primary fields of research in the near future.



Many thematic aspects which are in the main of a practical nature are open. These are thematic contents in fields which have not yet been the object of planned research. As a strategically important thematic content for the inclusion of Slovenia in European programmes there is interdisciplinary research in the field of culture studies (civil education and national education) and axiology (religious and ethical education) in the period of mandatory education in comparison among European countries. This is especially suitable for research projects. The research of initiation or surrogate rituals and symbols as well as their role in the society and culture of religious pluralism or critical relationship to tradition is also part of the project.

The nature of the thematic categories of the new programme groups on the one hand, and thematic contents of the newly proposed projects on the other, express a consideration with regard to the approximate percentage relationship of financing between the programmes and the projects. The fundamental research in the framework of the proposed programme groups must have national priority. The most suitable place for Young Researchers is in the framework of the programme groups that carry out fundamental research about the many-sided role of sources for our culture. Only responsible investing in fundamental research can guarantee the development of a reliable scientific corps and successful long-term development of our humanistic science.<sup>10</sup>

### **3. Quantitative and Qualitative Self-Evaluation Elements**

The Faculty of Theology of the University of Ljubljana according to its research and pedagogical workers is included in a wide framework of domestic and international scientific, cultural and pedagogical spheres. Researchers are keenly aware of the penetration into the international sphere, which is why we note the increase in papers of all scientific and expert categories at home and abroad. Some of our researchers have also been cited in the Web of Science. The beneficiaries of this knowledge are primarily students of the Faculty of Theology in various pedagogical programmes, various associations, the pastoral sphere in the Church, governmental and non-governmental organizations. Cooperation is partly contractual, and partly of our own initiative.<sup>11</sup> Many Faculty of Theology employees are members of editorial

---

<sup>10</sup> On the surface, electronic editions of sources facilitate research, but in spite of this researchers must have print editions of sources at their disposal. Among other things, such research also entails visiting archival libraries in Europe.

<sup>11</sup> One of the members of the Faculty of Theology, Jože Krašovec, is a regular mem-

boards and council boards of domestic and foreign journals, and other periodical publications and series. Further inclusion in the university pedagogical process is very important. In the last two years all researchers and pedagogical workers have worked intensively in restructuring the pedagogical process according to Bologna principles. Research personnel are adequately prepared for the newest, scientific, societal and political challenges that cooperation with restructuring all levels, the regional and the global levels, entails.<sup>12</sup>

Since the beginning of mankind, its balanced human relation to the material and higher realities, and the culturally conditioned forms of religion that result from that reality, have most obviously marked the human. This is the reason for the traditional alliance between religion and art, science and art, philosophy and theology, state and religious institutions. All disciplines are scientific if research is carried out according to suitable methods and is verified in relation to global material and spiritual reality. All science must continually legitimize itself by weighing itself against theory and reality and by searching for suitable methods for new circumstances. This is why the interpretation of dogmas can also be scientific – since dogmas are not an esoteric taboo but statements of assertions which are based on particular historical experiences and rational reasons, and they are verified according to the principle of comparison or analogy and in alliance with the positive intention of human society in the relation to opposing positions, dogmas and models. Traditional statements with regard to challenges and demands of the new age according to contrastive measures are continually verified in relation to the global material and spiritual reality of the world.

The humanities and the social sciences cannot bypass specific cultural frames which determine a nation or a culture. Because of this they are simultaneously universal and partial in nature. The intertwining of the visible and invisible creation, reality and figures, the concrete and the abstract, the universal and the partial, the collective and the individual in the natural order has the consequence that every culture expresses this intertwining and that it is thus simultaneously uni-

---

ber of the Slovenian Academy of Sciences and Arts and currently also the President of the Scientific Research Council for the Humanities at the Research Agency of the Republic of Slovenia (ARRS); four are members of the European Academy of Science and Art (Anton Jamnik, Jože Krašovec, Stanko Ojnik, Slavko Alojzij Snoj).

<sup>12</sup> Financial sources are quite like those of other University of Ljubljana faculties: most of the institution's costs are covered by the main pedagogical programmes, partly on the basis of research programmes and projects, partly on the basis of contracts with various domestic and foreign partners. Part of the costs, especially for maintaining buildings, offices and the library, are covered by the Slovenian Bishops' Conference.

versal and partial, concrete and abstract, material and spiritual. Decisive is the fact that it is based on an organic link between material and spiritual creation, which according to its size and hidden dimensions far exceed the range of spatially and temporally conditioned models and metaphors.

#### **4. Fundamental and Practical Research in Theology**

The interweaving of the spiritual and the material, of the symbolic and the rational categories of the humanities and the social sciences is a natural criterion for judging the relation between fundamental and practical research in the humanities and the social sciences. The sequence of stages of working on the primary facts of the material and the spiritual world in human conscience and their embodiment in a given culture show that fundamental research must have precedence over practical research. Because the recognitions of science are not intended to be self-enclosed but are taken in by society with the profound need to enrich our existence, the border between fundamental and practical research often cannot be reliably determined. Because every society is composed of both natural and conventional laws and an unlimited palate of cultural categories, the results of primary research must be transferred and thus integrated into the given structures.

The thematic approach in researching historical documents often calls for more extensive comparative research into the cross-section of all of human history from the beginning to the present. And so in all the primary themes limitless possibilities for relevant research are opened. Many basic disciplines of primary theological research exist: philosophy, psychology, foundational theology of a comparative nature, comparative linguistic studies in the area of biblical and later Christian sources, archaeology, the history of dogmas, social sciences such as law and social studies of the Church, etc. Because theology was never isolated from general historical and social events, fundamental research entails organic extending into general historical and sociological movements. All the more broad is also the field of practical research. The global nature and topicality of theological premises in every age has as a consequence the necessity of applying these fundamental recognitions to a new place and time and thus the necessity to “translate” historical documents into a new structure.

In terms of the Bible this does not mean only translating texts but also an explanation of primary information and concepts. Translation is one of the most influential forms of literary criticism, for it both

interprets and recreates the text it addresses. The commented edition of the new translation of the Bible is a classic example of a practical area of Bible research. Such work is, in certain aspects, more demanding than mere primary Bible research, since in preparing a commented translation on the basis of original documents it is necessary to select the best variant and thus respect the original, old translations and seminal events in contemporary Bible studies, together with the typical controversies, justify decisions in the commentary, and, lastly, find a suitable expression or rendering in the target language.<sup>13</sup> Finding a suitable solution in the target language also means confronting all the problems and controversies of one's own language and culture in the broadest sense. Translating is thus a matter of three fundamental tasks: the process of laying bare the original meaning according to the principle of primary research; inventing suitable expressive forms in the target language; codification of the text and other expressive forms in a given culture. We can also evaluate "translating" and codification of many other old documents.

## 5. Concluding Remarks

Most contemporary scientists are more and more aware that the character of scientific procedures themselves places restrictions on the relevance of their results. Distinctive features of science lie not in the types of object and event to which the scientist has access but in the unscientific, metaphysical faith in the uniformity and intelligibility of nature, in the faith in laws we can uncover. Comparative religious sciences demonstrate that some religions are more concerned with the intelligibility of nature in general, some other more with the nature of human being. In "natural" religions people apprehend various aspects of the nature of the divine from the general features of this world. Characteristic of Judaism and Christianity is the primary concern with humans as persons in their relation to God, the Universe, the History and to themselves. The knowledge of nature, interpretation of historical events, and the perception of the mysteries of human nature operate together in any attempt to grasp the truth lying beyond the visible world, but to know a person is, of

---

<sup>13</sup> Finding a suitable solution in the target language also means confronting all the problems and controversies of one's own language and culture in the broadest sense. Translating is thus a matter of three fundamental tasks: the process of laying bare the original meaning according to the principle of primary research; inventing suitable expressive forms in the target language; codification of the text and other expressive forms in a given culture. We can also evaluate "translating" and codification of many other old documents.

course, more difficult than to know a thing, because a person must disclose his or her will in order to be adequately known.

At this point we recognize the most important difference between cosmological or rationalistic and personalistic views of knowledge and science. In any cosmological direction knowledge and science are purely theoretical both in relation to the material and to the spiritual worlds, and it is left to human discretion whether or not the will derive rules for conduct from the reasons of insight in the human mind. According to the Jewish and Christian personalistic perception of the world, humans and God true knowledge is possible when general knowledge about the world is completed with a total vision of inner, spiritual realities which is mainly a matter of will. This knowledge is all-embracing and carries finality within it. Knowledge that is not coupled with a deep respect for the tendency in the human being going beyond the world of appearance and beyond the significant language is only fragmentary and can quickly become morally questionable.

The all-embracing (holistic) understanding of science and belief reflects the conscience that every striving for knowledge includes an attempt to know accurately the laws of the nature, to interpret properly past events and to consider especially the state of mind in humans being the most complex field of scientific research and of religious assessment. The search for the inner analogy and of outer experience enables us to see clearer how the principles are built in the very structure of the world and human being and how our mind and intuition cooperate in the process of perceiving material and spiritual laws.

## 6. Selected Bibliography

- Ambrožič Matjaž, Mitja Ferenc, and Gojko Zupan. V objemu stoletij: kronika župnije Kočevska Reka. Ljubljana: Družina, 2007.
- Avsenik Nabergoj, Irena. *Mirror of Reality and Dreams: Stories and Confessions by Ivan Cankar*. Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang Publishing Group, 2008.
- Benedik, Metod, ed. *Stolnica sv. Nikolaja v Ljubljani: 1707*. Ljubljana: Stolna župnija sv. Nikolaja v Ljubljani / Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti UL; Celje: Mohorjeva družba, 2008.
- Hofmann, Peter. *Goethes Theologie*. Paderborn / München / Wien / Zürich: Ferdinand Schöningh, 2000.
- Kolar, Bogdan. *Salezijanci med begunci: delo salezijancev med slovenskimi begunci v begunskih taboriščih Avstrije in Italije 1945-1950*. Ljubljana: Salve, 2008.
- Kitchen, K. A. *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids, Mich. / Cambridge: William B. Eerdmans, 2003.

- Krašovec, Jože. "Beseda v prevodu: revizija ali novi prevod Svetega pisma." In: Bogoslovni vestnik 67 (2007): 315-342.
- . Svetopisemska lastna imena: fonetika, etimologija prevajanje in transliteriranje = Biblical Proper Names: Phonetics, Etymology, Translation and Transliteration. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede = Academia scientiarum et artium Slovenica, Classis II: Philologia et litterae: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Založba ZRC, 2007.
- . "Vojna, mir in zgodovinski spomin v Svetem pismu." In: Religija in nasilje: eseji in razprave, ed. Iztok Simoniti and Peter Kovačič Peršin, 227-240. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede / Revija 2000, 2008.
- Lah, Avguštín. "Glaube als anthropologische Kategorie des Menschen." In: On Cultivating Faith and Science: Reflections on Two Key Topics of Modern Ethics, ed. Janez Juhant and Bojan Žalec, 173-183. Theologie Ost – West, 9. Münster: LIT, 2007.
- . V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije. Ljubljana: Inštitut za sistematično teologijo / Družina, 2008.
- Matjaž, Maksimilijan. "Od Besede k Osebi: Relacijski vidik Janezove kristologije." In: Bogoslovni vestnik 67 (2007): 393-405.
- Palmisano, Maria Carmela. "Salvaci, Dio dell'universo!": Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17. *Analecta biblica* 163. Roma: Editrice Pontificio istituto biblico, 2006.
- Potočnik, Vinko, ed. Thomas Luckmann. Družba, komunikacija, smisel, transcendenca. Knjižna zbirka Claritas, 49. Ljubljana: Študentska založba, 2007.
- Schüssler Fiorenza, Francis. *Foundational Theology: Jesus and the Church*. New York: Crossroad, 1984.
- Sorč, Ciril. *Od kod in kam?: stvarstvo in zgodovina trinitaričnih razsežnosti*. Znanstvena knjižnica, Oddelek Trinitas, 11, 3. Ljubljana: Družina / Teološka fakulteta, Inštitut za sistematično teologijo, 2007.
- Špelič, Miran. "Sveto pismo kot temelj oznanila in teologije cerkvenih očetov." In: Bogoslovni vestnik 67 (2007): 417-430.
- Turnšek, Marjan. "Slomšek in Celje." In: *V soju zlatih zvezd: zbornik ob ustanovitvi celjske škofije 2006-2007*, ed. Metod Benedik and Jože Kužnik, 111-130. Celje: Mohorjeva družba, 2008.
- Večko, T. Snežna. "Beseda, ki je ogenj ne sežge (Dan 3,24-50)." In: Bogoslovni vestnik 67 (2007): 377-391.
- Zupet, Janez, transl. *Kumranski rokopisi*. Študijska zbirka, 5. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 2006.

Anja Zalta Bratuž

## Vprašanje izvora zla in vloga človeka v drami božjega: odgovor judovske kabale in analitične psihologije

*Povzetek:* Prispevek obravnava problem izvora zla na podlagi kabalistične knjige Bahir in skuša ugotovitve uskladiti z razlagami analitičnega psihologa Carla Gustava Junga o paradoksnem Bogu ter z njegovim poudarjanjem, zakaj je individuacija (samouresničenje) človeka tako potrebna. Prispevek najprej obravnava pomen teurgije v kabali, vlogo posameznikovega odnosa do Boga, razloži kabalistični koncept Boga, nato pa predstavi kabalistično knjigo Bahir (*Sefer ha-Bahir*) in prepletenost kabalističnih idej z idejami analitične psihologije.

*Ključne besede:* kabala, Bahir, teurgija, individuacija, analitična psihologija, vprašanje zla.

**Abstract: The Question of the Origin of Evil and the Role of Man in the Drama of the Divine: the Answers of Jewish Kabbalah and of Analytical Psychology**

The paper deals with the problem of the origin of evil on the basis of the kabbalistic book Bahir and tries to harmonize its findings with the explanations of the analytical psychologist Carl Gustav Jung about the paradoxical God and his emphasizing why man's individuation was so necessary. The paper deals with the meaning of theurgy in kabbalah and with the role of the individual's relationship with God, then it explains the kabbalistic notion of God and finally presents the kabbalistic book Bahir (*Sefer ha-Bahir*) and how kabbalistic ideas are intertwined with the ideas of analytical psychology.

*Key words:* kabbalah, Bahir, theurgy, individuation, analytical psychology, the question of evil.

Vprašanje, na kakšen način je zlo prišlo od Boga, je odprlo najbolj bridko in mučno vprašanje v religiozni misli. Kot uči zgodovina teologije, izhajajo filozofske perspektive, po katerih se teologi večjih religij približajo napetosti dobrega in zla, iz platonskih in novoplatonističnih idej. V novoplatonistični misli je zlo neeksistenca na meji bivanja, na skrajnem koncu verige emanacije. Tako Platona kot kasneje Aristotela je razpravljanje o zlu pripeljalo do metafizične privacije, neobstoja. Realnosti dobrega in zla potemtakem nista enakovredni, saj je zlo zgolj poimenovanje pomanjkanja nečesa, zgolj oznaka za nekaj, kar ne obstaja. To stališče je v arabski in evropski misli prevladovalo mnoga stoletja. V nasprotju z bleščečo naravo dobrega temna

narava zla dejansko ne obstaja. To pa povzroči konflikt med človekovo konkretno izkušnjo in njeno teoretično razlago, zato so si judovski mistiki prizadevali "prekiniti s tiranijo grškega konceptualnega sistema in so, čeprav na trenutke okorno, razvili ideje, ki se niso želele izogniti realnosti zla" (Scholem, 1991, 57).

## Kabala in teurgija

Kabala (hebrejsko *kabbalah*, "prejeta tradicija") je mistična dimenzija judovstva. Kabalisti trdijo, da je njihovo tradicijo skupaj s Toro izvorno prejel Mojzes na Sinaju, kot zgodovinski fenomen pa se je pojavila v Provansi, natančneje, v njenem zahodnem delu, v Languedocu. Iz Languedoca se je v prvi četrtini 13. stoletja preselila v Španijo, kjer so v Toledu, Geroni in Burgosu nastala kabalistična središča.

Od tam se je nauk širil v druge judovske skupnosti. Kabalistično gibanje znotraj judovstva je izjemnega pomena, saj predstavlja kabala judom, predvsem po njihovem izgonu iz Španije leta 1492, vitalno jedro razumevanja samega sebe in vloge, ki jo ima posameznik v skupnosti. Zato je kabala – posredno ali neposredno – pomagala krepiti duhovno odpornost judovskih skupnosti v diaspori. Poleg tega pa ima kabala veliko vlogo tudi med misleci, ki so krojili evropsko zgodovino idej (npr. Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin, Giordano Bruno, John Dee, Cornelius Agrippa, Jacob Boehme, Franz Kafka, Sigmund Freud, če omenimo le nekatere). Namen kabale, tudi v kontekstu renesančne in porenosančne evropske zgodovine, je bilo razumevanje procesov, ki se dogajajo v svetu (univerzumu) in v človeku. S tem je kabala med drugim odprla poti različnim alkimističnim, filozofskim, teološkim in kasneje tudi psihoanalitičnim študijam.

Od začetka svojega razvoja je kabala vsebovala tudi ideje o kozmologiji, angelologiji in magiji. Šele kasneje, kot posledica stikov s srednjeveško judovsko filozofijo, je kabala postala judovska "mistična teologija", bolj ali manj sistematično dovršena. Ta proces je pripeljal do ločitve mistično-spekulativnih elementov od okultno-magičnih. Svojestvena značilnost kabale, predvsem teozofsko-teurške šole, je bila njena sholastična narava. Kabalisti so preučevali klasike, kot sta bila *Sefer Jecira* in *Sefer ha-Bahir* ter predvsem *Zohar*. Predvsem po izgonu iz Španije so težnje po sistematiziranju zgodnjih kabalističnih idej in tradicij postale pomemben del procesa rekonstrukcije razpršene sociointelektualne španske izkušnje. V Španiji (in po izgonu iz Španije tudi v Safedu) se je kabala poučevala na talmudskih akademijah - *ješivot*, kjer se ni prenašala zgolj pisno, temveč tudi ustno. V Italiji poznega 15. stoletja pa so se pri študiju kabale posluževali izključ-



no rokopisov, ne da bi jih pri tem vodil mentor. Odsotnost ustne tradicije in edinstvena usmerjenost na pisno gradivo sta med italjanskimi kabalisti prispevali k preobratu iz ezoterizma k eksoterizmu.

Ena izmed bistvenih razlik med izvirnimi kabalističnimi besedili in njihovim dojemanjem s strani krščanskih kabalistov je nevtralizacija teurškega vidika,<sup>1</sup> ki je za judovsko kabalo središčnega pomena. Spekulativna prezentacija tovrstnega mysticizma, ki je ostal brez svojega praktičnega vidika, je kabalo v večini zahodnoevropskih študij predstavila kot filozofijo, torej zgolj kot abstraktni miselni sistem.

Kabala se zato pogosto pojmuje kot teoretična tradicija. Mnogi so preučevali literarno strukturo nekaterih kabalističnih razprav in se zaposlovali z razpravami o božji manifestaciji, o izvoru zla, o ženskem vidiku božjega itd. Razumeti kabalo je pomenilo razumevanje njenih načel, vendar pa je takšno pojmovanje kabale zavajajoče. Kljub temu, da se večji del natisnjene kabalistične literature ukvarja s teoretičnimi vprašanji, predstavlja razumevanje kabale izključno na podlagi tega gradiva resnejši problem, saj se potemtakem ne zavedamo samega bistva in cilja kabale. Po mnenju samih kabalistov je namreč to izročilo v prvi vrsti praktično in izkustveno, šele nato teoretično, saj se kabalist ne ravna zgolj po predpisanem obredju, temveč vstopa v določeno izkušnjo participiranja v življenju Boga in vplivanja *nanj*, teoretična literatura pa mu pri tem služi predvsem kot pripomoček, tako kot zemljevidi, po katerih se ravnamo, da bi uspešno potovali in prišli na cilj.

## Kabalistična teurgija in koncept Boga

Kabalistična teozofija in mit sta v veliki meri namenjena kot pomoč pri razlagi zapovedi, odločilen pa je poudarek na teurško naravo zapovedi. Izraz teurgija oz. teurgičen se v glavnem uporablja za označevanje postopkov vplivanja na Božanstvo. V nasprotju z magom pa judovski teurg svojo dejavnost usmerja na sprejete religiozne vrednote. Dojemanje rituala kot izvrševanja elementov božanske volje je zato za judovsko misel bistveno. Prav teurgični vidik zapovedi je eden izmed dejavnikov, ki so nalagali izvajanje zapovedi, živo zanimanje za nje in zavzetost judov za njihovo obredje. Veliko glavnih teurških smernic v srednjeveški kabali izhaja iz klasičnih rabinskih virov. Navedimo primer. Bog je rekel Mojzesu: Pojdi, povej Izraelu, da je moje ime *Ahjah ašer Ahjah* ("Jaz sem, ki sem" oz. "Jaz sem, kar sem"), kar po Mosheju Idelu pomeni: tako, kot si ti navzoč v meni, sem jaz navzoč v tebi (Idel 1988, 173). Izpopolnjevanje človeškega uma je neneh-

<sup>1</sup> Čeprav ne tudi njenih magičnih vidikov. Vedno znova se krščanski kabalisti navezujejo na kabalo kot neke vrste magijo (Yates 1964, 87-106).

no izboljševanje človekovega dojetja Boga, ki doseže vrhunec v združitvi z njim.<sup>2</sup> Podoba Boga ni nič več razumljena kot osnovni arhetip, saj se zdaj na človekovo podobo gleda kot na original, ki izžareva božansko strukturo.

Po judovski teurški antropologiji je osnovni problem v tem, da Božanstvo potrebuje človeka, ki mu pomaga k obnovitvi sefirotske harmonije. Človek je zato podaljšanje božjega na zemlji; njegova oblika in duša ne samo, da zgolj reflektirata božansko, temveč sta tudi dejansko božanski. Človek je torej mikrokozmos, božanska monada.

Kabalisti so enotnega mnenja, da se do védenja o Bogu pride s pomočjo motrenja odnosa Boga do stvarjenja. Bog sam v sebi, Njegova popolna esenca leži onstran vsakršnega spekulativnega dojetja. V želji, da bi izrazili ta nespoznaten vidik Boga, so zgodnji kabalisti v Provansu in v Španiji skovali izraz *Ein-Sof* ("Neskončen"). Le skozi končno naravo vseh obstoječih stvari, skozi dejanski obstoj stvarjenja samega je možno sklepati na obstoj *Ein-Sofa* kot prvega, neskončnega vzroka.

Izvrševanje zapovedi je most med *Ein-Sofom* in svetom, ki ne ohranja zgolj ravnotežja in popolnosti sefirotske plerome, temveč jo tudi ustvarja. Iz tega sledi identifikacija Boga in Tore; kdorkoli izvaja zapovedi, implicitno "izvaja" Boga.

## Emanacija in koncept Sefirot

Skriti, nepoznani Bog, *Ein-Sof*, se manifestira v desetih korakih, ki se imenujejo s skupno besedo *Sefirot*. Beseda *Sefirah*, katere množina je *Sefirot*, je povezana s hebrejsko besedo *sappir* (safir), saj predstavlja žarčenje Boga, ki je podobno žarčenju safirja. Po svojem izvoru se *Sefirot* ne razlikujejo od *Ein-Sofa*, vendar pa se od njega razlikujejo na podlagi svojega delovanja v končni sferi stvarjenja.

Vsaka *sefirah* je "svet zase" kljub temu, da odseva v totalnosti vseh drugih. Že v 13. stoletju se je pojavilo mnenje, da obstaja dinamični proces ne le med *Sefirot*, temveč tudi znotraj vsake *sefire*. Pojavi se navidez neskončna mnogoterost procesov. *Sefirot*, tako posamezno kot kolektivno, vsebujejo arhetip vsakega ustvarjenega bitja. Tako kot Božanstvo vsebuje vse *sefire*, tako *Sefirot* prežemajo vsako bitje zunaj njega. Omejenost njihovega števila na deset predpostavlja, da vsako izmed njih sestavlja večje število takšnih arhetipov.

Značilen vrstni red *Sefirot* in njihovih najpogosteje uporabljenih imen:

<sup>2</sup> Več o tem: Gray 1997 in Idel 1988.

1. *Keter Eljon* ("najvišja krona") ali preprosto *Keter*
2. *Hokhma* ("modrost")
3. *Bina* ("um, inteligenca")
4. *Gedula* ("veličina") ali *Hesed* ("ljubezen")
5. *Gevura* ("moč") ali *Din* ("sodba", tudi "strogost")
6. *Tiferet* ("lepota") ali *Rahamim* ("sočutje")
7. *Neza* ("vztrajno potrpljenje")
8. *Hod* ("dostojanstvo")
9. *Cadik* ("pravičnejš") ali *Jesod Olam* ("temelj sveta")
10. *Malkut* ("kraljestvo") ali *Atara* ("krona")

V svoji celovitosti *Sefirot* sestavljajo "drevo emanacije" ali "sefirsko drevo", ki ga od 14. stoletja naprej zaznamuje podroben diagram, ki navaja osnovne simbole, značilne za vsako *sefiro*. Kozmično drevo raste navzdol iz svojih korenin, prve *Sefirah*. Vzporedno s to sliko *Sefirot* primerjamo tudi z obliko človeka. Medtem ko drevo raste iz svojega vrha navzdol, ima človeška podoba glavo na vrhu in se zato imenuje tudi "obrnjeno drevo".

## Knjiga svetlosti (Sefer ha-Bahir)

Drevo emanacije oziroma sefirsko drevo je prvič omenjeno v kabalistični knjigi *Sefer Jecira*, podrobneje pa ga predstavi prav knjiga *Bahir*.

*Bahir* je srednjeveško delo judovskega mysticizma in prva kabalistična knjiga, ki ji pripisujejo babilonski izvor, spisal naj bi jo poznavalec mišne iz 1. stoletja n. št. Izvornih kabalističnih virov je malo, saj se je mnogo tovrstnih dokumentov izgubilo v viharjih judovske zgodovine, zato je omenjena knjiga izrednega pomena.

*Bahir* je eno najstarejših in najpomembnejših klasičnih kabalističnih besedil, saj je bil pred objavo *Zoharja* (l. 1295) najbolj vpliven in največkrat navajani kabalistični vir.

*Bahir*, ki so ga prvič objavili okoli leta 1176 v provansalski kabalistični šoli, je krožil v rokopisni obliki v omejenem obsegu. Prva natisnjena verzija se je pojavila šele leta 1651 v Amsterdamu, nato pa so se pojavile kasnejše izdaje: leta 1706 v Berlinu, 1784 v Koretzu in 1883 v Vilni. Najzgodnejši komentar na *Bahir* je leta 1331 spisal rabin Meir ben Šalom Abi-Sahula.

Konec 15. stoletja je *Bahir* v latinščino prevedel Flavij Mitridates, nemški prevod je leta 1923 objavil Gershom Scholem, prvi angleški prevod *Bahirja* pa je leta 1979 opravil Aryel Kaplan.

Dva izmed najpomembnejših konceptov, ki se razkrivajo v *Bahirju*, sta prav gotovo koncept desetih *Sefirot* in koncept *cimcuma*, samozožitve Božje luči, ki predstavlja enega najpomembnejših filozofskih konceptov kabale: Bog je omejil svojo neskončno popolnost in dovolil "prostor" za človekovo svobodno voljo in dovršitev.

Vzrok za *cimcum* izhaja iz osnovnega paradoksa. Bog mora biti v svetu, vendar pa, če se iz sveta ne bi omejil, bi bilo vse stvarstvo preplavljeno z njegovim bistvom. Glavna stvar, ki jo izpostavi ta paradoks, je dejstvo, da je ta prostor zgolj "temen" in "prazen" zaradi spoštovanja do človeka. Glavno izhodišče teoretične kabale je razrešiti paradoks o tem, kako lahko absolutno transcendentni Bog deluje znotraj svojega stvarstva. Struktura *Sefirot* in podobni koncepti so mostovi med Bogom in univerzumom.

### Problem zla po kabali

Kabalistične spekulacije o zlu in njegovem izvoru, razvoju in posledicah, delujejo na dveh ravneh. Na prvi ravni se ukvarjajo z dogodki, ki se odvijajo v svetu človeka, kot v biblični zgodbi o padcu Adama in Eve, na drugi stopnji pa se ukvarjajo s svetom Božanstva samega. Na tak način je že od vsega začetka v pogled o dobrem in zlem vpleten značilen dualizem. Sta se dobro in zlo prvič pojavila in se udeležila šele s človeškim delovanjem ali pa obstaja nekaj v zgradbi sveta, neodvisno od človeka, v delovanju Boga samega, ki je vzrok tako dobrega kot zla? Zgodnji kabalisti so poudarjali slednji vidik, saj so našli metafizične temelje zla v sami sestavi stvarstva in od tam potegnili povezave med zlom in svetom človekovega delovanja. Po drugi strani pa pogosto naletimo na nasprotno idejo. Medtem ko imata dobro in zlo morebiti res metafizične osnove v naravi Božjega delovanja kot stvarnika, sta zgolj v potencialnem bivanju. Dejanska postaneta s človekovo svobodno izbiro in delovanjem.<sup>3</sup>

Kozmično zlo, ki izhaja iz notranje dialektike procesa emanacije, tukaj ni nič drugačno od moralnega zla, ki ga povzroča človeško delovanje.

Stvarstvo izhaja iz božanskega in nespreminjajočega se sveta. S pojavom stvarstva se prične čas, govorimo torej o prehodu iz večnosti v časovnost oz. začasnost. Vse naj bi se začelo z desetimi izreki, desetimi sefirami, s katerimi Bog svet pripelje k obstoju. V hebrejščini beseda *davar* pomeni tako "govoriti" kot "stvar" oz. "snov". V ara-

---

<sup>3</sup> Mit o "padcu" človeka in njegovi nujnosti za individuacijo odlično razloži Edvard Edinger v knjigi *Ego in Arhetip*.

mejščini, sestrskem jeziku hebrejščine in jeziku večjega dela Talmuda, ista beseda pomeni "odpotovati", "miniti", "umreti" (Halevi 1977, 35). Vsi ti pomeni, ki izhajajo iz korena *davar*, kažejo na dejstvo, da se s stvarjenjem pojavi ločitev, oddaljevanje od popolnosti. Zlo se torej prav tako pojavi s stvarjenjem.

Stvarstvo torej izhaja iz božanskega in nespreminjajočega se sveta. Zgodi se prehod iz večnosti v časovnost oz. začasnost. Nepopolnost nastane s stvarjenjem, ki se povečuje z oddaljevanjem stvarstva od svojega izvora. Kakšna je v tej drami vloga človeka? Kabalisti menijo, da je izvrševanje zapovedi most med *Ein Sofom* in svetom. Poudarja jo teurško vrednost človekovega delovanja, saj z njim človek ne ohranja zgolj ravnotežja in popolnosti sefirotske plerome, temveč jo tudi ustvarja. Iz tega sledi identifikacija Boga in Tore. Božje besede Mojzesu na Sinaju *Ahjev ašer Ahjev* ("Jaz sem, ki sem," oz. "Jaz sem, kar sem") pomenijo torej avtomatično vzajemnost, kjer je za svoja dejanja odgovoren človek sam, hkrati pa izpopolnjevanje človeškega uma predstavlja izboljševanje človekovega dožemanja Boga, ki doseže vrhunec v združitvi z njim. Po judovski teurški antropologiji Božanstvo potrebuje človeka, ki mu pomaga k obnovitvi sefirotske plerome. Zaradi pomanjkanja nadaljnjih spekulacij na to temo smo odgovor poiskali pri Jungovi šoli analitične psihologije, ki je zlo izpostavila kot zavestno misel, kot stvar presoje; obstoj zla je potemtakem odvisen od zavedanja. Brez sodbe oz. presoje o zlu ne more biti sodbe o dobrem, saj dobro in zlo sestavljata par nasprotnih razlikovanj, ki jih uporablja posameznikova zavest, da z njimi diferencira izkušnjo. Brez izkušnje nasprotij ni izkušnje celovitosti.

### ***Unde malum* in odgovor analitične psihologije**

Švicarski psiholog Carl Gustav Jung je v začetku 20. stoletja po zaostritvi odnosov s svojim dunajskim kolegom Sigmundom Freudom osnoval svojo lastno psihoanalitično smer, ki jo je imenoval analitična psihologija.

Jung je izpostavil arhetipe, ki se od kompleksov ločijo po svoji vrojenosti, univerzalnosti in neosebni naravi. Skupaj s skupinami instinktov sestavljajo najosnovnejše in najprimitivnejše elemente psihe in predstavljajo izvore psihične energije. Kot instinkti lahko arhetipi ljudi preplavijo ter povzročijo obsedenost in druga psihotična stanja. Osnovno vprašanje zgodnje psihoanalize se zato glasi: ali je nezavedno zlo? Freud je nezavedno razumel kot delovanje dveh instinktov, Erosa in Tanatosa, gona po užitkih in smrtne želje. Po Freudu nezavedno v osnovah sestavljata seksualnost in agresija; *id* je potrebno

sublimirati, če želimo živeti civilizirano. Jung se je seveda strinjal, da je nezavedno dvoumno in nevarno, vendar pa samo po sebi ni destruktivno oz. zlo.

Če izpostavimo “gnostično” ugotovitev, da zlo oz. pokvarljivost ne izhaja od človeka, saj je bila “kača pred njim”, nas zanima, od kod torej zlo? *Unde malum?*

Po Jungu tradicionalna krščanska doktrina o zlu kot pomanjkanju dobrega (*privatio boni*) podcenjuje problem zla. Jung zato do zla ne želi biti prizanesljiv in hkrati, paradoksalno, tudi ne želi zla razumeti kot neodvisno entiteto – ne psihološko, fizično ali metafizično –, kar bi seveda vodilo v dualizem. Zlo je za Junga v prvi vrsti zavestna misel, stvar presoje ega, zato je njegov obstoj odvisen od zavedanja.

Dobro potrebuje zlo, da bi obstajalo. Brez sodbe oziroma presoje o zlu ne more biti sodbe o dobrem. Dobro in zlo sestavljata par nasprotnih razlikovanj, ki jih uporablja posameznikova zavest, da z njima diferencira izkušnjo.

Za Jungove teološko usmerjene prijatelje, pri čemer mislimo predvsem na polemike z Victorjem Whitom, ni bilo nepredstavljivo postulirati obstoj absolutne dobrote brez zla, saj je to navsezadnje pravilo krščanske doktrine o Bogu. Dobro za to, da bi obstajalo, ne potrebuje zla, tako kot luč ne potrebuje teme. Vendar pa po Jungu čiste luči brez vsakršnega odpora ali teme ni mogoče videti in zaradi tega za človeško zavedanje ne bi obstajala. Jung se je seveda postavil na psihološko pozicijo, zaradi tega pa je naletel na nerazumevanje filozofov in teologov, ki so želeli misliti naravo zla z nepsihološkimi termini. Stvar ne bi dobila polemičnih razsežnosti, če ne bi Jung želel ohraniti druge strani paradoksa o zlu, da je zlo zakoreninjeno v sami naravi Boga.<sup>4</sup>

Jung v *Problemu četrtega* razvija razmišljanje o zlu naprej (Jung 1969, 243-85). Krščanski odgovor na zlo je, kot smo rekli, *privatio boni*. Ta klasična formula oropa zlo absolutnega obstoja in ga postavi kot “senca” z zgolj relativnim obstojem, ki je odvisna od luči. Dobremu je, po drugi strani, dodeljena pozitivna substancialnost. Vendar pa sta, kot kažejo psihološke izkušnje, dobro in zlo nasprotna pola moralne presoje, ki kot taka izvira v človeku. Kljub temu da je nasprotje obstoja neobstoj, nasprotje obstoječega dobrega nikakor ne more biti neobstoječe zlo. Če torej rečemo, da je zlo zgolj pomanjkanje dobrega, zanikamo nasprotje dobrega in zla. Ne moremo govoriti o dobrem, če ni zla, ali o svetlobi, če ni teme.

<sup>4</sup> Dvojni vidik Očeta religioznim spekulacijam ni tuj. Ko je drugi dan stvarjenja Bog ločil zgornje vode od spodnjih, zvečer ni rekel, tako kot druge dni, da je bilo dobro, saj je tega dne ustvaril *binarius*, izvor vsega zla. Do podobne ideje pridemo v perzijski literaturi, kjer Ahriman nastane kot posledica *dvomeče misli* v Ahura Mazdi.

## Problem stvarjenja po kabali

Prvi paragraf *Bahirja* govori o osnovni dihotomiji, kjer je Bog tako imanenten kot transcendenten – istočasno zapolnjuje vse stvarstvo in je hkrati od njega popolnoma ločen. Stvarstvo mora obstajati kot neodvisna entiteta in zato ne sme biti popolnoma prepojeno z Božjo prisotnostjo. Hkrati pa ne moremo reči, da Božje bistvo ne preveva vsega stvarstva, saj “ne obstaja prostor, v katerem Njega ne bi bilo”.

Napisano je: “Zemlja je bila pusta (*Tohu*) in prazna (*Bohu*)” (1 Mz 1,2).

Kljub temu da *Tohu* in *Bohu* po navadi preprosto pomenita kaos/nered in praznino, sta tukaj opisana kot osnovni sestavini stvarjenja. Bog je podaril obstoj vsem stvarjem in je zato popolni darovalec. Stvarjenje pa se mora za svoj obstoj zahvaliti Bogu in je zaradi tega popolni prejemnik. Kot smo videli, sta dva izmed najosnovnejših konceptov dajanje in prejemanje. V kabalistični terminologiji se koncept dajanja imenuje “Luč”, koncept sprejemanja pa “Posoda”.

Da pa bi lahko posoda prejela Božjo luč, mora biti z Bogom na neki način povezana. “Osnovna razlika med duhovnim in fizičnim je dejstvo, da prostor v duhovnem ne obstaja, zato ni načina, po katerem bi bili *Sefirot* fizično povezani z Bogom” (Kaplan 1979, 88). Edini možni odnos je podobnost. Zato, da bi sprejela Božjo luč, mora biti posoda vsaj do neke stopnje podobna Bogu. To pa predstavlja problem, saj v primeru, če je Bog popolni darovalec in so posode popolni prejemniki, govorimo o dveh popolnoma nasprotnih polih. Zatorej mora posoda, če želi prejeti, tudi dati. Takšna posoda, pravijo kabalisti, je človek, ki mora, če želi prejeti Božjo luč, postati podoben Bogu s tem, da postane darovalec, to pa postane s spoštovanjem Božjih zapovedi. S tem hkrati zagotovi duhovno pomoč Božanskemu. Vendar pa mora pred tem postati podoben Bogu še s svobodno izbiro in svobodno voljo, to pa je možno le, če obstajata tako dobro kot zlo. Od kod torej zlo, ki je potemtakem pogoj za svobodno izbiro?

Po *Bahirju* se prva stopnja stvarjenja imenuje *Tohu* (nered, kaos). V njej posode, prvobitnih deset *Sefirot*, prejmejo Božjo luč, vendar pa ne morejo ne dajati ne vzajemno delovati. Dokler ne postanejo podobne Bogu, so te posode nepopolne in zato ne morejo zadrževati Luči. Ker ne morejo služiti svojemu namenu, so preplavljene z Lučjo in se razletijo, kar predstavlja koncept “razbitja posod”.

Zaradi tega se posode imenujejo *Tohu*, kar prihaja iz korena, “zmešan”.<sup>5</sup> Koščki razbitih posod so zdrsnili na nižji duhovni nivo in posledično postali vir zla, zato je tudi rečeno, da je *Tohu* izvor zla.

<sup>5</sup> Če izraz uporabimo za osebo in rečemo, da je *tohu*, to pomeni, da je prejela idejo, ki je njen um ne zdrži.

*Bahir* pravi: “On je ustvaril Praznino (*Bohu*) in jo je postavil v *Mir* in On je ustvaril Kaos (*Tohu*) in ga postavil v *Zlo*” (par. 11).

Razlog, da so bile posode prvotno ustvarjene brez sposobnosti zadrževanja Luči, je želja, da preide v bivanje zlo in se s tem človeku podeli možnost svobodne izbire, ki je, kot smo videli, nujna za popravo oziroma obnovitev posod. V obnovljenem stanju so posode primerne, da sprejmejo Božjo luč. V kabalistični terminologiji se to stanje imenuje svet obnove (*Tikun*) ali, kakor tukaj, *Bohu*. Ker posode zdaj vzajemno delujejo, je rečeno, da je med njimi “mir”, zato je *Bohu* posledično vir miru. *Bohu* smo prevedli s “praznino”, kar pomeni, da je posoda prazna in pripravljena na sprejem. Kabalisti govorijo o *Tohu* kot o vmesnem stanju med potencialnostjo in realizacijo (Kaplan 1979, 90). Njihova stopnja realizacije je *Bohu*. Lupine (*Kelipot*) izhajajo iz *Tohu* in povzročajo zmedo in zavajajoče predstave med ljudmi. Popolna posoda vsebuje popolnoma jasno idejo, medtem ko je razbita posoda tista, ki vsebuje zmedo. Lupine, ki izhajajo iz *Tohu*, so torej izvor zla.

Najpomembnejša uresničitev miru je uskladitev ultimativnih nasprotij, Stvarnika in stvarstva. To se doseže le s pomočjo stvarjenja zla.

Koncept teme je prav tako koncept ločitve, kot pravi Biblija: “Bog je ločil svetlobo od teme” (1 Mz 1,4) (Kaplan 1979, 99). *Keter* se tako nanaša na besedo *Kedem*, kar pomeni “prej”. Beseda *BeReshit* - “V začetku” - se nanaša na Modrost. *Elohim*, eno izmed hebrejskih imen za Boga, se nanaša na Razumevanje, saj ko uporabljamo besedo “Bog”, dejansko govorimo o svojem razumevanju njega.

Pred stvarjenjem je obstajalo zgolj neomejeno bitje (*Ein-Sof*), zato je bilo vse identično in homogeno. Identičnost je zato najvišji koncept, ki ga um lahko zapopade v navezavi na *Ein-Sof*.

Vendar pa je stvarstvo kljub temu na nasprotni strani kot Stvarnik, saj Stvarnik podeljuje bistvo, medtem ko ga stvarstvo sprejme. Zato se mora, še preden stvarstvo preide v bivanje, v bivanje prenesti koncept razločevanja. To je bistvo *Binah* - Razumevanja. Zaradi tega beseda *Binah* deli isti koren kot *Bein*, kar pomeni vmes. Talmud prav tako trdi, da se Razumevanje nanaša na “razumevanje ene stvari, ki je od druge različna” (Kaplan 1979, 97).

Na stopnji “Začetka” oz. Modrosti je vse, kar obstaja, nedefinirano oz. potencialno. Ko pa vstopi v področje Boga (*Elohim*) oz. Razumevanja, se lahko loči na nebesa in zemljo.

Kako lahko te bahirske ugotovitve navežemo na Jungovo paradoksalnost Boga, če prej ne dojamemo koncepta Razumevanja “ene stvari, ki je od druge različna”?



## Paradoksalni Bog, kot ga dojema analitična psihologija

“Zavedanje temelji na procesu dialektike. Dialektika izhaja iz dveh grških besed: *dia*, kar pomeni križema, in *legein*, govoriti. Da bi se dialektika lahko zgodila, zahteva dvojino” (Edinger 1996, 23).

V Jungovem eseju *Psihološki pristop k dogmi o Trojici* so opisani psihološki pomeni treh trinitarnih obdobij. Doba Očeta odgovarja stanju izvorne enosti pred zavedanjem, preden podoba o Bogu doživi stanje refleksije. Obdobje Sina odgovarja velikemu razkolu, v katerem se pojavijo nasprotja. Obdobje Sina je zato obdobje konflikta in dvoma. Doba Svetega Duha pa psihološko predstavlja obnovitev stanja izvorne celovitosti na stopnji zavesti (Jung 1969, 129).

V obdobju Svetega Duha se torej nasprotja ponovno zgladijo in združijo. Vizijo te prihodnosti Jung imenuje *consolamentum*, ki ga povezuje z Božjo milostjo, ki človeku premaga prebroditi navidez brezizhodni položaj. Izraz *consolamentum*, ki so ga v 11. in 12. stoletju vpeljali katari, krščanski heretiki iz južne Francije, je izredno pomemben. *Consolamentum* je namreč osrednji katarski obred, ki se je izvajal med sprejemanjem verujočega v skupino perfektov. Verjeli so, da se med obredom nad novica spusti Sveti Duh. Ritual so opravili po tridnevnem postu, potem pa se je kandidat za štirideset dni umaknil v popolno osamo. Strogost celotnega postopka je aktivirala nezavedno in povzročila posebno izkušnjo, ki je bila razumljena kot krst Svetega Duha. Celoten obred se imenuje *consolamentum*, beseda sama pa pomeni tudi substanco, entiteto, ki prinaša uteho. Osnovna katarska teologija opisuje paradoksalno podobo o Bogu, katere desna roka je Kristus, leva Satan.

Očitno je, da so se katari spopadali s podobnimi predstavami o paradoksalnem Bogu kot kasneje Jung (v seveda bolj diferencirani obliki). Njihov obred *consolamentum* je vir ideje, za katero je Jung rekel, da je omejena na redke posameznike, ki imajo vizijo o prihajajočem eonu. Ta vizija je neke vrste uteha in pomoč pri vztrajanju v temi sedanjosti. Tudi kristjan je kljub dejstvu, da je potencialno odrešen, podvržen trpljenju, zato potrebuje tolažnika, Parakleta, saj sam ne more razrešiti konflikta (ki ga vendarle ni sam ustvaril), temveč se mora zanesti na Božjo tolažbo.

Na podlagi empiričnih podatkov globinske psihologije lahko verjamemo v transpersonalno središče vzroka in latentnega namena, kar imenujemo sebstvo, ki je hkrati tudi stvarnik jaza. Določeni podatki kažejo tudi na manifestacije duše, ki transcendirajo čas in prostor in se povezujejo z neorganskimi, materialnimi procesi v procesu sinhro-

nicitete. Na tej osnovi je logično, da sklepamo, da podoba o Bogu vsaj delno leži onstran stvarjenja jaza in lahko zato leži tudi za stvarjenjem sveta (Hart, Nelson, Puhakka 2000). Vendar pa se odpira zelo drzno vprašanje, ki logično sledi tako Jungovemu *Odgovoru na Joba* kakor kabalističnemu konceptu razbitih posod in lupin, ki so posledica nepopolnih predhodnih svetov, ki jih je stvarnik ustvarjal po umetniškem "navdihu", če si dovolimo takšno grobo konceptualno antropomorfizacijo. Vprašanje se glasi: ali se stvarnik zaveda samega sebe?

Jung meni, da je človeška zavest edino videče oko Boga. Če nas Bog potrebuje za regulatorje njegove inkarnacije in njegovega prihajanja k zavesti, je to zaradi tega, ker v njegovi brezmejnosti presega vse meje, ki so potrebne za to, da se pričneš zavedati. "*Pričeti se zavedati pomeni stalno odrekanje oz. večno poglobljajočo se koncentracijo (zgostitev oz. osredotočanje)*" (Jung 1975, 120).

Že Origen (182-251) pravi, da če je Bog neskončen, ne more razumeti samega sebe, saj neskončno Božanstvo potrebuje odnos s končnim bitjem zato, da bi dojelo samo sebe (Edinger 1999, 101).

Jung primerja Božje stvarjenje človeka z individualno projekcijo sebstva. Ko je Bog ustvaril človeka, ga je ustvaril po svoji podobi. To pomeni, da je Bog projiciral svojo podobo v človeka, v jaz. Jung nam skuša dopovedati, da Bog proizvede bitje, človeka, in vanj projicira svojo samopodobo. Če bi bil Bog popolnoma zaveden, ne bi potreboval ljudi. Kot je rekel Jung, je nezavedanje pogoj za projekcijo.

Jung (kot analitik zgodovinskih procesov v drami Božjega) torej razume inkarnacijo Boga kot njegovo rojstvo v Kristusu, psihološko pa to pomeni spoznanje sebe kot nekaj novega, do tedaj še neprisotnega. Inkarnacija je torej "nova izkušnja". Jung naprej trdi, da bi bili vsi dogodki – stvarjenje človeštva, stvarjenje Adama in Eve in kasneje Božja inkarnacija v Kristusu – brez pomena, če bi se Bog popolnoma zavedal samega sebe. Teh ogledal, v katerih bi odseval, ne bi potreboval, če bi se lahko videl brez njih, kar odgovarja kabalistični teoriji o stvarjenju, ki je nastalo na podlagi želje, da bi Bog gledal Boga. Zatorej Bog, da bi dosegel popolno zavedanje, potrebuje človeka. Jung v pismu Bernetu pravi, da "ne obstaja zavedanje brez objekta" (Jung 1975, 262).

Jungova trditev, ki jo je razvil v *Odgovoru na Joba*, je, da človek pomaga Bogu postati bolj zavesten. Job je izpolnil človeško nalogo z odsevanjem narave Boga samemu sebi. Človeku je nemogoče predvideti, ali se je stvarnik, ki je ustvaril svet iz nič, zavedal česarkoli, saj vsako poznavanje temelji na razločevanju – npr. ne morem se zavedati nekoga, če sem z njim identičen. Če zunaj Boga ni ničesar, je vse Bog in v takšnem stanju ni možna samospoznava.

Ker je stvarjenje brez reflektirajočega zavedanja človeka brez po-

mena, hipoteza navda človeka s kozmično pomembnostjo. Zakaj bi stvarnik insceniral celoten fenomenološki svet, če bi že vnaprej vedel, kaj lahko v njem reflektira, in zakaj bi se v njem sploh reflektiral, če se že zaveda samega sebe? "*Zakaj bi poleg svoje vsevednosti ustvaril še drugo, inferiorno zavest – milijon žalostnih majhnih ogledal, če bi že vnaprej vedel, kakšna je podoba, ki jo odsevajo?*" (Jung 1975, 495). Jung govori, da svet in življenje nista bila ustvarjena po naključju, temveč ju je ustvarilo delno zavedajoče se bitje, z njegovo teorijo pa se dejansko pokrije tudi kabalistična doktrina o razbitju posod.

Jung je opisal popolnoma novo podobo Boga, ki za dosego samo-realizacije zahteva sodelovanje človeške zavesti.

Individuacija (samouresničenje) človeka zato ne pomeni zgolj, da človek postane resnično človeški in zaradi tega drugačen od živali, temveč da postane tudi sam delno božanski. To predvsem pomeni, da postane zrel, odgovoren za svoj obstoj, zavedajoč se, da ni samo on odvisen od Boga, temveč, da je tudi Bog odvisen od človeka.

## Literatura:

- Armstrong, K. 1993. *The History of God*. London: Vintage.
- Beitchman, P. 1998. *Alchemy of the World, Cabala of the Renaissance*. New York: State University of New York Press.
- Costen, M. 1997: *The Cathars and the Albigensian Crusade*. Manchester: Manchester University Press.
- Edinger, E. F. 2004: *Ego in arhetip*. Ljubljana. Claritas: Študentska založba.
- Edinger, E. F. 1996. *The new God-image: A study of Jung's Key Letters concerning the Evolution of the Western God Image*. Wilmette, Illinois: Chiron Publications.
- Edinger, E. F. 1999. *The Psyche in Antiquity II*. Toronto: Inner City Books.
- Gray, W. G. 1997: *Qabalistic Concepts, Living the Tree*. Maine: Samuel Weiser, Inc., York Beach, Maine.
- Halevi, Z. b. S. 1977: *A Kabbalistic Universe*. Maine: Samuel Weiser, York Beach.
- Hart, T., Nelson, P., Puhakka, K. 2000: *Transpersonal knowing (exploring the horizon of consciousness)*. New York: State University of New York Press.
- Idel, M. 1988. *Kabbalah, New Perspectives*. New Haven: Yale University Press.
- Idel, M. 1988. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. New York: State University of New York Press.
- Jung, C. G. 1975. *Letters, vol. 2*, Princeton: Bollingen Series XCV, Princeton University Press.
- Jung, C. G. 1988. *Nietzsche's Zarathustra: Notes of the seminar given in 1934-1939*. Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. G. 1969. *Psychology and Religion: West and East*. New Jersey: Bollingen Series XX, Princeton University Press.
- Kant, I. 1993. *Critique of pure reason*. London: Everyman's Library.

- Kaplan, A. 1979. *The Bahir*. York Beach: Samuel Weiser, Inc.
- Louth, A. 1981. *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*. Oxford: Oxford University Press.
- Runzo, J., Nancy M. 2001. *Ethics in the world religions*. Oxford: Oneworld.
- Scholem, G. 1991. *On the mystical shape of the Godhead*. New York: Schocken Books.
- Scholem, G. 1990. *Origins of the Kabbalah*. New Jersey: The Jewish Publication Society, Princeton University Press.
- Scholem, G. 1978. *Kabbalah*. New York: A Meridian Book.
- Wineman, A. 1998: *Mystic Tales from the Zohar*, Mythos, New Jersey: Princeton University Press, Princeton.
- Yates, F. A. 1964: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.

Marjana Harcet

## Islamsko pravo od idžtihada do taklida

*Povzetek:* Članek spregovori o nekaterih temeljnih načelih šeriatskega prava in nakaže, kakšna je bila razvojna pot islamskega prava. Izpostavljena je povezanost politične in duhovne oblasti, ki se sicer razlikujeta, a tudi sovpadata, orisani so razlogi za heterogenost islama in predstavljen je način, kako so se z množtvom interpretacij soočili islamski pravniki. Članek izpostavi, da je načelo abrogacije sicer pripeljalo do okorelosti šeriata, vendar to ni pomenilo poenotenja med različnimi pravnimi šolami in vejami, temveč le kanoniziralo različnost pod okriljem šeriata. Naposled je poudarjeno dejstvo, da so določene prakse, ki so v zgodovini temeljile na šeriatu, danes opuščene, spet druge pa so se ohranile. To in pa dejstvo, da so se ohranjene prakse v določeni meri spremenile, kaže, da islam v sebi nosi možnost prenove in da je prav ta potencial potrebno na novo odkriti in udejanjati.

*Gljučne besede:* šeriat, interpretacija, razumsko sklepanje (idžtihad), posnemanje (taklid), abrogacija (naskh), pravna veda (fiqh), razveljavitev, ločitev politike in religije v islamu, sunitske pravne šole, šiitske veje

*Abstract:* **Islamic Law from Ijtihad to Taqlid**

The paper presents some fundamental principles of Shari'a and points out its development in history. It indicates the connection of political and spiritual leadership, which differ but also coincide. The reasons for the heterogeneity of Islam are pointed out and it is shown how Islamic jurists have dealt with the great number of interpretations. Even though the principle of abrogation has been applied, which has led to the rigidity of Shari'a, this has not resulted in a harmonisation of different law schools and branches, but has only canonized the differences within the framework of Shari'a. In the final part of the paper it is emphasized that some practices that were based on Shari'a in history are no longer in use today, whereas some others have remained in power. This fact as well as the fact that the maintained practices have changed to a certain extent show that the possibility of change is something intrinsic to Islam and that this potential should be re-discovered and realized.

*Key words:* Shari'a, interpretation, intellectual reasoning, imitation, ijtihad, taqlid, abrogation (naskh), jurisprudence (fiqh), repudiation, separation of politics and religion in Islam, Sunni schools, Shiite branches.

### 1. Splošno o šeriatskem pravu

*Islamsko pravo ali šeriat* so pravila in način življenja, ki jih je svojim vernikom predpisal Alah. Medtem ko temelji zahodno pojmovanje prava na sistemu formalnih, objektivnih, splošno (pri)znanih in obvezujočih norm, se islamsko pravo od njega bistveno razlikuje po tem, da je v prvi vrsti zavezujoče na moralni ravni. Islamsko pravo in ves miselni sistem islamske družbe sta utemeljena tako, da

na individualni ravni temeljita na človekovi osebni odgovornosti in njegovi vesti, obenem pa je pravo tudi na kolektivni ravni utemeljeno na 'notranjem področju', na odnosu s presežnim (Vogel 2000, 22-26). *Šeriatsko* pravo je torej svojevrsten moralni zakonik, ki pokriva širok spekter življenja muslimanov in ima kot takšen dvojno vlogo: po eni plati predstavlja pozitivno zakonodajo, po drugi pa je temelj islamske kulture in islamske identitete. Zato Wael B. Hallaq govori o pravnem in psihološkem vidiku islamskega prava (Hallaq 2004, 1). *Šeriat* je temelj islamske identitete in nanj ne moremo gledati kot na zakonik, kakršne poznamo v sodobnih civilnopравниh družbenih strukturah, saj to bistveno okrni naše razumevanje islama. Vrh tega je temelj celovitega razumevanja islama priznavanje temeljne povezanosti med svetimi spisi in pravom. Tako kot judovsko je namreč tudi islamsko pravo teokratičen sistem, utemeljen na pojmu razodetega božjega prava. Oblast in ljudstvo sta podrejena božjemu pravu, ki ne izvira iz običajev in ni utemeljeno na razumu, politični primernosti ali družbeni koristnosti. Vsi ti elementi sicer lahko prispevajo k odkrivanju božjega prava, vendar sami po sebi ne morejo nadomestiti božjega prava ali ga celo predstavljati (El Fadl 2003, 13). Judom so Božje zapovedi razodete v Tori, muslimanom pa je božje pravo razodeto v Koranu. Določeno vzporednico lahko potegnemo tudi s cerkvenim pravom, ki je sestavljeno iz človeškega prava, ki ga vzpostavlja človeška oblast, a temelji tudi na Božjem pravu (Košir 1997, 28).

### 1.1. Povezanost politične in duhovne oblasti

Judith Romney Wegner v svoji razlagi teokratičnih pravnih sistemov (judovstva in islama) poudarja, da ti predpostavljajo prepričanje, da tako posvetno kot versko pravo izvirata od boga. Edina prava pot k pravu je kombinacija božjega razodetja in človeškega razuma, prepričanje, da je zakonodajo mogoče graditi zgolj na podlagi človeškega razuma, pa je za teokrate absolutno nesprejemljivo (Wegner 1996, 35–38). V teokratično urejenih skupnostih je temelj zakonodaje etika, etika pa temelj, če ne celo ekvivalent vere. Zato kršenje pravil za muslimana ne pomeni zgolj kršenja družbeno vzpostavljenih pravil, ampak kršenje božje volje. Vladar ni zgolj posvetni zakonodajalec, ampak varuh morale.

Čeprav zgodovina islama pozna določeno delitev oblasti na duhovno in politično, v islamskih državah ni prišlo do ločitve vere in države. Medtem ko so bili kalifi, *imami* in *uleme* vselej predvsem duhovni voditelji, katerih vodstvo je podvrženo izključno božjemu pravu – *šeriatu*, so bili sultani in kralji predvsem posvetni voditelji.

Toda tudi sultani so, zato da bi izvrševali svojo svetno oblast, morali imeti kalifovo odobravanje in duhovni blagoslov in šele tako so dobili svojo legitimnost (Mernissi 2005, 51). Zato ne preseneča, da je še danes v nekaterih ustavah določeno, da je predsednik (islamske) države lahko samo muslimanske veroizpovedi (kot je na primer v *Alžiriji in Siriji*). V afganistanski ustavi pa je na primer zapisano, da »noben zakon ne sme biti v nasprotju z islamom« (CIA 2007). Čeprav le redko kateri kralj nosi titulo božjega namestnika na zemlji (Mernissi 2005, 24-28), je za muslimanski svet načelo strogega ločevanja religije od politike nesprijemljivo.

## 1.2. Razvejanost islama

Drugi pomemben dejavnik, ki je zaznamoval islam, je njegova raznolikost že v samih izvorih. Ker prerok Mohamed ni imel moškega potomca in ni določil svojega naslednika, se je že ob nastopu islama postavilo vprašanje vodstva in prišlo je do različnih antagonizmov, ki so botrovali nastanku več smeri. V mladi skupnosti vernikov je prišlo do odkritega nesoglasja ob vprašanju izvolitve Osmanovega naslednika oziroma četrtega kalifa. Po izvolitvi prerokovega bratranca in zeta Alija so njegovemu vodstvu nasprotovali Osmanovi sorodniki in nekateri vodilni člani drugih kurajšitskih družin, vključno z Ajšo. Tako je prišlo do »bitke kamele«, ki je poudarila že obstoječo delitev med muslimani: na Alijeve privrženke in njegove nasprotnike. Po Alijevi smrti je ta delitev postala še bolj intenzivna in vprašanje nasledstva je povzročilo največji razkol v islamu. Odtlej se muslimani delijo na sunite in šiite, napetosti med njimi pa niso nikoli izginile.

Čeprav tudi danes obstajajo številne delitve, je potrebno reči, da je v prvih stoletjih islama cvetelo več kot sto različnih pravnih šol. Razlogi so dokaj preprosti: ker Koran vsebuje le približno dvesto predpisov (Handžić 1999, 242), ki jih lahko neposredno beremo kot zakonodajne, je vsa ostala zakonodaja, ki je sledila razodetju, pravzaprav intepretacija.

Prvi interpret je bil prerok Mohamed. Za časa Mohamedovega življenja so se lahko verniki v primeru negotovosti glede določenega vprašanja obrnili nanj in ga povprašali o tem, kako ravnati v tem primeru. Poleg verbalne interpretacije ali razlage so del Mohamedove zapuščine tudi njegova dejanja in njegovo vedénje. Muslimani verjamejo, da je bilo celotno Prerokovo življenje, vse, kar je storil ali rekel, v skladu z učenjem Korana in je zato muslimanom življenje preroka Mohameda zgled, ki mu sledijo. Ob nastopu islama je bilo še relativno lahko slediti Mohamedovemu zgledu, kasneje pa je spomin začel

bledeti in pojavile so se različne različice pričevanj o načinu življenja božjega poslanca. Ta zglede imenujejo prerokova *suna*.<sup>1</sup>

Že v zgodnjem obdobju islama pa *suna* ni bila zgolj Mohamedova *suna*, marveč tudi *suna* kalifov in/ali *suna* določenega območja, ki je pogosto združena s prepričanjem o »idealnem«, vzornem vedênju, ki velja za normo. To obenem pomeni, da se je islam razvijal različno glede na območja, kjer se je zasedral (Rippin 2000, 85). Razumljivo je, da je tako prišlo do mnoštva različnih, včasih tudi zmotnih razlag, čeprav so razlage bile omejene izključno na izpeljevanje veljavnih sklepov iz Korana in sune (Ayubi 1994, 11).

### 1.3. Poenotenje nauka – od *idžtihada* k *taklidu*

Zaradi številčnosti različnih razlag, in da bi obvarovali nauk, so suniti v času od 11. do 12. stoletja<sup>2</sup> prepovedali nove razlage, medtem ko šiiti tega niso storili. Šiiti namreč verjamejo, da je iskanje prave poti s pomočjo razumskega sklepanja (*idžtihad*) obveza vseh spodobnih muslimanov v času, ko je imam odsoten. To pomeni, da je vsak musliman dolžan truditi se doseči raven *mudžtehida* – tistega, ki izvaja *idžtihad* (El Muzaffar 1994, 14–15). Kvalificirani pravniki, ki dosežejo to raven, imajo ne le pravico, ampak tudi dolžnost iskati pravo pot in si pri tem pomagati z razumskim sklepanjem.

*Idžtihad* je torej razlaga Korana in sune, iskanje prave poti s pomočjo razumskega sklepanja. Njegovo nasprotje je *taklid* – posnemanje. V praksi je *taklid* omejenost pravnika na zgledovanje po predhodnikih, da bi tako prišel do odločitve o novi situaciji (Edge 1996, XIX). S tem so muslimani prešli od dinamično-razvojnega k stoičnemu in pasivnemu odnosu do zgodovine in oblikovati se je pričela nekritična in ahistorična zavest (Silajdžić in Bajraktarević 1994, IX).

Praksa, znana pod imenoma abrogacija (popolna odprava ali razveljavitev) in derogacija (delna odprava ali razveljavitev) splošnega pravnega akta (npr. zakona), ki je v zahodni pravni praksi povsem običajna, je tradicionalnemu islamu tuja. Medtem ko v zahodni pravni praksi velja, da »višji pravni akt (npr. zakon) lahko vselej derogira nižjega (npr. uredbo)«,<sup>3</sup> da »mlajši zakon (ali drug splošni pravni akt)

<sup>1</sup> Enako kot Koran, je tudi *suna* božjega izvora in kot takšna predstavlja drugi vir islamskega prava (Asad 2002, 69–70). Čeprav je *suna* pogosto zapisana v hadisih, ne gre za sinonimna pojma, kot se to včasih zmotno predstavlja. *Suna* je splošnejši pojem od hadisa in hadis je ubesedena suna. (Silajdžić in Bajraktarević 1994, V).

<sup>2</sup> Natančnega časa ni mogoče določiti, ker je bila odločitev o prekinitvi *idžtihada* konsenzualne narave in ni potrjena z dokumentom, na katerega bi se sklicevali.

<sup>3</sup> Lex superior derogat legi inferiori.



razveljavlja starejšega, kolikor ima njemu nasprotno vsebino<sup>4</sup> in da »mlajši specialnejši zakon razveljavlja starejšega splošnejšega, če mlajši specialneje ureja tisto stvarino, ki je bila prej opredeljena v splošnejšem zakonu« (Leksikon Cankarjeve Založbe 2003, 55),<sup>5</sup> je v islamskem pravu drugače.

Čeprav različni islamski avtorji niso enotni glede tega, koliko predpisov je dejansko bilo podvrženih abrogaciji (*naskh*) in če sploh kdaj kateri, velja, da je razveljavitev predpisov, ki izvirajo iz Korana in sune, bila možna le v času, ko so se temeljne norme islamskega prava šele oblikovale oziroma dokler se je Koran razodeval Mohamedu. S Prerokovo smrtjo pa razveljavitev ni bila več možna (Busuladžić 1997, 125). Razveljavitev danih zakonov z vpeljavo novih zakonov namreč ni v skladu s prepričanjem, da je Koran v celoti in dobesedno od Boga razodeta beseda in da je tisto, kar je Mohamed rekel in storil, v skladu z razodetjem, ki ga v nobenem primeru ni možno ne dovoljeno spreminjati. Kar je zapisano v Koranu in kar je vzpostavljeno v Prerokovi suni ter je kot takšno postalo del šeriatskega prava, je nespremenljivo, menijo predstavniki tradicionalnega islama, ki zavračajo ugotovitve modernistov, da je v Koranu opaziti vplive časa in okolja, v katerem je le ta nastal.

#### 1.4. Šeriatsko pravo in *fikh*

Čeprav je pravo popolno, pa ljudje niso, poudarja Frank E. Vogel, da bi razložil, zakaj je prišlo do interpretacije prvotnih virov šeriata (Korana in sune). Človeško razumevanje božjega prava je omejeno, zato se je izoblikovala pravna veda (*fikh*). *Fikh* dobesedno pomeni razumevanje in predstavlja človeško razumevanje božjega prava. Anne Sofie Roald, v delu *Women in Islam* razlaga razliko med fikhom in šeriatom. V svoji definiciji *fikha* naslanja na Abu Amina Bilal Philipsa, ki o razliki med šeriatom in fikhom pravi: medtem ko je *šeriat* normativno islamsko vedênje, ki presega nestanovitne osebne ali krajevne prakse in vsebuje predvsem splošna določila, ki temeljijo na Koranu in suni, je *fikh* korpus zakonov, izpeljanih iz šeriata. *Fikh* vsebuje določila, ki velevajo, kako se vesti v specifičnih okoliščinah, ki jih *šeriat* ne obravnava (Roald 2002, 103). Šeriat je torej splošnejši – vsebuje temeljna načela, ki se jim verniki podrejujejo, medtem ko je *fikh* bolj specifičen in se razlikuje glede na območje, pravno šolo, razumevanje *hadisov* in njihove pristnosti, različnih pravnih konceptov itd. Ravno to je vzrok, da se raba islamskega prava od države do države močno razlikuje. Islamsko pravo se razlikuje glede na pravno

<sup>4</sup> Lex posterior derogat legi priori.

<sup>5</sup> Lex specialis derogat legi generali.

šolo (*mazahab*), ki prevladuje v določeni državi, in glede na to, kateri pravni šoli pripadajo posamezni sodniki (*kadiji*) in sodišča, pristojna za aplikacijo islamskega prava. To med drugim pomeni, da ni ene same (pravilne) izvedbe islama, čeprav so temelji islama povsod enaki: Koran in *sunna* oz. hadisi.<sup>6</sup>

Da bi razumeli raznolikost islamskega prava danes, pogledjmo kakšne so podobnosti, in razlike med večjimi še obstoječimi sunitskimi pravnimi šolami in tremi večjimi šiitskimi vejami.

## 2. Pravne šole

Islamsko pravo se je oblikovalo skozi stoletja in prehajalo skozi različne stopnje. Kot je že bilo rečeno, so se učenci lahko v času Prerokovega življenja v primeru dvoma o kakem vprašanju obrnili neposredno na Mohameda ali pa se zgolj zgedovali po njem. S širjenjem islama, ko na nekatera vprašanja ni bilo mogoče najti odgovorov v Koranu ali *sunni*, pa so se pojavili različni pogledi na tolmačenje teh prvotnih virov in na metode pridobivanja odgovorov (*idžme* in *kija-sa* oz. *akla*). Z Mohamedovo smrtjo je naloga razlaganja razodetja in vloga sodnika prešla na *kalife*, ki so spočetka imeli bolj versko kot pravno funkcijo. Šiiti verjamejo, da institucija kalifata izvira iz Korana in da kalifova oblast prihaja od Boga. Njegova oblast je glavna in vrhovna izvršna oblast in tega ne more nič spremeniti. Sunitsko stališče je drugačno, saj suniti ne verjamejo v to, da je kalif postavljen od Boga. Menijo, da se kalif po ničemer ne loči od drugih vernikov in je kot takšen poslanec, ki mu je oblast podelilo ljudstvo in ga zato lahko ljudstvo tudi odstavi (Buljina 1997, 28–32).

V času umajadske dinastije (661–750) v Damasku se je dejavnost sodnikov povezala z administracijo, sodniki pa so izvajali krajevno pogojeno pravo (Ahmed 1992, 89). Po izgonu Umajadov in vzpostavitvi vladavine Abasidov je kalifat postal »zapleten politično-verski sistem« (Thoraval 1998, 102), ki še zdaleč ni predstavljal zgolj verske ali moralne avtoritete.

Pravne šole, ki so se kot kritika umajadske dinastije pojavile ob koncu njihove vladavine, so priznavali in podpirali protiumajadski Abasidi. Ti so se po prihodu na oblast leta 750 hitro razvijali in s tem dodatno spodbudili razvoj pravnih šol (Ahmed 1992, 89). Sčasoma, do desetega stoletja, so se bolj ali manj dokončno izoblikovale vse štiri še danes obstoječe sunitske šole (*malikiti*, *hanefiti*, *šafiiti* in *hanbaliti*), ki so bile soglasno sprejete (*idžma*). Zaradi tega

<sup>6</sup> Šiiti ne sprejemajo kot pristnih (*sahih*) vseh hadisov, marveč samo tiste, ki segajo do Mohamedovega bratranca Alija (Walther 1993, 49).

splošnega soglasja anonimne skupnosti so pridobile absolutno avtoriteto.

*Mazahab* (množinsko *mazahib*) je »izbrana pot' in tudi 'način razmišljanja, prepričanje'« (Šterbenc 2005, 495). Izvorno *mazahab* pomeni mnenje določenega pravnika in je v tem pomenu obstajal že pred nastankom katere koli od pravnih šol (Hallaq 2004, 151). Kljub temu pa Wael B. Hallaq v delu *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* opozarja, da so lik utemeljitelja določene pravne šole pogosto oblikovali šele po nastanku šole in ne pred njim. Njegova teza je, da je bilo ustvarjanje 'avtoritete' nujno za razvoj in delovanje določene pravne šole. Za idealen model avtoritete v islamskem pravu velja absolutni *mudžtahid* (navdihnjeni izvedenec v veri in pravu), za čigar pravno znanje se predpostavlja, da je vseobsegajoče. Prav zato se *mazahab* imenuje po njem. Pri ustvarjanju lika avtoritete je pomembna ravno absolutnost, ki se pripisuje ustanovitelju posameznega *mazahaba*. Ta je moral biti nravno neoporečen in izviren glede na svojega predhodnika oz. predhodnike. Toda Wael B. Hallaq pravi, da je s posameznimi ustanovitelji pravnih šol sicer zares prišlo do preloma s starim in ustvarjanja novega, vendar se to ni zgodilo po naključju ali samodejno, marveč je bila na delu domišljena strategija. Njegova teza je, da so bile presoje in mnenja utemeljiteljev novih šol pogosto dediščina predhodnikov in nikakor ne povsem izvirne (Hallaq 2001, 24–40; Hallaq 2004, 158–159).

Podobno kot se med seboj ločijo sunitske pravne šole, se med seboj ločijo tudi šiitske smeri. Med največje veje šiizma prištevamo: *imamite*, *ismailite* in *zajdite*.

## 2.1. Sunitske pravne šole in njihovi ustanovitelji

*Maliki mazahab* je najstarejši in po velikosti drugi največji *mazahab* med štirimi pravovernimi sunitskimi pravnimi šolami. Ker temelji na verskih običajih medinske skupnosti, jo imenujejo tudi *medinska šola* (Thoraval 1998, 132). Ustanovil jo je sodnik Malik Ibn Anas, ki je vrh tega, da je kodificiral medinski *fikh* (pravo), znan tudi po svojem delu *Al-Muveta*, ki je obenem pravna razprava in zbirka hadisov (Surdel 1998, 44). Od drugih treh šol se malikiti razlikujejo po tem, da poleg Korana in sune uporabljajo kot vir tudi prakso/zgled Medincev. Vrh tega pa je Malik Ibn Anas v skladu s tedanjimi običaji kot zakonit vir prava priznaval tudi osebno presojo (*raj*) v obliki soglasja (*idžme*) učenjakov iz Medine (Surdel 1998, 44).

Ustanovitelj *hanefi mazahaba* Abu Hanifa, ki je bil tako kot Malik Ibn Anas pravnik, vendar ne tudi sodnik, je znan predvsem po svoji ponižnosti in po tem, da se je hadisov učil pri številnih učiteljih. Nje-

gov cilj je bil spoznati različna načela in metode, da bi s primerjalno študijo zgradil lasten pravni sistem. Razen Korana in sune je Abu Hanifa dopuščal tudi osebno presojo v obliki zatekanja k načelu analogije (*kijas*). To metodo presojanja pa je omejil z načelom *istihsana*, izbire najboljše metode (Surdel 1998, 45). *Hanefi mazahab* velja za najbolj svobodomiselnost med pravovernimi sunitskimi šolami.

Tudi ustanovitelj tretje pravne šole Ibn Idris Al Šafii je za vir prava poleg Korana in sune priznaval soglasje (*idžmo*), ki je po njegovem mnenju doseženo, če se določena skupina učenjakov zedini glede določenega vprašanja. Načelo analogije (*kijas*) je Al Šafii dopuščal le kot četrti vir, se pravi le tedaj, ko ne Koran ne suna ne *idžma* niso razrešili nekega vprašanja (Surdel 1998, 45). *Šafiiiti* so si prizadevali za nekakšno srednjo pot med svetimi besedili in pravnim sklepanjem (Vogel 2000, 43).

Ustanovitelj četrte pravne šole Ahmed Ibn Hanbal je bil zelo predan izročilu in kot tak nasprotnik novosti v islamskem pravu: kot vires prava je priznaval le Koran in *suno*, osebno presojo pa je odobral le izjemoma (Surdel 1998, 46). Zato velja *hanbali mazahab* za najstrožjo med štirimi sunitskimi pravnimi šolami. To lahko podkrepimo z dejstvom, da iz *hanefi mazahaba* izvira tudi *vahabizem*, najbolj konzervativna, radikalna in politično-religiozna smer v sunizmu, ki ga je v 18. stoletju ustanovil Ibn Abd Al Vahab (Thoraval 1998, 75).

## 2.2. Šiitske veje

Kot je bilo že omenjeno, je do največjega razkola med muslimani prišlo iz političnih razlogov. Ker Mohamed ni zapustil moškega potomca, je islamska skupnost ostala brez verskega naslednika.

Prve štiri kalife suniti imenujejo tudi 'premočrtni' in jih priznavajo za pravoverne. Za razliko od njih pa je skupina, iz katere je potem nastala druga veja islama, t. i. šiizem, za prvega zakonitega Mohamedovega naslednika priznavala Alija. V nasprotju s suniti, po mnenju katerih je lahko Mohamedov naslednik kateri koli musliman, ki živi zgledno, versko in нравno neoporečno, so Alijevi privrženci menili, da je pogoj za zakonito nasledstvo sorodstveno razmerje s Prerokom. Ali je bil torej prvi zakoniti voditelj po šiitskem in četrti pravoverni kalif po sunitskem prepričanju. Izvoljen je bil po umoru kalifa Osmana, vendar so številni muslimani njegovi izvolitvi nasprotovali in leta 661 je bil tudi on umorjen.

Najpomembnejša veja šiitov so *imamiti* oziroma šiiti, ki priznavajo dvanajst imamov.<sup>7</sup> *Imamiti* so znani tudi pod nekaterimi drugimi

<sup>7</sup> Dvanajsteroimamski šiiti verjamejo, da je pravovernih le dvanajst imamov, ki si sledijo po družinskem deblu (razen Huseina, ki je bil Hasanov brat, je vsak od dvanajstih *imamov* sin predhodnega imama).

imeni, ki odražajo določene vidike njihove vere: *imamiti* se imenujejo zaradi svoje vere v imame; *džafariti*, ker verjamejo, da je šesti imam Jafar as Sadik legitimen, ter *dvanajstniki*, *dvanajstniški* ali *dvanajsteroimamski šiiti*, ker verjamejo v dvanajst pravovernih, zakonitih imamov. Vrh tega *imamiti* verjamejo, da je dvanajsti imam še vedno živ in da se bo ob koncu časov vrnil kot Mahdi, ki bo vzpostavil kraljestvo pravice in resnice (Richard 1995, 6). Na zemlji so njegovi predstavniki *ajatole*, ki smejo sprejemati kanonske odločitve (Thoraval 1998, 59). Imami so po šiitskem prepričanju brezgrešni, nezmotljivi, navdihnjeni in izbrani neposredno od Boga in zato najvišja verska avtoriteta.

*Ismailiti* (sedmeroimamski šiiti) so enakega izvora kakor *imamiti*, le da so se zaradi nesoglasij glede naslednika šestega imama ločili od *imamitov* (Richard 1995, 1). *Ismailiti* se povezujejo tudi z dinastijo Fatimidov (909–1171), ki izhaja iz Fatime (Mohamedove hčere in Alijeve žene). Z vzpostavitvijo kalifata v Egiptu in Siriji je politični uspeh dinastije obveljal za najdalgotrajnejšega v *ismailitskem* gibanju (Thoraval 1998, 66–67).

Enako kot *ismailiti* so tudi *zajditi* (peteroimamski šiiti) nastali zaradi različnih pogledov na enega od Mohamedovih naslednikov – le da se je v njihovem primeru spor pojavil zavoljo petega imama in so se tako od *dvanajstnikov* ločili po četrtem imamu (Richard 1995, 1). David Kerr poudarja, da *zajditi* vlogo imamov razumejo bolj v smislu sunitskega kalifa (1987, 335).

### 3. Aplikacije šeriata danes

Kot je že omenjeno, je šeriat islamsko pravo, ki zadeva vse vidike človekovega življenja. Čeprav ni zgolj skupek predpisov in čeprav predstavlja predvsem način, kako živeti v skladu z božjimi zakoni, zajema tudi družinsko, civilno, kazensko, sodno, procesno, ustavno, mednarodno, ekonomsko in finančno pravo (Doi 1984, 20).

Pod vplivom kolonializma in zavoljo splošne okostenelosti islamske pravne vede so nekatere islamske dežele v 19., druge pa v prvi polovici 20. stoletja podlegle zunanjim vplivom, ki so pomembno delovali na islamsko pravo in prakso. Prišlo je do prevzemanja evropskih civilnopravnih sistemov, prežemanja šeriatskega in evropskih civilnopravnih sistemov in poskusov posodabljanja islamskega pravnega nauka (*fikh*) (Karčić 1997, 127–128).

O prizadevanjih za popolno izvajanje šeriatskega prava lahko govorimo le v nekaj islamskih državah. Med te države spadata predvsem Savdska Arabija in Iran, vendar tudi ponekod v Pakistanu in severni

Nigeriji uveljavljajo strožje oblike šeriatskega prava. Strožjo rabo šeriatskega prava na določenih območjih lahko zasledimo celo v Indoneziji in Maleziji, ki sta sicer pretežno demokratični deželi (Shea 2005, 201). V versko in etnično raznolikih državah, kot so Nigerija, Indonezija in Malezija, je namreč ponekod v veljavi regionalno pravo, ki dovoljuje uporabo šeriatskega prava. Za te islamske države, kjer je v veljavi *stroga kazenska zakonodaja, ki za posamezne prestopke predpisuje* amputacijo in kamenjanje, ter za države, kjer je sodni sistem utemeljen na šeriatu, Paul Marshall uporablja naziv ekstremni šeriat. Vendar pa šeriata, ki se danes izvaja, ne moremo zvesti zgolj na kazensko pravo (2005, 1-17).

Poleg kazenskega prava, ki je v veljavi v nekaterih islamskih državah, šeriatsko pravo danes pomembno zaznamuje tudi družinsko in dedno pravo ter pravila glede verskega obredja. V svoji najbolj klasični obliki se šeriat danes izvaja predvsem na področju družinskega prava. Ker islamska zakonodaja na tem področju neenakopravno obravnava ženske in moške, velja, da je šeriatsko pravo ženskam nenaklonjen pravni sistem, saj moškim omogoča enostransko izvensočno razvezo (odslovitev žene), poliginijo (mnogoženstvo), omejuje pravice žensk do dela izven doma, prepoveduje svobodno gibanje in predpisuje stroga pravila oblačenja.

Danes se družinsko pravo kot del šeriatskega prava izvaja v državah, ki so v uradnih dokumentih opredeljene kot islamske države in kjer je šeriat temeljni vir prava,<sup>8</sup> in pa tudi v tistih islamskih državah, kjer šeriat ni izrecno temeljni vir prava, vendar kljub temu pomembno vpliva na področje družinskega prava.<sup>9</sup> Naposled pa sem spadajo tudi tiste države, kjer islam sicer ni uradno državna religija, kjer pa kljub temu velja, da je za muslimane v veljavi šeriatsko pravo, ki vpliva na področje družinskega prava.<sup>10</sup>

#### 4. Sklep

Kljub načelni nespremenljivosti šeriata je ta v zgodovini bil podvržen različnim interpretacijam. V okviru islamskega pravosodja so se izoblikovale različne metode za njegovo interpretacijo, njegove interpretacije pa so bile predvsem odgovor na določena konkretna

<sup>8</sup> Afganistan, Alžirija, Bahrajn, Iran, Jemen, Katar, Kuvajt, Libija, Maldivi, Mavretanija, Oman in Združeni arabski emirati.

<sup>9</sup> Bangladeš, Brunej, Irak, Jordanija, Malezija, Maroko, Pakistan, Savdska Arabija, Somalija in Tunizija.

<sup>10</sup> Džibuti, Etiopija, Gambija, Gvineja Bissau, Indija, Izrael, Palestina, Kenija, Libanon, Senegal, Singapur, Sirija, Šrilanka in Tanzanija.

vprašanja in na določene konkretne življenjske situacije muslimank in muslimanov. Bile pa so tudi pogojene s časom, okoljem in z drugimi (p)osebnimi okoliščinami interpretov. Zato tisti, ki danes pozivajo k idžtihadu, bolj ali manj eksplicitno poudarjajo to pogosto pozabljeno dejstvo. Le z njegovo osvetlitvijo bo po mnenju številnih progresivnih muslimanov možno odpreti prostor za prenovo.

Čisto na koncu velja reči, da so se v islamskih državah že zgodile nekatere prenove šeriata, kar kaže na to, da je prenova možna in da v islamskih državah obstajajo določene (bolj ali manj uspešne) težnje po prenovi v skladu s človeškimi dognanji, s potrebo po spoštovanju človekovih pravic na splošno in s potrebo po spoštovanju človekovih pravic žensk. Če za primer vzamemo področje družinskega prava, vidimo, da to sicer še vedno dopušča poliginijo, a jo omejuje tako, da mora mož sodišču predložiti utemeljene razloge, zakaj meni, da je potrebno, da sklene dodatno zakonsko zvezo, za sklenitev poliginega zakona mora pridobiti soglasje obstoječe (in bodoče) žene in ponekod mora na sodišču dokazati, da je sposoben enakopravno vzdrževati več žena. Pomembne spremembe so bile dosežene tudi, kar zadeva vprašanje razveze in odslovitve. Medtem ko je enostranska izvensodna razveza (*talak*) po klasičnem šeriatskem pravu dovoljena, je ta danes v številnih državah prepovedana in predpisano je, da je veljavna razveza zakoncev možna le po sodni poti. Drugod je ta pravica omejena tako, da je odločitev o odsložitvi potrebno sporočiti matičnemu uradu v določenem roku. *Nekatere države pa so izrazile svojo namero spremeniti zakon s podpisom* Protokola k Afriški listini človekovih pravic. Podpisnice tega dokumenta so se zavezale k temu, da sprejmejo ustrezno zakonodajo, ki bo ženskam in moškim zagotovila uveljavljanje enakih pravic v primeru razveze, ločitve ali razveljavitve zakona (Skupščina Afriške unije 2004, 684).

## Literatura

- Ahmed, Leila. 1992. *Women and gender in Islam. Historical roots of the modern debate*. New Haven: Yale University Press.
- Asad, Muhammad. 2002. *Islam na raspuću*. Sarajevo: El-Kalem.
- Aubelj, Bronislava (in drugi). 2003. *Pravo. Leksikon*. Ljubljana: CZ.
- Ayubi, Nazih. 1994. *Political islam. Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge.
- Buljina, Halih. 1997. *Islamska država (Od početka do kraja hilafeta)*. Sarajevo: Rijaset islamske zajednice u Republici Bosni i Hercegovini.
- Bulliet, Richard W.. *The Individual in Islamic Society*. V: Irene Bloom (ur.), J. Paul Martin (ur.), Wayne L. Proudfoot (ur.), *Religious Diversity and Human Rights*. Columbia University Press, New York 1996, 174–191.

- Busuladžić, Mustafa. 1997. *Muslimani u Evropi*. Sarajevo: Sejtarija.
- CIA. The World Factbook, URL=<http://www.cia.gov/cia/publications/factbook>, 09.01.2006.
- Doi, 'Abdur Rahman I.. 1984. *Shari'ah. The Islamic Law*. London: Ta Ha Publishers.
- Edge, Ian. 1996. *Introduction: Material Available on Islamic Legal Theory in English*. V: I. Edge (ur.), *Islamic Law and Legal Theory*. Aldershot: Dartmouth, XVII–XXXI–II.
- El Fadl, Khaled Abou. 2003. *Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women*. Glasgow: Oneworld Oxford.
- El Muzaffar, Muhammed Riza. 1994. *Akaid ši'itskog mazheba*. Zagreb: Mehišat islamske zajednice Hrvatske.
- Hallaq, Wael B.. 2001. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael B.. 2004. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Handžić, Mehmed. 1999. *Islamske teme*. Sarajevo: Ogledalo.
- Kerr, David. 1987. *Enotnost in različnost v islamu*. V: *Velika verstva sveta*. Koper: Ognjišče, 334–336.
- Košir, Borut. 1997. *Uvod v kanosko pravo*. Ljubljana: Družina.
- Mernissi, Fatima. 2005. *Zaboravljene vladarice u svijetu islama*. Sarajevo: Buybuk.
- Richard, Yann. 1995. *Shi'ite Islam. Polity, Ideology, and Creed*. Oxford: Blackwell.
- Rippin, Andrew. 2000. *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge.
- Roald, Anne Sofie. 2002. *Women in Islam. The Western Experience*. London: Routledge.
- Shea, Nina. 2005. *Conclusion: American Responses to Extrem Shari'a*. V: Paul Marshall (ur.), *Radical Islam's Rules. The Worldwide Spread of Extreme Sharia Law*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers INC., 195–212.
- Silajdžić, Andan in Bajraktarević, Orhan. 1994. *Sunnet i hadis Muhammeda Alejhis-salam u suvremenosti*. V: Hasan Škapur (ur.), *Buharijina zbirka hadisa. 1. knjiga*. Tuzla: Islamska zajednica u Republici BiH & Izdavačko prometno poduzeće »R&R«, I-XII.
- Skupščina Afriške unije. 2004. *Protokol k Afriški listini človekovih pravic in pravic ljudstev o pravicah žensk v Afriki*. V: Vlasta Jalušič (ur.) in Dean Zagorac (ur.), *Človekove pravice žensk. Uvodna pojasnila in dokumenti*. Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije in Mirovni Inštitut, 673–701.
- Surdel, Dominik. 1998. *Islam*. Beograd: Čigoja štampa.
- Šterbenc, Primož. 2005. *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov v suniti*. Ljubljana: FDV.
- Thoraval, Yves. 1998. *Islam: mali leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Vogel, Frank E., 2000. *Islamic Law and Legal System. Studies of Saudi Arabia*. Leiden: Brill.
- Walther, Wiebke. 1993. *Women in Islam*. Princenton: Markus Wiener Publishing.
- Wegner, Judith Romney. 1996. *Islamic and talmudic Jurisprudence: The four Roots of Islamic Law and their Talmudic Counterparts*. V: I. Edge (ur.), *Islamic Law and Legal Theory*. Aldershot: Dartmouth, 35–71.



## Ničnost zakona – postopkovne in vsebinske teme Drugi mednarodni znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov v Zagrebu

V ponedeljek 10. novembra 2008 je v Zagrebu potekal drugi mednarodni znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov na temo *Ničnost zakona – postopkovne in vsebinske teme*. Predavanja za simpozij, ki sta ga organizirala prvo- in drugo stopenjsko Metropolitansko cerkveno sodišče v Zagrebu in Katedra za kanonsko pravo Teološke fakultete Univerze v Zagrebu, smo pripravili pravniki iz Hrvaške, Bosne in Hercegovine ter Slovenije.

Znanstveni posvet se je začel z nagovorom zagrebškega nadškofa kardinala Josipa Bozanića, ki je poudaril pomen poznavanja naravne in božjeppravne ureditve zakramenta svetega zakona, na katerem temelji učenje Cerkve glede tega zakramenta. Kanonsko pravna znanost pri presoji veljavnosti zakona upošteva tudi druge vede, še posebej tiste, ki pomagajo razumeti človeka v njegovi celovitosti, kot so antropologija, medicina in psihologija. Cerkevno sodišče ima pri presojanju (ne)veljavnosti zakramenta svetega zakona predvsem pastoralno vlogo, namen cerkvenega postopka pa ni iskanje krivde za težave ali razpad zakonske zveze, temveč resnica o sklenjenem zakonu. Verniki imajo pravico, da se ob utemeljenem dvomu glede obstoja zakonske vezi na pristojnem cerkvenem sodišču njihov dvom razišče. Tu gre za pravico, ki vernikom pripada, je poudaril kardinal Bozanić.

V dopoldanskem delu simpozija so bila naslednja predavanja: *Narava postopka razglasitve ničnosti zakona* (dr. Pero Pranić, Sarajevo), *Ničnost zakona* (dr. Dubravka Hrabar, Zagreb), *Svetovanje in poizkus sprave* (dr. Andrej Saje, Ljubljana), *Tožba – doktrinarni problemi* (mag. Mato Mićan, Đakovo), *Vabljenje na sodišče in odgovor tožene stranke* (dr. Ivan Jakulj, Split) in *Postavitev pravnega spora* (dr. Viktor Nuić, Zagreb).

Iz veljavnega zakona med zakoncema nastane vez, ki je po svoji naravi trajna in izključna: poleg tega krščanski zakon zakonca s posebnim zakramentom utrjuje in posvečuje za dolžnosti in dostojanstvo njunega stanu. Zakon ima dvojno dimenzijo: pravno in zakramentalno. Zakonska pogodba daje sklenjeni zakonski zvezi pravno trdnost in jasnost, zakramentalna vez pa je sredstvo milosti, ki zakonca posvečuje. Iz tega sledi, da imajo zakonci dolžnost ohranjati zakon-

sko skupno življenje, Cerkev pa jim mora še posebej v kriznih trenutkih nuditi oporo in pomoč. Iz tega sledi, da je pred uvedbo sodnega postopka potrebno storiti vse, da zakonca, če je možno, obnovita družinsko življenje.

V popoldanskem delu so nastopili naslednji predavatelji: *Načelo consensus facit matrimonium v rimsko in kanonsko pravni tradiciji* (dr. Marko Petrak, Zagreb), *Izključevanje zakramentalne razsežnosti zakramenta svetega zakona* (dr. Klara Čavar, Sarajevo), *Izvedenska mnenja v povezavi s kan. 1095* (dr. Slavko Zec, Reka), *Izstop iz katoliške Cerkve s formalno pravnim dejanjem* (dr. Nikola Škalabrin, Đakovo).

Zadnji del simpozija je bil namenjen nekaterim aktualnim vprašanjem Cerkve na Hrvaškem in sicer: Znanstveno izpopolnjevanje cerkvenih pravnikov je predstavil dr. Jure Brkan iz Splita, vaje s področja cerkvenega prava na Teološki fakulteti pa dr. Tomo Vukšić iz Sarajeva. Predsednik zagrebškega metropolitanskega cerkvenega sodišča dr. Josip Šalković je podal načrt *Komentarja in slovarja Zakonika cerkvenega prava*, osnutek *Društva cerkvenih pravnikov* pa mag. Ilija Jakovljević iz Poreča.

Podpisani sem v predavanju poudaril, da je pomoč zakoncem v krizi na sodiščih, družinskih posvetovalnicah ali drugih ustreznih mestih nujna, vendar to za izboljšanje razmer na področju pastorale družine ne zadošča. Cerkev je v tem smislu lahko bolj učinkovita na preventivni ravni kot na kurativnem nivoju. Številne skupine po župnijah, oratoriji, šole za zakon, zakonska občestva in druge oblike župnijskega življenja mlade in zakonce vzgajajo za samostojne in zrele osebnosti ter jih tako pripravljajo na odgovorno sprejemanje življenjskih odločitev. Cerkev jim v svojih občestvih lahko ponudi ustrezne možnosti in oporo, da sproti rešujejo zakonske težave. Na ta način bo v družinah manj napetosti in več možnosti, da ostanejo trdne enote družbe in Cerkve.

Andrej Saje

## **Mednarodni projekt Re-Creation Approaches to Religious Education and Personal Development**

V avstrijskem Gradcu je od 13. do 26. aprila 2008 potekal mednarodni projekt »Re-Creation – Approaches to Religious Education and Personal Development«, pri katerem smo sodelovali študentje in profesorji iz šestih držav: Anglije, Avstrije, Madžarske, Slovaške, Poljske in Slovenije. Udeleženci smo bili različnih starosti, različnih veroizpovedi in Cerkva ter seveda predstavniki več univerz in različnih fakultet. S Teološke fakultete se je udeležilo šest študentov in prof. dr. Gerjolj.

Vseh štirinajst dni so se naši pogovori, delavnice in aktivnosti vrtele okrog treh glavnih tem: lakota in obilje (hunger and abundance), biti sam in biti skupaj (being alone and being together), biti tuj in biti domač (being foreign and being familiar). Te teme smo iz različnih zornih kotov, z različnimi metodami in pristopi, z različnimi podarki skupno osvetljevali in se o njih iskreno pogovarjali. Kot bodoči teologi, umetniki, pedagogi, kulturni in socialni delavci oz. »delavci z ljudmi in za ljudi« moramo poznati različne metode in pristope, ki jih lahko uporabimo pri svojem delu, upoštevajoč posameznika in skupino, s katero delamo. Učili smo se nagovarjati celega človeka, ne le enega dela (vsa čutila in celoten notranji svet). Bogatila nas je drugačnost (kulturna, narodna, religijska in ne nazadnje tudi jezikovna), bogatile so nas raznovrstne metode dela, ki so nagovarjale naše čute, našo talentiranost in pripravljenost na nova spoznanja.

### **Predstavitev tem**

#### **Lakota in obilje**

Lakota in obilje z bibličnega vidika odpirata dimenzije, kot si jih v vsakdanjem življenju le redko predstavljamo. Tudi v Svetem pismu je lakota predstavljena kot »ovira«, ki jo je potrebno premagati (1 Mz 12,10; 2 Mz 16,3; Lk 1,53). Obilje je znamenje Božjega blagoslova, v času obilja pa nikakor ne smemo pozabiti na prihodnost, ki morda ne bo tako blagoslovljena (Sir 18,25; 5 Mz 28,11). Vendar lahko obilje človeka zaslepi, njegova skrb začne veljati le denarju in bogastvu, zato pozabi na bližnjega in njegove potrebe. Takrat izgubi sposobnost empatije in ne zna zadostiti ničesar drugega kot lastne želje po vedno večjem bogastvu (Am 5,11; 6,5-7; Lk 12,15 in druga mesta). Če ljudje

trpijo za pomanjkanjem, ne morejo videti Boga kot dobrega in ljubečega očeta, ki skrbi za svoje otroke. Podobno izgubi stik z Bogom človek, ki skrbi le zase.

### **Biti sam in biti skupaj**

V Svetem pismu je zapisano: Ni dobro za človeka, da je sam (1 Mz 2,18). Število ljudi, ki ne morejo najti partnerja, se povečuje. Morda smo izgubili zavedanje o tem, kaj pomeni biti sam in biti z nekom? Mladi si želijo drugačnega življenja, kot ga imajo njihovi starši (v dvoje), in ostajajo sami, nevezani, »svobodni«. Prevrednotijo svoje vrednote, vendar ne nujno vedno na boljše. Ob tem smo ugotavljali, da je človek ustvarjen po Božji podobi kot bitje odnosov in skupnosti.

### **Biti domač in biti tuj(ec)**

Zato, da postaneš z nekom domač, potrebuješ čas, in ko enkrat dosežeš domačnost, se počutiš varnega. Ne gre le za »migrante«, saj v sodobni družbi srečamo na vsakem koraku oblike odtujenosti, individualizma in osamljenosti. Velikokrat smo tuji celo sami sebi in se ne poznamo.

Domač lahko postajaš korak za korakom. Ni lahko odpreti svojih oči, ušes in srca nekomu, ki mu ne zaupaš. Spoznavanje pa je proces, ki je vedno dvostranski; ko spoznavaš drugega, spoznavaš sebe in obratno. Prav vsak stik in kontakt z nekom, ki je »tuj« (drugačen od nas), nas močno obogati.

### **Metode dela**

Kot omenjeno, smo bili udeleženci z različnih področij (bodoči teologi, umetniki, pedagogi, kulturni in socialni delavci) in ravno ta mnogovrstnost usmerjenosti je tudi metodam dela dala svoj pečat. Nekaj časa smo posvetili duhovnosti (molitev in duhovne misli ob začetku dneva), kulturi, umetnosti, glasbi. Teme smo poskušali predstaviti s pomočjo risanja, plesa, dramatizacije, lutk, filma. Spoznavali smo veliko raznovrstnih metod, ki nam bodo pomagale pri dinamičnem delu s posamezniki in skupinami.

Pomembno je, da je pedagog (teolog) tudi v stiku s samim seboj. Ko poznamo in razumemo sebe, lažje pomagamo drugim. Ena izmed delavnic, imenovana »labirint«, je bila namenjena ravno temu. Labirint je »orodje« za molitev in meditacijo. Ima le eno pot, ki vodi v središče in iz njega (za razliko od blodnjaka, v katerem se lahko izgubimo). Pot, ki jo prehodimo v labirintu, simbolizira našo življenjsko

pot. Nekateri stopajo v labirint, da rešijo svoje težave, drugi zaradi meditacije in molitve. Labirint smo zgradili iz slik, ki smo jih sami naslikali in so predstavljale pozitivne lastnosti, ki so potrebne za dobrega teologa, pedagoga, pravzaprav kar vsakega človeka. Vse v labirintu pa ima simbolni pomen. Hoja po zgrajenem labirintu nas je umirila, hkrati pa smo med hojo z ogledovanjem slik (z dobrimi lastnostmi) odkrivali, kaj nas gradi in kaj nam morda manjka, da postanemo dobri ljudje. Labirint je tudi odlično orodje, ki ga lahko uporabimo na razrednih urah pri otrocih in mladostnikih za graditev samopodobe in dviganje samozavesti.

Tem smo se dotaknili tudi s področja »geštaltpedagogike«, kjer smo na podlagi svetopisemskih podob Abrahama, Sare in drugih razmišljali o bližnjih in oddaljenih ljudeh v našem življenju in o naši vlogi pri vključevanju.

Ustvarjalnost je za pedagogiko izjemnega pomena, glasbena delavnica, risanje, izdelovanje lutk, vse te dejavnosti so odlične za graditev skupnosti in hkrati za spoznavanje in izražanje samega sebe, pa tudi za premagovanje predsodkov in treme pred javnim nastopom.

Poleg ustvarjalnih delavnic smo si ogledali znamenitosti Gradca in se udeležili sprejema pri županu tega mesta. Spoznali smo se s tematiko afriških emigrantov (obiskali smo center za pomoč emigrantom in prosilcev za azil – Chiara), projekt Megafon (ulični časopis, ki ga prodajajo imigranti). Ogledali smo si več cerkva v Gradcu, ki poskušajo združevati različne umetniške stile (sv. Luka, sv. Andrej). Odšli pa smo tudi na ekskurzijo v Slovenijo in obiskali vasice Jeruzalem, Martjance in Selo.

Zelo zanimiva je bila video konferenca s študenti iz Slovaške, ki je pokazala na konkretnem primeru, kako lahko uporabimo sodobno tehnologijo pri pedagoškem delu.

## Zaključek

Zadnji dan seminarja smo pripravili skupen program, kjer smo drug drugemu in gostom podelili svoja spoznanja in doživetja.

Seminarji, ki potekajo na mednarodni ravni, se mi zdijo zelo pomembni, še posebej v letu medkulturnega dialoga. Soočeni smo bili z drugačnostjo na ravni jezika, veroizpovedi, mišljenja. Taka srečanja nas bogatijo in pripravljajo na življenje, kjer se vedno srečujemo z ljudmi, ki so drugačni od nas.

Bistvo dobrega pedagoga, teologa, vsakega človeka, ki želi delati in pomagati drugim, je, da mora vedno biti v stiku sam s seboj. Kljub vsem različnostim nas še vedno združuje dejstvo, da smo vsi ljudje.

Če se poznamo, bomo lahko na podlagi nas samih delali dobro tudi drugim.

Vsaka ustvarjalnost nam pomaga, da se spoznavamo in ustvarjamo okolje domačnosti, ki je v delu skupine zelo pomembno. Ustvarjalnost pozitivno vpliva na celega človeka, spodbuja ga k aktivnemu udeleževanju v življenju in mu pomaga tkati vezi s soljudmi. Že otroci močno potrebujejo ustvarjalnost in ustvarjalne delavnice, ker jim pomagajo pri razvijanju njihove osebnosti.

Takšni in podobni seminarji bi morali biti obvezni za vse, ki kakor koli delajo z otroki.

Ana Tomašič

**Antika in krščanstvo: spor ali sprava? Zbornik mednarodnega simpozija 9. in 10. maja 2007 v Ljubljani / *Antiquity and Christianity: Conflict or Conciliation? Proceedings from the International Symposium 9-10 May 2007*, urednik Vid Snoj, Ljubljana (Acta comparativistica Slovenica 2), 232 str., ISBN 978-961-237-233-0**

Pri KUD Logos, ki je bil pobudnik in soorganizator tega lanskega mednarodnega simpozija, ki se je odvijal v Slovanski knjižnici v Ljubljani, je izšel tudi zbornik vseh prispevkov. Ker je potekal celoten simpozij v angleškem jeziku, so v angleščini tudi vsi članki tega zbornika razen dveh, ki sta v italijanščini, vsi pa imajo povzetek v slovenskem in angleškem jeziku. Od 17 govorcev jih je bilo devet iz Slovenije, drugi pa iz Italije, Rusije, Srbije in ZDA. Poleg samih predavanj je v zborniku zabeležen tudi prepis treh okroglih miz, ki so sledile posameznim sklopom predavanj. Sedem prispevkov je objavljenih tudi na spletu na naslovu [http://www.kud-logos.si/logos\\_1\\_2007.asp](http://www.kud-logos.si/logos_1_2007.asp). V dvojezičnem predgovoru nam urednik podaja zgoščen prikaz dogajanja in navede razloge za tujejezično publikacijo. Povod za simpozij je bila izdaja slovenskega prevoda knjige Sergeja Averinceva *Poetika zgodnjebizantinske literature*. Ta nedavno umrli

ruski mislec je v svojih delih namreč kazal na nujnost in lepoto povezave evropskega Vzhoda in Zahoda. Zaradi velikega števila prispevkov se bomo pri predstavitvi omejili le na tiste, ki so za nas teološko bolj zanimivi.

Matjaž Črničev izzivalno postavi pod vprašaj sprejemanje antičnih filozofskih vsebin zlasti v Origenovih spisih in na prvih koncilijih; predvsem je kritičen, ker vidi v vsem tem poskus normativizacije krščanstva.

Franci Zore predstavi Justina in njegovo apologijo kot prvo krščansko filozofijo, ki je rezultat sinteze med evangelijem in antično modrostjo, in sicer ob ohranjanju njune medsebojne razlike, a s poudarkom na njenem dopolnjevanju.

Vladimir Cvetković nas je seznanil s kritiko, ki jo je na nekatere Origenove izjave uperil sv. Metodij Olimpijski, zlasti na tisto o večnosti sveta. Slednji namreč filozofsko izpelje, da je večer lahko samo eden. In če je večer Bog, materija ne more biti taka, saj ima kot ustvarjena nujno svoj začetek.

Aleš Maver je raziskal predstavitve poganstva v latinski zgodovinsko apologetiki. Pri krščanskih avtorjih od Tertulijana prek Ciprijana in Laktancija ter Melitona pa vse tja do Avgušтина in njegovega naslednika Orozija opazimo težnjo po podcenjevanju nasprotnika. Samo kristjani opravi-

vljajo resnično bogoslužje, ki vzdržuje svet.

Carmen Angela Cvetković je ponovno prebrala 7. knjigo Avguštinovih Izpovedi v luči novoplatonskih vsebin. V tej knjigi namreč Avguštini opiše svoje spreobrnjenje, in sicer gleda nanj iz desetletne razdalje. Avtorica pa ga osvetli še iz posrednih namigov iz Avguštinovih prvih del, ki so bolj filozofskega značaja in so nastala med spreobrnjenjem in krstom na velikonočno vigilijo 387.

Gorazd Kocijančič se je v svojem prispevku ukvarjal z Dionizijem Areopagitom. Po stoletjih iskanja njegove identitete v zgodovinskem kontekstu se Kocijančič odpravi iskat Dionizija v deželo ontologije. Pokaže na njegovo doslednost: zaradi nauka o poboženju, ki ga zastopa – in cilj tega poboženja je kojnonija –, se zabrisujejo razlike stabilnih identitet. Zato si sme privzeti tudi identiteto Pavlovega učenca.

Alen Širca je predstavil principe sirske krščanske poezije, ki ne sledi muzam, ampak navdihom Svetega Duha.

Brane Senegačnik je iskal argumente, da tragedija ni brezizhodno brez-upna, ampak da vsaj s skromnimi namigi kaže na možnost odrešenja, katerega glasnik v polnosti je evangelij.

Marko Marinčič je primerjal Vergilijeve in Avguštino vplive na Prešerna v njegovem Krstu pri Savici, za katerega postavi drzno poimenovanje "avguštinska Eneida".

Milica Kač pa je predstavila nekaj prvin antike in krščanstva v romanih Alojza Rebula.

Simpozij je bil odlično izpeljan, udeležba je bila za naše razmere zadovoljiva. Pohvale vredna je skrb organizatorja, da je v doglednem času objavil njegove rezultate.

Razmišljam pa o uporabi jezikov. Razumem, da je iz praktičnih razlogov bila izbrana angleščina za jezik simpozija. Ko pa je šlo za objavo prispevkov, se mi ne zdi povsem upravičen argument za objavo prispevkov zgolj v angleščini (še posebej zato, ker knjiga nosi slovenski naslov in je angleški samo podnaslov), češ da so bile omejene finančne zmožnosti. Če so pri dveh prispevkih naredili izjemo za italijanščino, bi si lahko privoščili vsaj obsežnejše povzetke v slovenščini ali pa njihovo objavo vsaj v spletni obliki. Omenjam, da gre pri tem zgolj za moj pomislek, kar pa ne odvzame nič od veljave in pomena tako simpozija kot tudi knjige.

Kljub raznolikosti tematik je namreč udeležencem uspelo ohraniti rdečo nit in pokazati na temeljno skladje med antiko in krščanstvom, s tem pa tudi na dejstvo, da je krščanstvo, ki se je sicer porodilo v nekem času in nekem konkretnem okolju – blizu klasičnemu staremu veku –, vendarle religija, ki ima univerzalne razsežnosti in se zna in mora ubesediti v vseh časih in kulturah.

Miran Špelič



Giovanni Paolo II. *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore cristiano*, Città Nuova, Roma 2007 (7. izdaja), 523 str., ISBN 978-88-311-1301-4.

V obdobju med 1930 in 1950 je v Evropi vladala globoka družbena kriza, ki je dala pečat korenitim spremembam, ki so sledile. V tem obdobju je tudi v katoliškem svetu vzcvetelo daljnosežno intelektualno in duhovno gibanje, večinoma kot odgovor na krizo sekularizma, ki je bil tudi glavni povod družbene krize. Gibanje se je navdihovalo pri vzorih zgodnjega krščanstva, pri znanih teologih in mislecih zadnjih dveh stoletij, med katerimi so bili Johann Adam Möhler, John Henry Newman, Johann Michael Sailer, Johann Baptist Hirscher, Linsemann, Pierre Rousselot, Vladimir Sergejevič Solovjov, Maurice Blondel, Edmund Husserl, Max Scheler in drugi, in pri nekaterih literatih, med katerimi velja omeniti zlasti Charlesa Péguyja, Georges Bernanosa in Paula Claudela. Teološko in filozofsko gibanje se je iz Francije razširilo v Belgijo in Nemčijo in tam prebudilo imena, kot so Dom Odo Cassel, Emil Mersch, Romano Guardini in Karl Adam. Gibanje je pognalo globoke korenine med francoskimi teologi, zlasti med jezuiti in dominikanci. Iz teh korenin so zrasla imena najbolj prodornih teologov 20. stol., kot so: Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Louis

Bouyer in v povezavi z njimi tudi Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner in Bernhard Häring. Teologi, ki so izšli iz tega prenovitvenega gibanja, niso predstavljali neke nove teološke šole, kar se pogosto misli, saj so se med seboj močno razlikovali. Povezovalo jih dvojno prepričanje: prvič, da se mora teologija odzvati na trenutno družbeno in kulturno stanje v Evropi, in drugič, da je pogoj za tak odziv absolutna zvestoba človeku. Odgovor so našli v skrbnem ponovnem odkrivanju krščanske preteklosti; prvi korak k temu, kar je pozneje postalo znano kot *aggiornamento*, je bilo potrpežljivo odkrivanje zakladov iz preteklosti, tako rekoč ponovno odkritje zgodovine, ki presoja dogodke z vidika odrešenja. Ta vidik je bil odločilen tudi pri sklicu drugega vatikanskega koncila in pri razumevanju vlog pontifikatov med drugim vatikanskim concilom in po njem. Krščanska zgodovina se je začela pojmovati kot izvir. Po de Lubacovem mnenju je prenova krščanstva možna le ob ponovnem premisleku zgodovinskih dilem, ki jih je imelo krščanstvo v prvih stoletjih obstoja in na vseh kritičnih prelomnicah v zgodovini. To je tudi bistveni motiv za ustanovitev nove serije *Krščanskih virov* (*Sources chrétiennes*), ki so začeli izhajati leta 1943 na pobudo Jeana Daniélouja, Clauda Mondéserta in Henrija de Lubaca. *Vrnitev k virom* je postal delovni motiv iskanja relevantnih virov za prenovo v sodobnem

svetu. Ti teologi so videli v virih pristno povezanost med duhovnim in intelektualnim naporom, ki jo je najti v vseh pomembnih obdobjih krščanstva skozi zgodovino, povezanost, ki je nahranila lakoto in žejo po prenovi tudi v 20. stol.

Prenovitveno gibanje je obrodilo bogate sadove v teoloških delih, v novih založbah teološke literature in predvsem v dokumentih drugega vatikanskega koncila. Globoko je vplivalo tudi na življenje in delo Karla Wojtyła, kasnejšega papeža Janeza Pavla II. Francoska serija *Krščanskih virov*, ki je prebudila zanimanje za izvirno krščansko teologijo tudi drugod po svetu, je močno vplivala tudi na občutljivost sodobnih teologov za sodobne duhovne in kulturne razmere v družbi tudi daleč onkraj tedanjih političnih delitev sveta.

Delo *Ustvaril ga je kot moža in ženo* Janeza Pavla II. se neposredno ne uvršča med angažirana družbena besedila, nedvomno pa gre za eno temeljnih teoloških del o človeku, zakonu in družini in v marsikaterem smislu za pionirsko antropologijo in teologijo človeškega telesa in telesnosti. Nekoliko nenavaden naslov – človek je bil ustvarjen kot moški-inženška – dopušča misel, ki se v knjigi kasneje izkaže za vodilno, da je mišljen poveljani človek, o katerem govori Jezus v razgovoru s saduceji (Mt 22,30.32). V središču razmišljanja je učlovečenje Druge božje osebe, ki je dokonč-

no razodetje resnice o človeku. V tem smislu je to delo neprecenljiva dediščina teološke antropologije Janeza Pavla II., povzetele njegovega nauka o zakonu in družini in predstavitev družine kot oblike poslanstva Cerkve v svetu na pragu tretjega tisočletja. Tedanji papež se s tem ni ukvarjal samo zaradi prepričanja, da je pogumna in neutrudna obramba družine ena od temeljnih oblik zavzemanja za človekove pravice, pač pa tudi zato, ker je videl v zakonu in družini neizmeren potencial za obnovo sodobnega sveta. Poleg dejstva, da gre za avtentično razlago katoliškega nauka, je to delo eno temeljnih teoloških, antropoloških in eklezioloških študij in v marsičem nudi izviren pristop k raziskovanju svetopisemskih virov, kar v celoti ustreza splošnim težnjam sodobne kulture. Zato zasluži posebno pozornost teologov in delavcev v pastoralni, pa tudi drugih, ki jih zanima teološko razumevanje človeka, zakona in družine ter njihovih družbenih implikacij.

Teologija zakona je v katoliškem krščanstvu v zadnjem času naredila izjemne korake naprej. Drugi vatikanski koncil je prenesel s popolnoma prenovljenim naukom o zakonu, ki ni le temeljil na teološkem in antropološkem prenovitvenem delu, pač pa dal prenovi v marsičem šele zagon. Tega pa ni mogoče reči o družini, čeprav je bilo o njej povedanega veliko novega tako v Cerkvi (*Familiaris consortio*) kakor tudi v

svetu (leto družine ipd.). Na teološki ravni je podobno delo o družini, kot je bilo napravljeno o zakonu, treba šele napraviti.

Prav glede na ta razkorak med doktrinama o zakonu in o družini, ki kaže na eni strani na razsežnosti sekularizacije in krizo same sekularizacije, na drugi strani pa na nujnost teološko-antropološke poglobitve spoznanj, ki temeljijo na osebi Jezusa Kristusa, bo delo *Ustvaril ga je kot moža in ženo* Janeza Pavla II. trajen prispevek k razumevanju teoloških, družbenih in kulturnih posledic učlovečenja Druge božje osebe in dokončnega razodetja resnice o človeku.

*Ustvaril ga je kot moža in ženo* je zbirka katehez Janeza Pavla II. o krščanski ljubezni oziroma o zakonu in družini, ki jih je imel ob sredinih avdiencah od začetka svojega pontifikata do leta 1984. Razmišljanja, ki so v začetku izhajala v dnevniku *L'Osservatore Romano* tudi v nekaterih prevodih, v angleščini tudi že v knjižicah (leta 1981 je izšla knjižica z naslovom *The Original Unity of Man and Woman: Catechesis on the Book of Genesis*, do leta 1985 pa so ji sledile še štiri), so bila kasneje nekoliko popravljena in v knjižni obliki prvič izdana leta 1985. V tem obdobju več kot petih let se je zgodilo še nekaj stvari, ki so posredno ali neposredno govorile o tej tematiki. Objavljena je bila na primer programska okrožnica *Človekov odrešenik* (1979). Leta 1980 je bila škofovska sino-

da, ki jo je papež napovedal v prvi katehezi (str. 31). Leta 1981 je papež napisal apostolsko pismo o družini *Familiaris consortio* (1981), ki je tudi sad omenjene škofovske sinode, ki je govorila o družini, leta 1981 je bil ustanovljen Papeški svet za družino (1981), s katerim je papež nadomestil nekdanjo Papeško komisije za družino, ustanovljeno leta 1973. V tem obdobju je bila objavljena tudi *Listina pravic družine* (1983). Po letu 1984, ko je papež sklenil cikel katehez o zakonu in družini in se je pojavila želja, da bi kateheze izdali v eni knjigi, se je šele izkazalo, da je leta 1978, ko je kot Karol Wojtyła prišel na volitve papeža, s seboj s Poljske prinesel rokopis o *poročnem značaju telesa*. Ta rokopis, ki je bil na neki način logično nadaljevanje njegovega teološkega in literarnega ustvarjanja, je bil kljub temu dokaj drugačen od njegovih dotedanjih del. S seboj ga je najbrž prinesel misleč, da ga bo dopolnjeval, postal pa je ogrodje njegovih katehez oziroma osnova kasnejše knjižne izdaje teologije telesa. Že prva knjižna izdaja katehez leta 1985 je ob nekaterih papeževih namigih deloma upoštevala tudi prvotni rokopis, zlasti izvorno zasnovo – antropologijo telesa in analizo njegovega poročnega, podaritvenega oz. *sponzalnega* značaja –, to pa je osnovni, bistveni in izvirni koncept te knjige in antropologije telesa sploh. Michael M. Waldstein, ki je leta 2006 pripravil novi prevod te knjige v an-

gleški jezik, je bil eden redkih, ki je lahko ob prevajanju italijanskega izvornika v vatikanskem arhivu bral in upošteval izvorni rokopis, napisan pred letom 1978. V uvodu v nov prevod v angleščino je zapisal, da je v primerjavi z drugimi teološkimi spisi o zakonu v katoliškem izročilu, ki so zakon večinoma obravnavali s pravnega ali moralnega vidika, delo Janeza Pavla II. že v prvotnem rokopisu odločno drugačno tako v zasnovi kot tudi v vsebini: temelji na personalistični filozofiji, zasnovano je kot antropologija telesa in osredotočeno na izkušnji človeške in božje ljubezni, katere izraz je ravno človeško telo. Še bolj kot kateheze je knjižna izdaja pokazala, da je bila dominantna vizija teološkega in pastoralnega razmišljanja tedanjega papeža, še preden je prišel v Vatikan, teologija telesa – telesa prvega človeka, ki je bil ustvarjen po podobi, telesa učlovečene Druge božje osebe, ki je Podoba –, šele nato teologija simbolnega novega telesa, ki ga predstavlja zakon, in naposled teologija Kristusovega telesa – Cerkev. Glede na dovršenost refleksije je mogoče domnevati, da je Karol Wojtyła svojo vizijo teologije telesa razvijal že dolgo prej. Iz teksta veje prepričanje, da je ta teologija zemeljskih resničnosti ena bistvenih zahtev, ki jo razodetje postavlja človeku in Cerkvi, in da je taka teologija eden bistvenih prispevkov Cerkev v dialogu s kulturami in znanostmi. V tej luči je bral tudi okrožnico *Humanae vi-*

*tae* in analiziral zgodovino pred njo in po njej. Analiza personalističnih vidikov tega cerkvenega dokumenta je dopušča domnevo, da si je Karol Wojtyła to delo oziroma serijo katehez zamislil kot komentar okrožnice *Humanae vitae*, zlasti njene vizije, da bi bilo treba razvoj sveta meriti tudi z etičnimi in antropološkimi merili, to je z avtentičnim razvojem človeške osebe, ne le s tehnološkimi.

Knjiga *Ustvaril ga je kot moža in ženo* obsega 133 katehez, razdeljenih v šest poglavij. Prvo poglavje ima naslov: *Začetek* in obsega 23 katehez (str. 31–108), drugo, ki govori o *odrešenju srca* je najdaljše in obsega 40 katehez (str. 113–251), tretje poglavje govori o *vstajenju mesa* in obsega 9 katehez (str. 257–286), četrto poglavje z naslovom: *Krščansko devištvo* obsega 14 katehez (str. 293–336), peto poglavje, ki govori o *krščanskem zakonu*, obsega 31 katehez (str. 343–445), šesto poglavje pa ima naslov: *Ljubezen in rodovitnost* in obsega 16 katehez (str. 453–502). Knjiga ima razmeroma dolg splošen uvod (str. 5–29), ki ga je napisal kard. Carlo Caffarra, krajše uvode k posameznim poglavjem, ki so jih napisali kard. Carlo Cafarra, kard. Angelo Scola, Stanislav Grygiel, Inos Biffi in Rocco Buttiglione, in seznam kazal.

Komplementarno vsebino te knjige je mogoče umestiti v območje naslova programske okrožnice *Človekov odrešenik*. Okro-

žnica ne more skriti, da je nastala kot ena od perspektiv nekdanjega rokopisa. Antropologijo in teologijo telesa pa so v tem več let trajajočem katehetskem projektu oblikovale tudi razmere, predvsem to, da je Karol Wojtyła postal papež, a sta kljub temu ostali predvsem refleksija o učlovečenju Druge božje osebe. Toda glede na mnogovrstnost tem in pristopov se zdi, da taka opredelitev vsebine ni preozka. Širši prikaz vsebine bi moral biti že komentar. To je poskusil kard. Angelo Scola, ko je pred leti napisal razširjen komentar te teološke antropologije telesa (1998–2000. *Il mistero nuziale*. Roma: Mursia). Njegovo delo je razdrobljeno in v njem ni domiselnosti Janeza Pavla II. Podobno delo kard. Quella (2006. *Divine Likeness: Toward a Trinitarian Anthropology of the Family*, Grand Rapids: Eerdmans) je drugačen poskus obsežnejšega komentarja papeževe antropologije telesa, s katerim je hotel avtor narediti korak naprej k trojiški antropologiji družine, ki po njegovem mnenju v papeževi knjigi manjka otiroma ni dovolj izdelana. Po oceni strokovne javnosti delo ni doseglo preprostosti papeževega jezika in ni tako odločno vpletalo perspektive zgodovine odrešenja, ki je ključni kazalec nizanja katehez v delu Janeza Pavla II.

Eden od vsebinskih pristopov bi lahko bil vidik *osebe kot dejanja*. Izraziti tesno povezanost med teologijo, antropologijo in

etiko je bil eden osnovnih ciljev katehez Janeza Pavla II. Teološki okvir te personalistične teze je oseba Jezusa Kristusa kot dokončnega razodetja. V bistvu gre seveda za *pobudo iz ozadja* – za občestvo božjih oseb in za njihovo dvojno dejanje: stvarjenje in odrešenje. Oseba, ki je dejanje, je bistvo stvarjenjske in odrešenjske zgodovine. Omogoča komplementaren pogled in presojanje z vidika poveličanja telesa. Omogoča, da se konstruktivno pristopa k nedokončanosti stvarjenja in zlasti k nepopolnosti, ki je posledica izvirnega greha. Zgodovina ni le kronologija minulega časa, marveč je dogajanje, ki ga navdihuje obluba odrešenja. Antropologija telesa neposredno izvira iz refleksije o učlovečenju Druge božje osebe in v njeni luči tudi iz stvarjenja človeka »po podobi« in »kot podobnost« (1 Mz 1,26). Podoba in podobnost sta način, kako Bog misli na človeka kot partnerja. Zakon – razmerje med moškim in žensko – je zgodovinska oblika tega partnerstva, ki izraža osebo kot podaritev. Ker je oseba več kot zgodovinska oblika zakona, je zakon lahko oblika, v katerem je kot znamenje vpisana skrivnost prihodnjega poveličanja.

Janez Pavel II. razmišlja o strukturi in pomenu zakona podobno kot pisatelj Pisma Efežanom (Ef 5). Pred njim so nekateri drugi svetopisemski teksti, ki ne spreminjajo perspektive, pač pa se najprej vprašujejo o izvirnem

in temeljnem pomenu tega, da je človek telo, »da je moški in ženska«. Poročni oziroma *sponzalni* značaj telesa »je povezan z dejstvom, da je bil človek ustvarjen kot oseba in poklican k življenju v 'občestvu oseb'« (str. 290). Temu je posvečeno prvo poglavje (*Začetek*), zlasti pa 11.–15. kateheza (str. 65–80). Janez Pavel II. je na izviren način analiziral svetopi-semsko poročilo o stvarjenju človeka po božji podobi. V *resnici o človeku* se v polnosti izrazi učlovečenje Druge božje osebe. V Kristusu je navzoča celotna resnica o človeku, celega človeka in *vsakega izmed nas*. V luči učlovečene Božje Besede lahko tolmači zgodovinska dejstva.

V katehezah je največ prostora namenjenega razmerju med resnico in etosom (Kristusove) človeške ljubezni. Drugo poglavje, ki govori o odrešitvi srca, analizira človekov padec z vidika govora na gori oz. z vidika posledic, ki jih je imel padec za darovanjski značaj osebe (Mt 5,27–28). Resnice o razsežnosti prvotne človeške drame ni mogoče spoznati brez obljube odrešenja. Odrešenje je mnogo več kot morebitna vrnitev človeka v stanje prvotne nedolžnosti. V nizanju razmerja med resnico in etosom človeške ljubezni ni nikjer zaslediti, da bi bilo stanje prvotne nedolžnosti kakršen koli kriterij tega razmerja ali človekovo idealno stanje, pač pa da je ugotavljanje prvotnega stanja, stanja po padcu in človeškega prizadevanja, ki ga izraža etos človeške

ljubezni v zakonu in družini, mogoče šele z vidika Kristusovega odrešenja. Zato se resnica o človeški ljubezni izraža kot povezava etike stvarjenja in etike odrešenja. Prva zajema bogopodobnost, telesnost, zavest, da nihče ne more živeti sam, zavest zaveze, spolno naravo telesa, druga pa darovanjski oziroma sponzalni značaj *osebe kot dejanja*. Glede na etos odrešenja je človek padel, ker je pristal na logiko poželenja, poželenje pa je kontradikcija poročnega značaja telesa in posledično redukcija moškosti in ženskosti na spolnost in spolnega odnosa na predmetni odnos. Človekova prvotna golota pomeni, da je imel človek neko temeljno spoznanje o sebi kot osebi, da vstopi v osebni odnos. Ključni pomen golote je, da lahko človek vidi sebe in drugega šele od znotraj, kar je pogoj samopodaritve. Golota se je po padcu spremenila v nezaupanje in nesposobnost popolnoma se darovati. Po padcu človek sebe ni več doživljal kot dar. Ta zorni kot zgodovine je Kristus predstavljal v govoru na gori. Pokazal je, da etika ni norma od zunaj, marveč spoznanje, ki ga nosi človek v sebi (vest), da se z njegovo pomočjo zave razsežnosti poželenja in ponovno odkrije darovanjski značaj osebe. Podobno kot proces etičnega spoznanja je tudi zakon spremljevalni proces odrešenjskega dogajanja, v katerega je vpisana subjektivnost telesa drugega, rekonstrukcija integritete občestva oseb. Tudi v pogovoru s saduceji

(Mt 22,24–30 in vzporedna mesta) Jezus odkriva svetopisemski pogled na človeka: celotna resnica o človeku, h kateri spada tudi poveličanje, že od začetka prodira v zgodovino človeka in sveta, tako da se po učlovečenju Besede ne more nič več zgoditi mimo osebe. Mišljeno je dogajanje, v katerem je oseba hkrati tudi dejanje. Zaradi Kristusovega učlovečenja je o odrešenju kot popolni uresničitvi tega, kar je v človeku osebnega, mogoče govoriti tudi na zgodovinski, se pravi na etični ravni. Odrešenje je popolno uresničenje sveta, ki so ga ustvarile osebe hkrati s svojim medsebojnim odnosom. V zgodovinski razsežnosti odrešenja sta moškost in ženskost znamenje *poročnosti* telesa. V luči odrešenja je pomembnejši poročni značaj telesa kot sama oblika zakona, saj je zakon veljaven le za ta svet. Toda zakon je na drugi strani pomemben kot oblika in po vsebini, ker je v njem vpisan podaritveni značaj osebe, ki presega ta svet in se bo dokončno izrazilo v odrešenju oziroma vstajenju telesa. To je vsebina tretjega poglavja, ki je najkrajše.

Četrto poglavje obsega 14 katehez o devištvu. Devištvo je etapa na poti k popolnosti, novemu stvarjenju. Devištvo ne pomeni prvenstveno telesne nedotaktnosti, pač pa svobodo za podaritev. Najpopolneje izraža to, po čemer je oseba dejanje. Nima prednosti pred zakonom, razen kolikor ne gre za bolj popolno anticipiranje podaritvenega značaja osebe.

Poveličanje je sicer kronološko *zadnje* dejanje zgodovine odrešenja, v resnici pa je koda vsakršnega daru in je *pred* vsakršnim dejanjem osebe, vpisanim vanjo bodisi v zgodovinskem znamenju zakona bodisi v zgodovinski izbiri devištva kot znamenja podaritve. V teh dveh oblikah osebnega življenja se lahko izrazijo tudi vse druge oblike družbenega življenja. Devištvo je odločitev. Ko je papež analiziral Jezusov pogovor s farizeji o neločljivosti zakona (prim. Mt 19,3), je v njem videl, da sta bila zakon in devištvo za Kristusa izkušnja, da biti oseba pomeni biti dar za drugega. Devištvo ne zbrše spolnega značaja medsebojne podaritve v zakonu, nasprotno, spolnost je hermenevtično načelo podaritve, ki pričakuje odrešenje (prim. Rim. 8,23). Tudi Bog je hotel živeti kot oseba, kot dar in dejanje. Zato devištva ni mogoče jemati le kot družbeno obliko življenja, saj ne nadomešča poročnega značaja človeškega telesa, ampak ga šele popolnoma izrazi.

V petem poglavju naposled sledi teološka analiza zakona v 5. poglavju Pisma Efežanom (str. 343–445). Po mnenju Janeza Pavla II. je Ef 5 komentar vseh tekstov o zakonu iz Stare zaveze in prvi tekst Nove zaveze, ki zakon predstavi kot najstarejši zakrament, in sicer z vidika razmerja med Kristusom in Cerkvijo. Visoka pesem in Tobitova knjiga sicer še nista mogli povedati, da je zakon ena od oblik udeležbe na Kristusovi skrivnosti. Toda zakon je

že tudi z vidika davne preteklosti vseboval nekaj izvornega glede zgodovinskega značaja ljubezni kot podaritve, ki se je razodela v Jezusovi osebi. Živa ljubezen je po svoji strukturi prototip drugih zakramentov, ki so prav tako izraz zaveze, podaritve. Tudi tu je zaznati, da papež bere Ef 5 in druge svetopisemske tekste z vidika absolutne prihodnosti. V bistvu gre za potrditev osnovnega pristopa: zakon ni sinonim za skrivnost, ki bi z razodetjem to prenehala biti, pač pa je skrivnost tudi potem, ko je razodeta, saj so vanjo vpisana pojasnila z vidika absolutne prihodnosti, odrešenja. Tudi neločljivost zakona je indikativ v luči odrešenja telesa: najprej ni moralna norma, pač pa pomenje, da je poveličanje resnična obljuba in način, kako Bog gleda na človeka. Kolikor je neločljivost tudi moralna norma, pomeni, da poželenje, ki poraja predmetni odnos, ni nikoli tako močno, da bi preprečilo branje in razumevanje govornice telesa. Paradoks je v tem, da ljubezen, ki je večja kot telo, išče podporo v govorici telesa (str. 415), da s tem pokaže na pomen enačaja med osebo in dejanjem in izrazi hrepenenje celotnega vidnega sveta po odrešenju (Rim 8, 19). Od tod izvira etična posledica, da sta zakonca, ki sta sprejela podaritev, poklicana k življenju, ki ustreza daru.

Na to se nanaša tudi zadnji del. Govori o odgovornem posredovanju življenja. Sklepne kateheze so v bistvu avtentična razlaga

okrožnice *Humanae vitae*. Janez Pavel II. najprej poudari, da je Pavel VI. z okrožnico dopolnil besedilo pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes* drugega vatikanskega koncila, in sicer ko je zavrnil možnost, da bi lahko nauk koncila vključeval protislovje med normo in razodetjem. Janez Pavel II. je videl v *Humanae vitae* tudi povezavo med normo razuma in razodetjem. Dokler obstaja možnost upoštevanja božje zapovedi, ni nobenega razloga, da bi razmišljali o reviziji norme, ki govori o odgovornem posredovanju življenja. Naravni zakon ni le objektivna norma, pač pa je tudi gramatično pravilo in hermenevtično načelo, vpisano v zgodovino odrešenja in osebno zgodovino vsake osebe, zaradi česar je tudi norma razumevanja celotnega človeškega razvoja. Izpostavljanje edinstvi združitve in roditve ni kakšna posebnost krščanskega pojmovanja zakona, pač pa je eno od etičnih meril napredka sveta. Odgovorno starševstvo se namreč dotika tako objektivne kot tudi subjektivne razsežnosti izražanja moža in žene v zakonskem dejanju. V tem delu je zbirka katehez najbolj družbeno angažirana. Po eni strani pokaže na nezadostnost današnjih kazalcev razvoja, ki slojijo na BDP, na drugi strani pa predlaga kazalec človeškega razvoja, ki vključuje zdravje in izobrazbo prebivalcev, kulturne razmere in nenazadnje etično osveščenost glede vrednote življenja.



Zbirka katehez *Ustvaril ga je kot moža in ženo* govori sama zase. Odgovor na vprašanje, komu je namenjena, ni težak, saj gre za temeljno analizo in avtentičen nauk. Krog bralcev pa se lahko razširi ob upoštevanju dejstva,

kako se lahko natančnost interpretacije ključnih besedil in globoko versko čutenje prilagodi vsakdanjosti brez poenostavljanj.

Anton Mlinar

**Franjo Šanjek, *Dominikanci i Hrvati. Osam stoljeća zajedništva (13. – 21. stoljeće)*, Kršćanska sadašnjost – Dominikanska naklada Istina, Zagreb 2008, 402 str., ISBN 978-953-11-0382-4.**

Knjiga osrednje osebnosti hrvaškega cerkvenega zgodovino-pisja dr. F. Šanjeka, dolgoletnega profesorja na Teološki fakulteti in člana Hrvaške akademije znanosti in umetnosti, ki se je v svetu uveljavil z vrsto izvirnih del o krščanski skupnosti v srednjeveški Bosni, predstavlja celovito predstavitev mesta skupnosti *ordo fratrum praedicatorum* med Hrvati ter njihove tesne vpetosti v hrvaško kulturno ter še posebej v izobraževalno zgodovino. Knjiga je sad več desetletnega raziskovalnega dela in nekakšna sinteza prispevkov, ki jih je avtor o dominikanski navzočnosti doslej objavil v hrvaški in tuji strokovni literaturi.

Po kratkem uvodu o začetkih reda ter izvirnosti pastoralnega delovanja, ki jih je v Cerkev prenesel kastilski kanonik Dominik de Guzman, nas avtor temeljito seznanj s prihodom dominikancev v hrvaški prostor, z njihovim

širjenjem, prevzemanjem novih oblik evangeljskega oznanjevanja, pridigarstvom in posebej z organiziranjem različnih oblik izobraževanja, potem ko je drugi generalni kapitelj reda v Bologni leta 1221 pod vodstvom sv. Dominika sklenil, da ustanovi prve samostane v hrvaškem in ogrskem kraljestvu (prvi dominikanci so prišli v Koper leta 1221, od tam so se naselili v Novigradu, Poreču, na Brijunih in v Verudi). V nadaljevanju so se njihove skupnosti razširile v Dalmacijo in v notranjo Hrvaško, poseben pomen pa so pridobili na področju bosanskega kraljestva, kjer so svojo pridigarsko dejavnost usmerjali med tamkajšnjo bosensko Cerkev. Besedilo nas seznanj z njihovo organiziranostjo (dodan je seznam provincialov in vikarjev) in z različnimi oblikami dejavnosti. Posebno poglavje je namenjeno pregledu prispevka dominikancev pri razvoju hrvaškega šolstva. Blaženi Avguštín Kažotić, ki je študiral na pariški univerzi in bil zagrebški škof (1303-23), je v Zagrebu ustanovil katedralno šolo, prvo višjo šolo v hrvaškem prostoru, na kateri sta delovali artistična in teološka fa-

kulteta, leta 1495 pa so dominikanci v Zadru ustanovili *studium generale*, ki je imel univerzitetne pravice in pooblastila; gre za najstarejšo univerzo na hrvaškem področju. Vsak dominikanski samostan je slovel po bogati knjižnici. Kot posebne oblike pastoralnega delovanja dominikancev med Hrvati pokaže oznanjevanje Božje besede, delo za krščansko edinost ter dejavnosti med Hrvati izven domovine (tu pogrešamo oris dela, ki ga je v župniji Božjega učlovečenja v San Franciscu opravil dr. Janko Žagar). Zanimivo je poglavje, ki govori o vlogi dominikancev in inkvizicije na hrvaškem področju, zlasti na področjih, kjer se je razširila heterodokсна bosenska Cerkev (tukaj je prihajalo do napetosti glede inkvizitorskih pristojnosti med frančiškani in dominikanci).

Drugi del monografije je namenjen pregledu uglednih likov dominikancev na Hrvaškem; avtor ga je poimenoval 'galerija hrvaških dominikancev'. Pri tem gre za predstavitev pomembnih članov redovne skupnosti, ki so se v zgodovino zapisali kot ugledni znanstveniki, pisci, nosilci visokih cerkvenih služb, diplomati in javni delavci. Ker so njihovi prispevki obogatili številne cerkvene skupnosti po Evropi in dali prispevek pri pomembnih cerkvenih dogodkih (npr. na papeškem dvoru v Avignonu, na tridentinskem cerkvenem zboru), imajo orisi splošen evropski pomen. Hkrati nam dodatno osvetli-

jo vlogo reda pridigarjev, ki so jo imeli v osmih stoletjih navzočnosti na hrvaških tleh.

Tretji del knjige obsega leksikon hrvaških dominikancev z osnovnimi podatki za vsakega od njih. Čeprav so pri nekaterih imenih le skopi podatki, pri drugih bolj obilni, pomeni leksikon važno referenčno mesto za vse, ki se bodo zanimali za cerkveno in tudi bolj splošno zgodovino hrvaških dežel in se bodo srečevali z imeni dominikanskih redovnikov.

Kot se za pravo znanstveno monografijo spodobi, so dodani bistveni sestavni deli: pregledna bibliografija, kronološki pregled dogodkov na Hrvaškem in v Evropi, povezanih z dominikansko redovno ustanovo (tu tudi izvemo, da je bila konec leta 2007 in na začetku 2008 v Zagrebu postavljena obsežna razstava z naslovom 'Dominikanci na Hrvaškem'), daljši povzetek v angleškem jeziku, kazala osebnih in krajevnih imen ter slovar tehničnih izrazov.

Bogato ilustrativno gradivo, ki obsega osebne in krajevne fotografije, zemljevide, statistične tabele, časovne preglednice in drugo je bistvena dopolnitev besedila. Pri tem ima dodatno vrednost priloženi zemljevid s pregledom vseh krajev, kjer so na Hrvaškem in v soseščini nekoč in danes delovali duhovni sinovi sv. Dominika. Za slovenski prostor so navedeni samostani v Koprju (konec 14. stol.), na Ptujju (1230-konec 18. stol.), Novi Klo-

šter pri Žalcu (1453-konec 18. stol.) ter Žalec (od 1965) in Petrovče (od 1975), niso pa navedeni kraji, kjer so na Slovenskem

v preteklosti bile redovne skupnosti dominikank.

Bogdan Kolar

**Neil C. Manson in Onora O'Neill, *Rethinking Informed Consent in Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, XI+221 str., ISBN 970-0-521-69747-7.**

Obveščeni pristanek je osrednje vprašanje sodobne biomedicinske etike. Knjiga Mansona Neila in Onore O'Neill je nekakšno vmesno poročilo o prizadevanjih, da bi se to načelo odločanja v praktični etiki čimbolj uveljavilo, in problemi, ki jih je to načelo odprlo. Nekatero težavo, ki izvirajo iz obveščenega pristanka, sodijo že med kronične. Avtorja v se knjigi lotila tega vprašanja z namenom, da pokažeta, zakaj obveščeni pristanek ne more biti povsem specifična novost in zakaj uveljavitev pristanka ne pomeni vedno etično boljšega ravnanja. Obveščeni pristanek je namreč odprl nova vprašanja, med katerimi je zlasti komunikacija med pacientom in zaposlenimi v zdravstvu.

Poleg kazala, predgovora in zahval na začetku (I–XIV) ter seznama literature in imenskega ter stvarnega kazala na koncu (201–212) obsega natanko 200 strani strokovnega besedila, razdeljenega v osem poglavij, od katerih zadnje velja za epilog.

Prvo poglavje (*Consent: Nuremberg, Helsinki and beyond*) je zgodovinsko. Obveščeni pristanek ima dolgo zgodovino v liberalni politični teoriji in ekonomiji, katere korenine segajo v evropsko razsvetljenstvo. Bistvo izročila o družbenem dogovoru je zahteva, da prostovoljni pristanek legitimira dejanja, ki bi bila v drugačnih okoliščinah nesprejemljiva. Legitimira tudi nekatera dejanja oblasti. Tudi ti vidiki obveščenega pristanka so bili v novejši zgodovini predmet poglobljenih etičnih razprav. Te razprave so vplivale tudi na preverjanje obsega obveščenega pristanka v biomedicinski etiki, ki je ena od tem v zahodni medicinski in raziskovalni etiki, o katerih se največ diskutira. Obveščeni pristanek v biomedicinski etiki je najprej pomenil predvsem zahtevo po radikalnem premisleku o medicinskih raziskavah v Nemčiji v času nacističnega režima, postopoma pa se je uveljavil kot 'izgovor' – podobno kot v ekonomiji in politiki – v klinični in raziskovalni praksi ter v širokem obsegu tudi na zakonodajnem in urejevalnem področju, kadar je šlo za upravljanje zdravniških informacij in uporabo človeških tkiv in organov. Skratka, obveščeni pristanek

se je tako uveljavil, da se vprašanje o njegovi veljavnosti postavlja le redko. V prvem poglavju zato avtorja predstavitva obveščeni pristanek z vidika njegovega namena, standardov, ki jih uveljavlja, opravičenja in urejevalnega načela. Vsi štirje vidiki so se v zadnjih treh desetletjih močno spremenili. Nürnberški kodeks je opredelil normo za obveščeni pristanek. Pri njem morajo vpletene osebe imeti legalno možnost dati pristanek in da lahko odločajo tudi s subjektivnega zornega kota brez prisile, nepoštenosti, prevare, pretiranega pričakovanja ali kake druge oblike prisile ali siljenja; imeti morajo zadostno spoznanje in razumevanje, da bo njihova odločitev zavestna in hkrati jasna; to pomeni, da mora izvajalec človeku, ki bo vključen v kak postopek, natančno razložiti naravo, trajanje in namen poskusa, metode in sredstva, s katerimi se bo izvajal, tveganja in morebitna presenečenja ter vse morebitne ali verjetne posledice za njegovo zdravje. Nürnberška 'idealna okoliščina' je sčasoma postala izgovor, ki je znan iz ekonomije oziroma družbenega dogovarjanja, da se tistemu, ki hoče, ne more zgoditi krivica s tem, kar hoče (*volenti non fit iniuria*). Avtorja potem ugotavljata, da se je idealna oblika obveščenega pristanka, katerega namen je bil v začetku zaščititi osebo v raziskovanju, začela spreminjati glede na to, da se je načelo razširilo na medicinsko prakso in da so se spremenili tudi

standardi samega pristanka. Helsinška deklaracija, nazadnje potrjena leta 2004, postavlja nove zahteve glede izrecnega in specifičnega pristanka: če obveščeni pristanek ne ščiti samo pacienta, pač pa tudi raziskovalca, je vprašanje o problematičnosti načela utemeljeno. To ne pomeni, da bi bilo treba zaradi težav ukiniti ali prekiniti veljavnost tega načela, pač pa razvijati nov pristop k reševanju tega področja.

V drugem poglavju preverjata obveščenost z vidika komunikacije (*Information and communication: the drift from agency*, str. 26–25). Zdi se, da lahko na tej točki prihaja do dvoumnih tolmačenj, kaj je sploh obveščeni pristanek. Avtorjema se zdi nemogoče, da bi lahko pristanek ščitil obe strani. Dvoumno je zlasti to, da se obveščeni pristanek zahteva iz etičnih razlogov. Razlog za zahtevo je lahko le procedura, ne pa etičnost izvajanja. To namreč pomeni, da bi moralo obveščanje vpletenih dosežati etične standarde. Avtorja namreč vidita, da današnje obveščanje na medicinskem oz. znanstvenem področju neredko podcenjuje in zapostavlja mnoge vidike komunikacije, vključno s samim dejanjem komuniciranja. Sedanji standardi obveščanja vključujejo nekatere dejavnike (raziskovalce, zdravnike, genetske svetovalce itn.) in njihovo obveščanje o nekaterih rečeh (raziskovanje, ukrepi, cene, koristi, tveganja, alternative) konkretnim osebam (morebitnim osebam v raziskavah, bolnim lju-

dem, ki soodločajo o ukrepih itn.). Obveščeni pristanek se zahteva zaradi spoštovanja avtonomije in upoštevanja 'obveščene svobode'; podpira individualno odločitev in ne pomeni splošnega pooblastila. Glede na to avtorja govorita o informacijah prvega in drugega reda, o informacijah, ki zadevajo cilje in strokovno opravičenje ciljev, o informaciji kot dejanju, vsebini in poteku, o neskritosti (resnici) in morebitnih metaforah, o informiranju, ki je odvisno od konteksta, in informiranju, ki je odvisno od norm, o informiranju, ki je (mora biti) racionalna in (diano) etična naloga oziroma postopek, ki ga je mogoče kadarkoli prekiniti (to pomeni, da ga je mogoče kadarkoli preveriti v analitičnem smislu), o informiranju, ki mora biti 'referenčno neprepustno' (pomeni, da uporaba metaforike in semantike ne sme zvrčati pozornosti z bistva), o informiranju, ki mora v polnosti upoštevati osebo, ki se ji sporoča.

Avtorja v tretjem poglavju (*Informing and communicating: back to agency*) analizirata ugotovitev, da se je treba v sedanjem času posvetiti predvsem komunikaciji kot dejanju oziroma dejavnosti. Celotno poglavje (str. 50–67) namenita analizi modela komunikacije, v katerem se izmenjavata postopek in vsebina, in ga dopolnjujeta z modelom komunikacije kot dejavnostjo (*práxis*). V prejšnjem modelu je tisti, ki obvešča, 'obrtnik', informacija pa je njegov 'produkt'; v drugem je človek, ki

obvešča, oseba, ki z informiranjem izraža sebe kot človeka, obenem pa ga obveščanje oblikuje kot človeka. V četrtek poglavju (*How to rethink informed consent?*, str. 68–96) je to osnova za ponovni premislek o obveščnem pristanku. Kaj opravičuje obveščeni pristanek? Prvotni namen je bil, da bi zaščitil svobodo. Toda utemeljevanje obveščnega pristanka s svobodo je problematično. Problematične so zlasti minimalistične opredelitve avtonomije, kot je na primer svoboda izbiranja, in sicer zaradi omejenosti same izbire. Prva in največkrat omenjena alternativa je 'racionalna' avtonomija, po kateri naj bi šlo samo za obveščeno, razumno in učinkovito izbiro. Toda obveščeni pristanek je problematičen tudi zaradi prvotnega mnenja, da opravičuje nekaj, kar bi bilo sicer nesprejemljivo. Kaj je tisto nekaj? Avtorja ugotavljata, da je raziskovanje kot eden od razlogov, zakaj se govori o obveščnem pristanku, preprosto potok s 'premajhno strugo', ki često poplavlja. »Ne dvomimo, da je pristanek pacientov in subjektov v raziskavi na invazivne ukrepe zelo pomemben. /.../ Niti ne dvomimo, da manjša asimetričnost med močjo in informacijo, ki je pogosta v kliničnih in raziskovalnih praksah, lahko izpostavi paciente in subjekte v raziskavi hudim zlorabam, če olajša prelom zahteve, ki izhaja iz pristanka. /.../ Zato se želimo premakniti od ponovnega premisleka o pristanku k premisleku o njegovih ciljih. /.../ Kot smo videli, so zahte-

ve, ki jih postavlja pristanek, daleč od tega, da bi bile etično temeljnega pomena« (str. 79 sl.). Avtorja se sprašujeta, kaj je z dejanji, ki bi bila sicer napačna, če ne bi bilo obveščene pristanka. Več kot domneva je, da je problematičnost ciljev eden glavnih vzrokov, da se med vpletenimi ne vzpostavi komunikacija in da namesto izogibanja etičnim in pravnim normam ne ponuja enakovrednih standardov. Ta uvid je dokaj presenetljiv, pokaže pa tudi, da je opredelitev avtonomije kot izbiranja bistveno preozka.

V petem poglavju (*Informational privacy and data protection*, str. 97–129) se avtorja vprašujeta o tem, če je popolna informiranost sploh mogoča. Kot izhodišče jima še vedno služi obveščeni pristanek, ki omogoča storiti nekaj, kar bi bilo v drugih okoliščinah neetično in protipravno. Zato se ne vprašujeta le, za kakšna dejanja in za zaščito kakšnih podatkov pravzaprav gre, pač pa, kakšne obveznosti izhajajo iz obveščene pristanka. Ugotavljata, da gre za kritiko klasičnega modela obveščene pristanka (postopek/vsebina), ki je 'produkt' in lahko po vsej verjetnosti 'pušča' informacije različnega tipa. Problematiko predstavita v okviru angleške zakonodaje (*Data Protection Act*, 1998), ki pa seveda ne more vsebovati komunikativnega elementa oziroma obveščanja v kontekstu zaupanja. Tudi avtorja sta naklonjena temu, da naj bi namesto o obveščene pristanku

govorili o komunikativnem dejanju. Priznati je namreč treba, da imajo osebe, ki so vključene v kak proces, različne informacije o poznavanju dejstev oziroma o načinu, kako priti do podatkov. Tradicionalni model obveščene pristanka obsega tudi diskretne informacije in zato tudi spodbuja k opredelitvi dolžnosti tistih, ki posredujejo informacije oziroma zlahka dopušča skrivanje pomembnih informacij, češ da gre za diskretne informacije, v resnici pa gre za prikrivanje namena raziskovalcev. Tako ravnanje je v nasprotju z merili dobre prakse, čeprav nedvomno obstajajo tudi stvari, katerih zamolčanje v komunikativnem procesu ni neetično.

O takih informacijah govorita avtorja v šestem poglavju (*Genetic information and genetic exceptionalism*, str. 130–153). Spričo genetskih informacij je opredelitev obveščene pristanka kot omogočanje avtonomije posameznika povsem preozka. Znanja o genetiki sama po sebi še ne predstavljajo kake posebne etične relevantnosti. V začetku Projekta človeški genom so raziskovalci predlagali, naj bi genetske podatke posebej zaščitili, ker naj bi bile genetske informacije po naravi drugačne od drugih oblik osebnih informacij. Genetske informacije so pridobljene iz posebnih virov in obsegajo podatke, ki jih je v smislu t. i. genetske izjeme (*genetic exceptionalism*) morda treba zamolčati oziroma zamolčanje pretehtati v okviru komunika-

cijskega procesa. Razlog za to ni le veliko večja verjetnost napovedovanjakot v drugih oblikah diagnosticiranja in prognoziranja, pač pa tudi nova raven zaupanja med zdravnikom in pacientom oziroma med raziskovalcem in raziskovano osebo.

V sedmem poglavju (*Trust, accountability and transparency*, str. 154–182) si avtorja zastavljata vprašanje, kako naprej. Obveščeni pristanek ni univerzalno zdravilo. Odpove vedno, kadar je posameznikova sposobnost premajhna, da bi razumel pomembne podatke o sebi. Odpove tudi v primerih, ko je sicer raziskovana oseba sposobna dojeti informacije, pa so te zanj tako hude, da bi bilo bolje, ko jih ne bi poznala. Možnosti, da obveščeni pristanek odpove, je še več. Če bi obveščeni pristanek veljal samo delno v opravičevanju kliničnih ali raziskovalnih praks, bi se znašli pred hudimi problemi. Ali naj to pomeni, da bo treba bistveno zmanjšati raziskovanje in operacijske posege, da bi zadostili standardom obveščene pristanka? Avtorja menita, da bi kakršno koli zaustavljanje prakse zaradi težav, ki nastajajo z obveščnim pristankom, teh težav ne rešilo, pač pa bi jih še poglobilo. Za medicinsko klinično in raziskovalno prakso je problematična socialna, politična in ekonomska zgodovina obveščene pristanka, ne pa elementi, ki utemeljujejo razvoj relevantnih vsebin obveščene pristanka, kot so prištevnost, zanesljivost, transparentnost in zau-

panje. Dejstvo je, da je katerakoli oblika obveščene pristanka boljša od paternalizma.

Avtorja v posebnem poglavju predlagata nekatere teme za prihodnjo razpravo o obveščnem pristanku. Poudarjata, da je treba na obeh straneh tradicionalnega gledanja na obveščeni pristanek (nihanje med posredovanjem informacij in odločanjem) poglobiti komunikacijski prenos oziroma zagotoviti, da bo prenos informacij na eni strani pomenil ustrezen standard sprejemanja informacij. Velik pomen pripisujeta predhodnemu ugotavljanju minimalne osebne avtonomije; po njunem mnenju gre pri obveščnem pristanku za sposobnost vpletenih oseb, da zavrnejo kak predlog in odrečejo sodelovanje. Glede na to, kot je bilo mogoče spoznati že v predhodnih razpravah, predlagata v razpravo štiri minimalne standarde obveščene pristanka: 1. standarde soglašanja – ti bi morali stremeti k 'popolnemu specifičnemu pristanku'; 2. ugotavljanje lastne nekompetentnosti glede pristanka; 3. razvrstitev informacij na osebne in ne-osebne; 4. specifična odgovornost raziskovalcev do oseb, ki so pristale na sodelovanje.

Knjiga *Premislek o obveščnem pristanku v bioetiki* je pomemben in praktičen prispevek k razumevanju vloge bioetike v medicinskih odločitvah in razmerja med etiko, medicino in pravom.

Anton Mlinar

Alan Clements (ur.). *The Voice of Hope: Aung San Suu Kyi, Conversations with Alan Clements, Seven Story Press, New York 2008, 332 str., ISBN 978-1-58322-845-6.*

Iz Burme trenutno prihajajo sporočila, ki jih lahko zajamemo v stavku: »Moč nemočnih in aktivizem človeškega glasu; glas vesti.« Aung San Suu Kyi in njena stranka predstavljata eno izmed največjih nenasilnih revolucij modernega časa, čeprav je demokratično izvoljena voditeljica nenasilnega upora v Burmi vse do danes v hišnem priporu in pod strogim nadzorom vojaške hunte.

Knjiga Glas upanja (*The Voice of Hope*) je intervju, ki ga je imel Alan Clements z Aung San Suu Kyi. Intervju odkriva stanje družbe v gospodarsko obubožani ter kulturno in politično pretreseni, a z budistično miselnostjo prepognjeni družbi v Mjan Maru, nekdanji Burmi. Aung San Suu Kyi v pogovoru z avtorjem oziroma urednikom knjige osvetljuje ključne dejavnike ene izmed nenasilnih revolucij modernega časa. Od prve objave knjige je minilo dvanajst let. V rokah imam torej drugo izdajo, ki zaradi nedavnih dogodkov ne le ni izgubila na aktualnosti, ampak je postala manifest. V Burmi je v času vladanja vojaške hunte prišlo do neusmiljenega etničnega čiščenja. Uničenih je bilo več kot tri tisoč vasi. Približno milijon beguncev je zapustilo državo, še vsaj milijon jih je pregnanih z domov in živijo v težkih

razmerah v pragozdu. Alan Clements Aung San Suu Kyi na prefinitiven način zastavlja vprašanja o krivcu in krivdi, zločincu in žrtvi, dejanju in osebi in izpeljuje moralne razloge. Moralna avtoriteta je na strani žrtve, to pomeni, da zločinec vedno težje odpusti žrtvi kot žrtev zločincu. Aung San Suu Kyi opisuje temelje, iz katerih poganja strah nasprotnikov – diktatorskega režima. Ne gre samo za strah pred izgubo oblasti, ampak za sramoto, ki bi doletela nosilce režima, če bi se razkrila zamolčana dejanja. Gre za začaran krog, ki poraja absurdne pojme. Težko si je predstavljati, da se zločinec boji sramote, ki ga bo zadela, ne boji pa se očitkov vesti za dejanja, ki jih je storil. To je toliko manj razumljivo, ker se je Aung San Suu Kyi odločila, da se ne bo zoperstavila strahovladi z namenom maščevanja ali poravnave krivic, pač pa v prepričanju, da je nevarnost, ki jo bo povzročila nenasilna vstaja v prizadevanju za uveljavitev temeljnih človekovih pravic v represivni družbi, manj nevarna, kot varnost in mirno življenje v suženjstvu. Nenasilen odpor je tako postal njena prednostna naloga. Nenasilno gibanje v Burmi je drugačno, kot je bilo Gandhijevo v sosednji Indiji, podobno pa mu je v tem, da temelji na veri v človeško sposobnost za poštenost in sočutje. Umetnost aktivizma Suu Kyi se izraža v osvobodilnem boju, v katerem razen življenja nima na razpolago nobenih drugih sredstev. In njeno življenje po-



meni delovanje. Ni samo stanje uma ali mrtva črka na papirju. Njeno prizadevanje v boju za vzpostavitev demokratičnega sistema je sicer samo kaplja v vesolje, toda na drugi strani je Dogodek, bistveni dodatek k svetovnemu prizadevanju, da bi se premostilo tiranstvo, končalo nasilje in bi se ustvarili pogoji za družbo, ki bi temeljila na svobodi oziroma na temeljnem priznavanju dostojanstva človeške osebe. Nenasilje je za Aung San Suu Kyi tisto pozitivno ravnanje oziroma še bolj mišljenje, ki je edino sprejemljiv način boja za demokracijo. Ob tem se zaveda, da se lahko cilj doseže samo tako, če sta želja in stremljenje po njem oplemenitena z delom. Nenasilja ni mogoče razumeti kot pasivnost. Nenasilje je aktivnost, le da je metoda, ki jo uporablja za doseg cilja, nenasilna. Pomembna je tudi množičnost, toda ljudje, ki se odločijo sodelovati v civilni neposlušnosti, morajo sami prehoditi celo pot nenasilja v sebi, da se lahko odločijo in sprejmejo odgovornost za svoje početje. Z njim namreč postavljajo na kocko vse, kar imajo, svoje življenje. V srcu burmanske revolucije je metafora, ki prižiga upanje, s katero se trudijo razsvetliti totalitarno temo. Odkriva se kot povabilo za vstajo duha in pripravljenost za delovanje. To je s knjigo tudi povabilo za podporo Burmi, povabilo vsem tistim, ki si v svojih okoljih prizadevajo za vzpostavitev pravičnega družbenega sistema.

Alan Clements začne knjigo s predgovorom. Sledi mu izčrpen uvod (str. 15-25), temu pa trinajst poglavij, v katerih niza intervjuje na osnovi vodilnih misli Suu Kyinega boja (15-222). Alan Clements jim dodaja še tri pogovore z drugimi osebnostmi tega boja: U Gambiro, U Kyi Maungom in U Tin Ujem (223-307). Sledi povzetek kronološkega poteka dogodkov v novejši zgodovini Mjan Mara (309-323) in seznam spletnih povezav (325-330), ki se nanašajo na to državo. Čisto na koncu se predstavi še Alan Clements.

Način, na katerega je napisana knjiga, bralca spodbudi, da jo prebere od začetka do konca. Literarna oblika intervjuja razprši rdečo nit knjige na vsa poglavja, saj pogovor ni bil sistematičen, ampak je zapisovalec pustil, da je sogovornica govorila brez omejitev. Vendar to ni razlog, zakaj je treba knjigo prebrati od začetka do konca; gre za njeno sporočilo. Vsebinsko pogovorov lahko povzamemo kot neskončno zaporedje pogovorov edinstvene ženske same s seboj, podobno nenehni molitvi, s katero vztraja pri svoji odločitvi in ki jo je ubesedila tudi za tiste, ki bi radi kaj več zvedeli o trenutno verjetno najbolj znani politični odpadnici na svetu, ki je hkrati tudi Nobelova nagrajenka za mir in voditeljica nenasilnega upora za pravico, svobodo in demokracijo burmanskega ljudstva. Alan Clements v knjigi predstavlja tudi svoje videnje zgodovine

te države in trenutnega stanja v Mjan Maru, hkrati pa skrbno pazi, da bi lahko bralec videl razmere tudi skozi oči voditeljice nenasilnega gibanja Aung San Suu Kyi. Njeno temeljno sporočilo je samoodgovornost, sposobnost sprejeti odgovornost za svoje življenje, ne le za posamična dejanja, sposobnost, ki izvira iz budizma in jo je Suu Kyi razvila v politično ideologijo, ki ima visoko moralno in intelektualno vrednost tako za prebivalce Mjan Mara kot za ljudi izven te države. Vloga budistične filozofije, ki verjame v transformacijo negativne izkušnje v njeno pozitivno nasprotje, se jasno odraža v nenasilni metodi, ki jo uporablja Aung San Suu Kyi in njena stranka. Aung San Suu Kyi ne verjame v oborožen upor. Ta se opira na tradicijo, da tisti, ki najučinkoviteje rokuje z orožjem, upravlja z močjo. Svojim nasprotnikom ne želi hudega, pač pa jim želi pomagati. S svojim življenjem razkraja sovražstvo. Zaveda se, da je za nenasilne spremembe potrebno dozeti kot človek; povedano drugače: sprememb se ne da izsiliti. Izraža spoštovanje do nasprotnika ne glede na njegovo držo. Njeno življenje kaže na izjemen občutek za spoštovanje posameznika brez razlike, ali gre za nasprotnika ali somišljenika. Z nenasilnimi spremembami ne želi spremeniti samo obstoječega sistema, ampak dojemanje ljudi. Ko je moč skoncentrirana v rokah enega človeka, nezaupanje postane smrtonosno.

Strah in zatiranje postaneta predirljiva do te mere, da ljudje izgubljajo dostojanstvo in samospoštovanje. Suu Kyi v svoji domovini odkriva to, kar se je zgodilo v totalitarnih režimih v Evropi, ki jim je uspelo vcepiti ljudem strah v kosti do te mere, da so postali nemočni in neučinkoviti. Vidi, da je največja nesreča v tem, da se ljudje ne zavedajo, da imajo prihodnost v svojih rokah in da jo lahko spremenijo na bolje, če se tako odločijo. Potreben je drugačen način razmišljanja, ta pa bo imel za posledico drugačen način dojemanja sveta. Aung San Suu Kyi se zanaša na to, da je notranja moč temelj burmanskega nenasilnega osvoboditvenega gibanja. Ta predstavlja njeno duhovno trdnost, da je to, za kar si prizadeva, dobro, čeprav se sadovi tega dela še ne vidijo. S svojim načinom dojemanja sveta in odnosom do nasprotnikov želi spodbuditi kritičnost ljudi, da bi se iz pohlevnih služabnikov prelevili v samozavestne in odgovorne državljane. Svoje nenasilno prizadevanje je poimenovala 'duhovna revolucija'; represija, ki so ji ljudje podvrženi, namreč ni samo politična in socialna. V srcu burmanske duhovne revolucije nekdo nenehno prižiga svečo upanja in skrbi, da ne bi ugasnila. Luč je povabilo k vstaji duha.

Knjiga je tako nekakšna zbirka nasvetov za tiste, ki so v podrejeni situaciji in se zatekajo k uporabi nenasilnih metod ali pa šele iščejo način za izhod iz podreje-

nosti. Tu je mišljen vsakdanji človek, ki se trudi ohranjati notranji mir, ko je ta že vzpostavljen, in ki je občutljiv za kršenje pravic osebe, zlasti za tiste krivice, za katere se zdi, da jih je mogoče 'pomesti pod preprogo'. Ob branju knjige se povsem nehoti porodi občutek, da se je Mjan Mar izčrpal v svojem prizadevanju in da v državi vlada 'status quo', za katerega ne kaže, da bi se lahko v bližnji prihodnosti spremenil v kaj bolj optimističnega. Zdi se tudi, da nekateri dogodki, ki smo jim priča, še podaljšujejo agonijo neskončnega strahu, ki ga režim – ki temelji na strahu – razume kot reševanje politične in družbene identitete izčrpane države. Suu Kyi ne glede na to mračno vizijo postavlja v središče nenasilni boj za demokracijo, ki je boj za dostojanstveno vsakdanje življenje. V tem je pomemben prispevek knjige, da kaže, da političnega sistema ni mogoče ločevati od vsakdanjega načina življenja. Bistveni element medsebojne povezave je vzporedno opisovanje nenasilnega prizadevanja in s tem povezanega trpljenja. Alan Clements vidi v tem še globlje skoraj tragično sporočilo, da namreč trpljenje ni bilo prepoznano kot takšno. Toda preteklosti se ne da izbrisati, če je ta del sedanosti. Če bi jo izbrisali, bi ostala samo prizadetost in nezadovoljstvo tistih, ki so veliko trpeli in praktično vse izgubili. Čeprav se Aung San Suu Kyi prizadeva, da bi se spremenili vsi, tudi samodržci v uniformah, se

zaveda pomembnosti preobrazbe potem, ko nastopijo bolj pravične razmere. Dobro pozna razmere v državah, v katerih je bilo po padcu diktatur mogoče sprožiti pravično obsodbo tistih, ki so zagrešili nasilje. V Burmi vlada tako kruta neenakost, da so proti demokraciji tudi ljudje, ki trpijo zaradi režimskega nasilja, se pravi tisti, ki si zanjo prizadevajo. Zaradi skoraj brezupnih razmer Aung San Suu Kyi v svojih odgovorih pogosto izpostavlja prizadevanje za resnico. Želi spoznati dejstva, prepoznati dileme, izredno kritične razmere na področju izobraževanja in podobno. Njen cilj je predvsem izobraževati za nenasilje, in sicer ne samo v družbenem življenju, ampak tudi v medsebojnih odnosih, zlasti v odnosu do najbližjih in do samega sebe. Sporočilo Aung San Suu Kyi temelji na tisti svobodi posameznika, ki ga usposablja, da je svoboden zlasti spričo nevarnosti, ki pretijo svobodi v Mjan Maru, da ne odgovori instinktivno, ampak premišljeno. Svoboda se izraža v brezpogojnem varovanju in omogočanju temeljnih človekovih pravic, med katerimi sta tudi svoboda izražanja in združevanja. Človekove pravice so orodje v človekovih rokah. Suu Kyi se še predobro zaveda lažne samoumevnosti in vseprisotnosti pravic, ko pravi: »Zasužnjiti je možno samo telo, nikoli duha. Če izurimo svoj um, nas nihče in nič ne more zlorabiti«. Človekove pravice so pridobitev v krhkih poso-

dah. Zato duhovna revolucija Aung San Suu Kyi temelji na zavesti, da sta za spremembe potrebna pogum in disciplina, ki lahko preženeta strah. Pogum je pogoj, da ljudje ravnajo po svoji vesti. Če hočejo tako ravnati trajno, morajo imeti odprte oči in si upati videti, čutiti, stopiti na novo pot. S

te poti ni povratka. Njen motiv delovanja je prepričanje, da je izražanje nenasilnega aktivizma inovativno in unikatno pri vsakem posamezniku. Nenasilje ni kopija. Le tako lahko postane svet boljši in bolj varen.

Simona Šemen

**Raymond E. Brown, *Uvod v Novo zavezo*, Mohorjeva družba, Celje 2008, 864 str., ISBN 978-961-218-785-9**

Celjska Mohorjeva družba je z izdajo Brownovega Uvoda v Novo zavezo po več kot četrt stoletja, ko smo dobili prvi vsestranski znanstveno-kritični Uvod v Novo zavezo (ur. A. George in P. Grelot, Celje 1982), poskrbela za nadaljevanje tiskanja vrhunske strokovne biblične literature v slovenskem jeziku. Ta monumentalni Uvod je enkrat v več pogledih. Najprej že v tem, da je delo enega samega avtorja, kar je nenavadno za takšno skoraj leksikografsko delo. Prof. Raymond E. Brown (1928-1998), vrhunski katoliški biblicist, ki je bil skoraj 30 let profesor na eni najbolj znanih ameriških protestantskih teoloških fakultet Union Theological Seminary v New Yorku, je želel s tem Uvodom Sveto pismo in zgodnje-krščanska besedila čimbolj približati študentom in vsem, ki so na začetku nekega sistematičnega poglobljanja v Sveto pismo ter jih

spodbuditi k podrobnemu branje Nove zaveze. Zadnji primerljiv katoliški Uvod je leta 1960 izdal Alfred Wikenhauser. Knjiga želi biti drugačna od klasičnih Uvodov (str. 13). Ne želi biti kompendij strokovnih teorij o izvorih sveto-pisemskih besedil, čeprav prikazuje znanstveno literaturo na impresivno izčrpen način, temveč priročnik za lažje razumevanje posameznih knjig Nove zaveze v kontekstu celotnega Svetega pisma in njegovega zgodovinskega ozadja. Kljub obsežni znanstveni literaturi, na katero se sklicuje, obravnava Brown različna tekstna, religiozna, duhovna, cerkvena in teološka vprašanja Nove zaveze na razumljiv način. Ob koncu skoraj vsakega poglavja je dodan razdelek "Vprašanja in problemi za razmislek", v katerem je predstavljen pomen obravnavanega gradiva za sedanjost in je dodana tudi izčrpna bibliografija. Med katoliškimi biblicisti je bil Brown eden prvih, ki je v raziskovanje in interpretacijo Svetega pisma uvajal zgodovinsko kritično analizo. Njegov Uvod zaznamuje

uravnotežen pristop, izbira neka-  
kšno srednjo pot med klasičnimi  
uvodi, kjer so izpostavljene pred-  
vsem različne teorije strokovnja-  
kov o obravnavanih besedilih, ter  
med komentarji, ki razlagajo vse-  
bino posameznih svetopisemskih  
knjig. Glavno pozornost posveča  
besedilom Nove zaveze, kot jih  
imamo danes pred seboj in ne nji-  
hovi predzgodovini. Izogniti se  
želi kopičenju raznolikih teorij o  
virih besedila, ki niso ohranjeni.  
Tako raziskovanje je včasih sicer  
privlačno in predvsem bolj od-  
mevno, nikakor pa ni bolj zane-  
sljivo in predvsem ni celovito.  
Brownov Uvod se ukvarja v prvi  
vrsti s teksti, kakor so nam ohran-  
jeni, in le na kratko poda glavne  
domneve o nastajanju in različ-  
nih možnih oblikah tekstov.

Knjiga je razdeljena na štiri  
glavne dele: I. Uvod v razumeva-  
nje Nove zaveze (str. 41-124), II.  
Evangeliji in njim sorodna dela  
(str. 125-407), III. Pavlova pisma  
(str. 409-672), IV. Drugi spisi  
Nove zaveze (str. 673-798). V  
dveh dodatkih so predstavljene  
raziskave o zgodovinskem Jezusu  
(str. 801-813) ter judovski in kr-  
ščanski spisi, ki so povezani z  
Novo zavezo (str. 815-824). V pr-  
vem delu je treba posebej omeni-  
ti razdelka o »Naravi in izvoru  
Nove zaveze« ter o tem "Kako bra-  
ti Novo zavezo", ki podajata zgo-  
dovinski in metodološki okvir  
Nove zaveze in njene interpreta-  
cije. Predstavljene so različne  
analize in pristopi, od tekstnih in  
zgodovinskih do retoričnih in na-

rativnih, od liberalnega do social-  
nega in feminističnega pristopa.  
Vse to naj bi bralcu omogočilo  
tudi razumevanje sveta, ki je za  
besedilom, ter pomena besedila,  
kot so ga želeli sporočiti njegovi  
avtorji, vključno s "sensus pleni-  
or" - širšim pomenom besedila  
onstran dobeseidnega. Opis poli-  
tičnega in družbenega okolja  
Nove zaveze je natančen, a tudi  
nestrokovnemu bralcu dojemljiv,  
prav tako kot opis verstev in filo-  
zofij v času Nove zaveze, ki prina-  
ša dokaze iz časa pred l. 100 po  
Kr. Medtem ko je Brown skepti-  
čen do Jezusove rabe grščine ali  
njegovega stika s helenistično  
kulturo, močno poudarja pomen  
te kulture za prve bralce novoza-  
veznih besedil.

Brownova analiza evangelijev  
vključuje koristno razlikovanje  
med 1) gradivom o Jezusu (pri-  
povedi o otroštvu in trpljenju,  
zbirke izrekov in zgodbe o čude-  
žih) in 2) evangeliji (celotnimi  
pripovedmi o Jezusovem javnem  
delovanju, njegovi smrti in vsta-  
jenju). Prav tako razlikuje med  
"dejanskim Jezusom" (1-33 po  
Kr.), o katerem informacije niso  
na razpolago, "zgodovinskim Je-  
zusom" (33-66 po Kr.), ki je kon-  
strukt strokovnjakov, in Jezusom  
evangelijev (66-100 po Kr.), kot  
je predstavljen v zapisanih evan-  
gelijih. Zadnja podoba temelji na  
povstajenjskih prikazovanjih in je  
prilagojena nepalestinskemu ju-  
dovstvu in kulturi (str. 134-136).  
Zapisana je z namenom, da bi bu-  
dila vero. Razlike med evangeliji

je potrebno spoštovati, ne pa zamisliti s harmonizacijo (str. 139). Brown sicer potrjuje obstoj vira Q in stalno vitalnost ustne tradicije izven Mr, kljub temu pa je skeptičen glede konstruktov o t.i. Q-skupnosti, ali o določevanju različnih stopenj razvoja Q-tradicije. Na splošno je prepričan, da je potrebno bralcem Svetega pisma najprej pokazati, kako mikavne so te knjige in kako govorijo o človekovem življenju in skrbih, pogosto sporna vprašanja virov, piscev, datacije itd. pa postaviti na konec razprav. Tako je Brownova analiza posameznih enot skoraj že mali komentar, kar bo prispevalo k temu, da bo branje Nove zaveze z Uvodom razumljivo in prijetno.

Lk in Apd sta v Uvodu obravnavana v zaporednih poglavjih (9 in 10), kar izpostavi klasično prepričanje o enotnem avtorstvu. Kljub temu pa so relativno malo pozornosti deležne Lukove teme o obrobni in izključenih. Brown vidi namen Apd v poglobljanju krščanskega samorazumevanja in usposabljanju vernikov za soočenje s sovražnostjo s strani rimskih in judovskih voditeljev. Močno poudari pomen zbora učencev v Jeruzalemu, ki je postavil standarde za udeležbo poganov v skupnosti. Predstavi ga kot "najpomembnejše zborovanje, kar jih je bilo v zgodovini krščanstva, kajti zbor v Jeruzalemu (15,4-29) je posredno odločil, da bo hoja za Jezusom kmalu prestopila meje judovstva in postala ločena religi-

ja, ki bo segla do koncev zemlje" (str. 313).

Ne preseneča, da so najbolj temeljito in poglobljeno v tem Uvodu obravnavani Janezovi spisi. Brown ima namreč obsežno bibliografijo s tega področja in je tudi avtor mojstrskega komentarja o Janezu v dveh delih. Po njegovem mnenju je ozadje termina »logos« judovska modrostna tradicija. Obširno predstavi pomen starozaveznih praznikov za razumevanje Jezusovih znamenj in bibličnih simbolov za spoznanje Jezusove vloge v Božjem načrtu. Janezovo tradicijo vidi še posebej ohranjeno v skupnostih, ki jih zaslutimo preko Janezovih pisem. Te se namreč soočajo z nevarnostjo odpada in razkolništva, kjer se kažejo nastavki drugačnega kristološkega nauka.

V tretjem delu obravnava Brown Pavlova pisma, ki jih deli na pristna in devteropavilinska. V Uvodu prinaša 1) razširjeno in poglobljeno študijo o "epistolarnih" značilnosti novozaveznih besedil, 2) študijo o Pavlovem življenju in 3) o rekonstrukciji njegove teologije (str. 411-453). Obdelana so vprašanja, kot so: kako vzpostaviti dokaze iz Pavlovih pisem in Apd? Je bil Pavel dosleden? Kakšen je bil njegov odnos do judovstva? Je bil enkraten? Je on ustvaril visoko kristologijo? Kaj je središčno njegove teologije? Brown pokaže, kako pomembno za razumevanje vsakega posameznega Pavlovega pisma je zavedanje ozadja, njegovega ukvarjanja s

temi skupnostmi, kot na primer liturgični in vodstveni spori s Korinčani. Z občutljivostjo in izkušnjami obravnava kritične teorije in kristološka vprašanja, kot na primer tista v Pismu Filipljanom 2-3. Brown se ustavlja tudi ob razlikah v obravnavanju vprašanj v pismih Rimljanom in Galačanom. Obenem opozori na razlike med Pavlovimi stališči o vprašanih cerkvene organizacije in pravilih skupnosti ter o vprašanih vere v pastoralnih pismih in v pristnih Pavlovih pismih. Izstopa tudi pogljobljena razprava o vprašanju navdihnjenja Svetega pisma, ki temelji na 2 Tim 3,15-16. Brown vidi prvotni poudarek manj na izpostavljanju navdihnjenosti vseh svetopisemskih odlomkov, kakor na koristnosti navdihnjenega Svetega pisma za življenje »Božjega človeka« (3,17). Prepričan je, da za Pavla Izrael ni nadomeščen z Božjim klicem novemu ljudstvu po Kristusu, temveč ohranja svojo vlogo. Pri izbiri pisma za podrobnejše preučevanje priporoča posebej Prvo pismo Korinčanom, kjer lahko bralci hitro zaznajo tudi probleme njihovega časa in življenja.

V analizi zelo kompleksne Knjige razodetja uspe Brown na razumljiv način predstaviti vrsto različnih strokovnih pogledov na povezavo te knjige s preroštvom in apokaliptiko, na njeno zgradbo in načrt kot tudi njeno simbolično predstavitev zgodovinskih okoliščin maloazijskih Cerkev v poznem 1. stoletju. Poudarja litur-

gične značilnosti knjige in ponuja alternativni pogled na "tisočletje". V nasprotju z dobesednimi pričakovanji milenaristov vidi v njem podobo za zamenjavo trenutnega sveta z božanskim. Sviri tudi pred "fantastično razlago Razodetja v luči današnjih časopisnih naslovov" (str. 796), ki lahko prikrije temeljni namen knjige, da bi namreč pomagala odkrivati Boga prisotnega v vsakem trenutku človeške zgodovine.

Uvod zaključuje kritično soočanjem s še vedno aktualno razpravo o »zgodovinskem Jezusu«, ki bi jo lahko včasih parafrazirali kot "ustvarimo Jezusa po svoji podobi!" Brown sviri z ene strani pred nespametjo, da bi Jezusovo podobo, kot jo prikaže kak strokovnjak ali pa seminar strokovnjakov, razglasili za normo krščanstva, z druge strani pa pred neupoštevanjem zgodovinskih raziskovanj pri razlagi besedil (str. 811). Avtor nikoli ne poskuša prikriti, da je katoličan, in pri razlagi posameznih odlomkov ali vprašanj Nove zaveze pokaže tudi na specifičnost katoliške tradicije. Vseeno pa poudari, da je večino svojega akademskega življenja preživel v poučevanju drugih kristjanov, kot so protestanti, episkopalci ali pravoslavni. To ga je naredilo občutljivega za široko področje krščanskega življenja, verovanja in tudi interpretacije Svetega pisma. Tudi zaradi tega je njegov monumentalni Uvod že deset let nepogrešljiv pripomoček študentom

teologije in drugim izobražen-  
cem, ki si želijo pridobiti celovi-  
to podobo o vsebini in ozadju  
svetopisemskih besedil ter se  
kritično soočiti z vprašanji, ki jih

pred teologa, kristjana in sleher-  
nega razmišljujočega postavlja  
sodobni čas.

Maksimilijan Matjaž



## Božidar Ogrinc

Rojen 1971 v Ljubljani, Srednjo pedagoško šolo v Ljubljani je končal leta 1990, na Teološki fakulteti v Ljubljani je diplomiral leta 1996, magistriral pa leta 2002. Leta 1997 je bil posvečen v duhovnika. Doktoriral je na isti fakulteti 3.12.2008 s tezo z naslovom **Poetičnost religije in njena sprevrženost v nasilje**, ki jo je napisal pod mentorstvom prof. dr. Draga K. Ocvirka. Trenutno deluje kot župnik župnije Rakek.

Doktorska disertacija se zoperstavlja splošnemu prepričanju, ki bistvo religije postavlja na njen prozni pol doktrine in institucije in izpostavlja poetično razsežnost religijskega verovanja. V teku disertacije je religija prikazana prvenstveno kot zgodba, ki jo sebi in drugim pripovedujemo in v obredih odigravamo, da bi osmislili življenje.

V prvem delu je ovržena sekularizacijska teza, po kateri religija v sodobni družbi izgublja svoj pomen. Napovedi razsvetljenskih intelektualcev, da bodo njihovi potomci priče nove dobe, ko bo človeštvo preraslo vero v nadnaravno, se niso uresničile. Empirični podatki kažejo, da religije niso pokopali ne znanost, ne ateistični režimi, ne sodobni verski pluralizem. Religija spremlja tudi postmodernega človeka in njena vitalnost je ponekod močnejša kot kdaj prej v zgodovini. Religija je stalnica vsake družbe, spreminjajo pa se njena intenziteta in oblike javljanja. Sekularizacija se nikoli ne izteče v konec religije, ampak v obrat k intenzivnejšemu verskemu izražanju.

Razlog trdoživosti religijskega verovanja ter njegova geneza sta predstavljena z Greeleyevo sekularno teorijo religije v drugem delu disertacije. Religija je rezultat človekove zavesti o minljivosti ter upanja, da s smrtjo vendarle ni vsega konec. Religija se poraja in obnavlja prek doživetij lastne končnosti in omejenosti, ki prehajajo v upanje porajajoča doživetja, da je onkraj našega sveta še nekaj oziroma nekdo. Vsi religijski simboli so obenem tudi zgodbe, s katerimi delimo svoja upanje porajajoča doživetja. Skozi pripovedovanje zgodb se formira religijsko občestvo, ki te zgodbe uprizarja in odigrava v ritualih. Gre za linearni prikaz sicer ciklične religijske geneze, pri čemer je zadnja stopnja hkrati prva oziroma so vse stopnje med seboj neločljivo povezane in prepletene.

Zgodba oziroma podoba o Bogu kot osrednjem religijskem simbolu je za religijo odločilnega pomena. Različne podobe Boga botru-

jejo nastanku različnih doktrin, etičnih pravil, cerkvenih struktur in pogojujejo različna družbena stališča in odnose. Ljudje z milejšo podobo Boga so tolerantnejši do moralnih, političnih in družbenih vprašanj kot ljudje s podobo strogega Boga. Pred religijskim nasiljem se zavarujemo z odpovedjo vsakršnim absolutizacijam in predstavam, ki prikazujejo Boga kot zatiralca, nasilneža in maščevalca.

V tretjem delu poetičnost religije potrjuje religijsko spreobrnjenje. Prozna dimenzija religije nima potrebne moči za sprožitev spreobrnjenjskega procesa, saj do njega le redko prihaja zaradi resničnosti doktrine. Pri spreobrnjenju igrajo glavno vlogo prijateljske povezave, ki – kot povod najmočnejšim upanje porajajočim doživetjem – dajejo religiji privlačnost in verodostojnost. Z zakonitostmi, ki veljajo za spreobrnjenje na osnovi družbene povezanosti, je utemeljena tudi rast krščanstva v prvih stoletjih.

## Miran Sajovic SDB

Rojen 1970 v Celju. Srednjo versko šolo je uspešno zaključil v Želimljem leta 1989, kjer je po služenju vojaškega roka nadaljeval z vzgojno prakso. Iz teologije je diplomiral leta 1998 na Teološki fakulteti Papeške salezijanske univerze v Rimu. Na oddelku za klasično filologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani je leta 2004 diplomiral iz latinščine in leta 2006 iz grščine. Doktoriral je 16.12.2008 na Fakulteti za krščansko in klasično književnost Papeške salezijanske univerze v Rimu s tezo, napisano v latinskem jeziku, z naslovom **Catechesis et oratoria in commentario s. Augustini ad Primam epistulam Ioannis** (Kateheza in govorništvo v Avguštinovem Komentarju Prvega Janezovega pisma) in prevodom istega Komentarja v slovenski jezik, napisano pod mentorstvom dr. Biagia Amata SDB in somentorstvom dr. Mirana Špeliča OFM. Trenutno je tajnik Fakultete za krščansko in klasično književnost Papeške salezijanske univerze v Rimu.

Huius thesis argumenta sunt duo: doctrina catechetica arsque oratoria, quae inveniuntur in decem tractatibus ad Primam epistulam Ioannis, quam s. Augustinus inter annos 406 – 410 coram populo perlegit et omnia, quae de caritate sensisset, exposuit.

Investigationis finis unus est: ostendere s. Augustinum in his decem tractatibus simul catechetam et oratorem sacrum.

Quaestionis status: antequam nostram investigationem iniremus, cognoscere voluimus, quid de eodem argumento alii docti viri scripsissent. Varios commentarios perscrutatus sum, praesertim eos, qui s. Augustini decem Tractatus ad Primam Ioannis illustraverunt, sed fere nihil inveni, quod simul catechesim et artem dicendi respiceret.

Methodus: Postquam decem Tractatos diligentius perlegissemus et versionem Slovenam fecissemus, primum locos, qui spectant catechesim, selegimus et per argumenta potiora dividimus, deinde analysim elementorum rhetoricorum fecimus; quod ad nostrum propositum perficiendum summopere profuit.

Rerum ordo: Mea dissertatio tribus capitibus constat, quorum in primo s. Augustinus catecheta, in altero rhetor et orator ostenditur. Tertium caput in duas partes dividitur, quarum prima argumenta de rebus catechesim spectantibus, quae in tractatibus perscrutatis inveniuntur, altera de arte oratoria, quae in Prooemio duobusque tractatibus, id est I et VII invenitur, exponit. In appendice versio Slovena Tractatum sequitur.

Nonnullae considerationes, quae ex investigatione mea oriuntur:

- Prima consideratio: s. Augustini catechesis non est scientia arida, sed conversatio familiaris, in qua inveniuntur verba effervescentia, permultas iterationes, sententiae breves et multa exempla e vita cotidiana deprompta.
- Altera consideratio: doctrina catechetica, quae in his decem Tractatibus invenitur, non solum altius perscrutat Symbolum (catechesis dogmatica), sed etiam praesertimque modum vivendi (catechesis moralis).
- Tertia consideratio: s. Augustinus in munere episcopali exercendo artem dicendi, qua a grammatico rhetoreque imbutus est, potissimum usus est.
- Quarta consideratio: s. Augustinus, ut optimi oratoris est, varia genera dicendi et uti et mutare cognovit.
- Extrema consideratio: compositio tractatum s. Augustini simplex est. Tractatus quisque enim dividi potest tribus potissimum rationibus, quae sunt: exordium, expositio et peroratio.

## Štefanija Krajnc-Vrečko

Rojena 1957 na Zavrhu v Slovenskih Goricah. Po končani II. gimnaziji v Mariboru je diplomirala na Pedagoški akademiji v Mariboru leta 1980 in leta 1998 na Pedagoški fakulteti v Mariboru, obe stopnji na predmetni skupini slovenski in nemški jezik s književnostjo. Na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani je leta 2003 magistrirala s temo *Govorica kot pot v duhovni svet Jožeta Rajhmana*. Na isti fakulteti je 29.12.2008 doktorirala s tezo z naslovom **Bog in človek v teološki misli Jožeta Rajhmana: ovrednotenje avtorjevega prispevka k slovenski teološki antropologiji**, in to pod mentorstvom doc. dr. Avgušтина Laha in somentorstvom prof. dr. Janeza Juhanta.

Fanika Krajnc-Vrečko je vodja Teološke knjižnice Maribor, je habilitirana bibliotekarka.

Disertacija predstavlja prof. dr. Jožeta Rajhmana (1924-1998), duhovnika mariborske nadškofije, ki se je ukvarjal z raziskovanjem slovenske protestantske misli 16. stoletja in življenja ter dela Primoža Trubarja. Je tudi avtor številnih razprav s področja pastoralne teologije, duhovne teologije, teološke antropologije, ekleziologije in ekumenizma. Cilj in smoter Rajhmanovega dela, kakršen je prepoznaven iz njegovih teoloških razprav, je bil človek, preko katerega je iskal pot k Bogu. V vseh njegovih delih je mogoče najti osnovno vodilo, ki se izraža v paraleli človek – Bog. Zato je avtorica zastavila hipotezo, da bi v Rajhmanovi teološki misli mogli najti dovolj prvin, ob katerih bi avtorja uvrstili med teologe, ki so dali svoj prispevek k pokoncilski teološki antropologiji na Slovenskem.

Namen raziskave je torej bil, pokazati Jožeta Rajhmana kot izrazitega teologa, ki ni izdelal sistematičnega teološkega sistema, vendar je mogoče njegove duhovno-teološke spise združiti pod imenovalec človeka, saj je s svojo duhovnostjo močno poudarjal človekovo bivanjsko razsežnost, ki se kaže v odvisnosti, nemoči, občestvenosti in človekovi etični odgovornosti, kar so elementi teološke antropologije. Raziskava je pokazala, da je Jože Rajhman svojevrstna podoba slovenskega pokoncilskega teologa, ki je s svojim razumevanjem človeka v okolju Božjega nakazoval izviren odnos med Bogom in človekom. Rasel in živel je iz II. vatikanskega koncila, zgledoval se je po evropskih teologih, kot so M. Eckhart, Teilhard de Chardin, med sodobniki K. Rahner, H. Küng, R. Guardini in prva generacija slovenskih pokoncilskih teologov. Izšel je iz 'šole' slovenskih teologov in mislecev, ki so že naznanjali koncil, to sta bila filozofa J. Janžekovič in A. Trstenjak,

biblicista J. Aleksič in S. Cajnkar ter ekleziolog in ekumenist F. Grivec. Sam pa je imel velik vpliv na mlajše teologe, ki so povzemali njegovo teološko misel tudi v primeru, ko so polemizirali z njim. S primerjavo delovanja druge pokoncilске generacije slovenskih teologov z Rajhmanovo antropologijo je raziskava pokazala, da je ta generacija črpala tudi iz Rajhmanove antropološke misli. Raziskava prikazuje razmere, v katerih je Rajhman delal in živel, in iz tega izhaja njegovo razumevanje človeka kot svobodnega, po Božji podobi ustvarjenega bitja, ki se zaveda svoje soodgovornosti za stvarstvo. V odnosu Bog – človek Rajhmanu Bog ostaja skrivnostni, usmiljeni, vsemogočni. Njegovo območje je območje človeškega, sklanja se k človeku in človek more k njemu po molitvi in služenju sočloveku. Rajhmanov človek kot vrh in središče Božjega stvarstva je telesno in duhovno bitje, kot simbolno bitje je pogojen z govorico, zaveda se svoje grešnosti in Bog kljub njegovi nepopolnosti, grešnosti, pomanjkljivosti prebiva v človeku. Človek se sprejema kot grešnika in takšnega ga sprejema tudi Bog. Možnost Božjega območja je v območju človeka, ki ga srečaš na svoji poti, ki ti je poslan kot tvoj bližnji, kot mož, kot žena ali revež in ubogi. Prijateljstvo z Bogom človeku pomeni pot iskanja in upanja, saj ga vodi želja po končnem in neskončnem. Resničnost upanja je resničnost božjega bivanja, ki končno pomeni transcendenco in nosi v sebi nadih smrti. Poslednje upanje daje možnost tudi tistim, ki so oddaljeni, izgubljeni, ponižani, razžaljeni, trpeči, zapostavljeni. V ozadju vsega Rajhmanovega delovanja so temeljni teološki razmisleki o globini človekovega doživljanja Božje bližine v nenehnem podarjanju človekove grešnosti, ko vzklika: Jezus, ubogi smo! Tako raziskava osvetljuje Rajhmanovo življenje in delo, ki predstavlja bistvene poteze krščanske antropologije, torej tisto, kar je v ozadju vsega Rajhmanovega mišljenja, čutenja in duhovniškega ter javnega delovanja, odnos med Bogom in človekom.

Če je v slovenskem teološkem svetu bila Rajhmanova duhovna teologija premalo poznana, je bila njegova družbeno etična teologija napačno razumljena. Ostalo pa je njegovo raziskovanje in razumevanje protestantizma, ki je doživelo v akademski sferi velik odmev in s katerim si je ustvaril nenadomestljivi lik. Toda ti literarno-zgodovinski in kulturniški krogi ne poznajo teološko-duhovnega lika Jožeta Rajhmana, njegove dodelane teološke antropologije, ki je ni nikoli sistematično predstavil. Pričujoča teza je prvi poizkus sistematične predstavitve njegove teologije in želi prerasti intelektualno nevredne polemike, ki so spremljale Rajhmanovo ime še za časa njegovega življenja.

## Navodila sodelavcem

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

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

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

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

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

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve

dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

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

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

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

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