

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

1

**Letnik 70
Leto 2010**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2010

Acta Theologica Sloveniae

- 1. Mirjam Filipič**
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
- 2. Lenart Škof**
Sočutje med religijo in filozofijo
- 3. Peter Kvaternik**
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje 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 povertà negli apoftegmi dei Padri
- 7. Rafko Valenčič,** Pastoralna na razpotjih časa
- 8. Drago Ocvirk CM,** Misijoni - povezovalci človeštva
- 9. Ciril Sorč,** V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
- 10. Anton Štrukelj,** Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
- 11. Ciril Sorč,** Od kod in kam? (Trinitas 3)
- 12. Tadej Strehovec OFM,** Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
- 13. Saša Knežević,** Božanska ojkonomija z Apokalipso
- 14. Avguštin Lah,** Mi v Trojici (Trinitas 4)
- 15. Erika Prijatelj OSU,** Psihološka dinamika rasti v veri
- 16. Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.),** Teologija Primoža Trubarja
- 17. Nadja Furlan,** Iz poligamije v monogamijo
- 18. Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.),** Odrešenje in sprava, čemu?

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TOMAŽEVA PROSLAVA 2010 / ST. THOMAS FESTIVITY 2010

- 7 Anton Jamnik**, Sodobni iskalec med vagabundom in romarjem
The Modern Seeker between Being a Vagabond and a Pilgrim

RAZPRAVE / ARTICLES

- 17 Vladimir Vukašinović**, Confrontation of Liturgical Theologies in Translations of Holy Liturgies into Serbian Language in the 20th Century
Primerjava liturgične teologije v prevodih svetih liturgij v srbski jezik v 20. stoletju

SKLOP RAZPRAV: KNEZOŠKOF JAKOB MAKSIMILIJAN STEPIŠNIK (1815–1889)

- 25 Matjaž Ambrožič**, Stepišnikov teološki študij
Theological Studies of Jakob Stepišnik
- 35 Vinko Škafar**, Slomšek in Stepišnik
Bishops Slomšek and Stepišnik
- 45 Bogdan Kolar**, Prispevek škofa Jakoba Maksimilijana Stepišnika na področju cerkvenega zgodovinopisja
The Contributions of the Bishop Jakob Maksimilijan Stepišnik in the Area of Church History
- 59 Janez Vodičar**, Stepišnikov katehetski in teološki spisi
Stepišnik's Catechetical and Theological Writings
- 71 Metod Benedik**, Škof Stepišnik, prvi vatikanski koncil, papeška nezmotnost
Bishop Stepišnik, the First Vatican Council, Papal Infallibility
- 83 Igor Filipič**, Stepišnik in sveta brata Ciril in Metod
Bishop Stepišnik and the Holy Brothers Cyril and Methodius
- 95 Lilijana Urlep**, Stepišnik in škofijska sinoda
Bishop Stepišnik and the Diocesan Synod
- 107 Marija Jasna Kogoj**, Redovne skupnosti v lavantinski škofiji v času delovanja škofa Stepišnika
Religious Communities in the Diocese of Lavant During the time of Bishop Stepišnik
- 119 Miha Šimac**, Knezoškof Stepišnik v očeh sodobnikov
Prince-Bishop Stepišnik in the Eyes of his Contemporaries
- 131 Leon Debevec**, Sakralna arhitektura v lavantinski škofiji za časa knezoškofa Jakoba Maksimilijana Stepišnika
Sacred Architecture in the Diocese of Lavant During the Time of the Prince-Bishop Jakob Maksimilijan Stepišnik

POROČILI / REPORTS

- 143 Janez Juhant**, Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije. Rezultati izvajanja raziskovalnega programa P6-0269 (2004–2008)
- 147 Stanko Gerjolj, Maksimilijan Matjaž, Kajetan Gantar, Janez Zupet, Jože Krašovec**, *Nova zaveza in Psalmi*. Predstavitev jeruzalemske izdaje (Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 21. aprila 2010)

OCENI / REVIEWS

- 155** Juhant, Janez. *Etika I. Na poti k vzajemni človeškosti* (**Barbara Simonič**)
- 157** Avsenik Nabergoj, Irena. *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv Lepe Vide* (**France Bernik in Jože Krašovec**)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 159** Navodila sodelavcem

Sodelavci te številke

- doc. dr. Matjaž Ambrožič** za zgodovino Cerkev; raziskovalec, TEOF UL
naslov: Dunajska 134, 1113 Ljubljana
e-pošta: matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si
- prof. dr. Metod Benedik** za cerkveno zgodovino, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: metod.benedik@rkc.si
- akad. prof. em. dr. France Bernik** za slovensko literarno zgodovino, SAZU
naslov: Novi trg 3, 1000 Ljubljana
- doc. dr. Leon Debevec** za teorijo arhitekture, Fakulteta za arhitekturo UL
naslov: Zoisova 12, 1000 Ljubljana
e-pošta: leon.debevec@fa.uni-lj.si
- Igor Filipič** prof. zgodovine in teologije, Nadškofjski arhiv Maribor
naslov: Koroška c. 1, 2000 Maribor
e-pošta: igor.filipic@slomsek.net
- akad. prof. em. dr. Kajetan Gantar** za klasično filologijo, Filozofska fakulteta UL
naslov: Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
- izr. prof. dr. Stanko Gerjolj** za didaktiko in pedagogiko religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si
- doc. dr. Anton Jamnik** za filozofijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: anton.jamnik@guest.arnes.si
- prof. dr. Janez Juhant** za filozofijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: janez.juhant@guest.arnes.si
- dr. Marija Jasna Kogoj** Arhiv uršulinskega samostana v Ljubljani
naslov: Josipine Turnograjske 8, 1000 Ljubljana
e-pošta: jasna.kogoj@rkc.si
- prof. dr. Bogdan Kolar** za zgodovino Cerkev, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: bogdan.kolar@guest.arnes.si
- akad. prof. dr. Jože Krašovec** za biblični študij Stare zaveze, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: joze.krasovec@guest.arnes.si
- doc. dr. Maksimilijan Matjaž** za biblični študij NZ, TEOF UL
naslov: Slovenska ulica 17, 2000 Maribor
e-pošta: maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si
- dr. Barbara Simonič** pri inštitutu za filozofijo in družbeno etiko, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: barbara.simonc1@guest.arnes.si
- Miha Šimac** univ. dipl. teolog; mladi raziskovalec, TEOF UL
Vrba 26, 4274 Žirovnica
e-pošta: miha.simac@gmail.com
- prof. em. dr. Avguštin V. Škafar** za pastoralno teologijo, TEOF UL
naslov: Ob izvirkih 5, 2000 Maribor
e-pošta: vinko.skafar@rkc.si
- mag. Lilijana Urlep** arhivistka, Nadškofjski arhiv Maribor
naslov: Koroška c. 1, 2000 Maribor
e-pošta: lilijana.urlep@nadskofija-maribor.si
- doc. dr. Janez Vodičar** za didaktiko in pedagogiko religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: janez.vodicar@guest.arnes.si
- doc. dr. Vladimir Vukašinović** za liturgiko, Pravoslavni bogoslovski fakultet Univerzitetu u Beogradu
naslov: Mije Kovačevića 11b, 11000 Beograd
e-pošta: vladavuk@gmail.com
- msgr. Janez Zupet** univ. dipl. teolog, Škofjska gimnazija Vipava
naslov: Goriška 29, 5271 Vipava



Tomaževa proslava

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 70 (2010) 1, 7-16

UDK: 2-584:141.78

Prejeto: 03/10

*Anton Jamnik***Sodobni iskalec med vagabundom in romarjem¹**

Povzetek: Čas, v katerem živimo, izredno močno zaznamuje ideologija liberalizma, ki po besedah papeža Janeza Pavla II. pogosto prehaja v »neobrzdani liberalizem«. Temeljne značilnosti liberalizma so imanentizem, antropocentizem, etična skepsa in vase zaprti individualizem. Kljub takšnim razmeram v sodobni družbi, ki jo močno obvladuje sekularizacija, pa sodobni človek ostaja iskalec, tako na etičnem kakor na religioznem področju. Metafora nomada, vagabunda, turista in romarja ponazarja tega sodobnega iskalca, ki za svoja hrepenenja in iskanja na religioznem področju pogosto išče različne nadomestke. Za Cerkev je ta iskalec izziv, da ga nagovarja v jeziku, ki mu bo razumljiv v njegovi konkretni eksistencialni situaciji, saj je v samo bit človeka vendarle položeno hrepenenje po božjem in po prizadevanju za dobro. Presegati je treba tudi miselnost fatalizma, češ nič se ne more spremeniti, in spodbujati človeka, da v občestvu prejema notranjo moč za odgovornost. Prav v tem pa se skriva globoko upanje, ki ni pogojeno s trenutnimi možnostmi, ampak izhaja iz vere v Boga Stvarnika in Odrešenika. Bog je odrešil prav ta svet in prav ta svet je tudi naša priložnost za pričevanje in razumevanje ter poslušanje sočloveka.

Ključne besede: etika, liberalizem, postmodernizem, odgovornost, fatalizem, filozofija jezika, religija, upanje, krščanstvo, pragmatizem, etični relativizem

Abstract: **The Modern Seeker between Being a Vagabond and a Pilgrim**

The time we are living in is strongly marked by the ideology of liberalism, which, with the words of pope John Paul II, often turns into »unbridled liberalism«. The main features of liberalism are immanentism, anthropocentrism, ethical scepticism and self-regarding individualism. In spite of such conditions in the modern society strongly marked by secularisation, the modern man remains a seeker in the areas of ethics as well as religion. The metaphors of a nomad, a vagabond, a tourist and a pilgrim illustrate this modern seeker, who often looks for different substitutes when trying to realize his yearnings and searchings. For the Church this seeker is a challenge to be addressed in a language that he can understand in his concrete existential situation since the longing for the Divine and endeavouring to do good is placed in the very essence of man. It is also necessary to overcome the fatalistic mentality that nothing can be changed and to make the man find the inner power to assume responsibility within the community. This is the source of a deep hope that does not depend on the immediate conditions but is based on faith in God the Creator and Redeemer, who saved just this world. And just this world is also our opportunity for bearing witness and understanding and listening to our fellow men.

¹ Prispevek je slavnostno predavanje, ki ga je imel škof msgr. dr. Anton Jamnik na Tomaževi proslavi na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani dne 1. marca 2010.

Key words: ethics, liberalism, postmodernism, responsibility, fatalism, philosophy of language, religion, hope, christianity, pragmatism, ethical relativism

1. Uvod

Sm o pred enim tistih obdobj, ki bo zaznamovalo in določalo zgodovino za prihodnja stoletja. Lahko bi ga postavili na isto raven kakor padec rimskega cesarstva, začetek srednjega veka, razcvet renesanse, obdobje razsvetljenstva ali nastop industrijske revolucije. Vsako obdobje v zgodovini ima svoje značilnosti, svoje probleme in posebna vprašanja in v tem smislu je vsako nekaj neponovljivega. Tisto, zaradi česar je današnji čas drugačen od drugih časov in zato tudi unikaten, je to, da je hkratna kombinacija velikih sprememb tako na področju znanosti in tehnologije kakor na področju industrije, svobodnega trga itd. Prav v hkratnosti vseh teh dogajanj se močno razlikuje od drugih zgodovinskih obdobj.

Življenje danes je silno fragmentarno. Človek ima celo vrsto nalog, ki jih skuša izpolnjevati. Vsakdo je postavljen v svoje okolje in živi s svojim času. Človekova navzočnost pri takšnih dolžnostih je fragmentarna, kakor so fragmentarne tudi njegove naloge, ima veliko različnih vlog in nobena od njih ga ne poteši v polnosti, ne prevzame; ne more reči, da se kot individuum, kot neponovljivo bitje, kot celota popolnoma identificira prav z neko določeno vlogo. Vsaka vloga, ki jo opravlja, je povezana z neko dolžnostjo oziroma službo. S fragmentarnostjo človekovih dolžnosti se zmanjšuje tudi njegova sposobnost resnične odgovornosti.

V sodobnem načinu življenja vedno bolj prevladujeta individualizem in iskanje prijetnega življenja, katerega temeljna zahteva je neka mera tolerance oziroma pravičnosti. Za to obdobje je značilna samo zelo okrneta in minimalistična morala. V tradiciji je bilo življenje kot celota pojmovano kot božje stvarstvo. Človekova svobodna volja je bila predvsem v tem, da odkrije, kar Bog pričakuje od njega, temelj odločanja pa je bil božji indikativ. S postopnim prelamljanjem s tradicijo in z vedno večjim poudarkom na človeku kot racionalnem, svobodnem, avtonomnem in enakopravnem bitju takšno gledanje počasi izginja.

Sodobni človek pri svojem etičnem odločanju stoji na razpotju: ali naj se zapre v svet liberalistične samozadostnosti, samovoljnosti in preračunljive pragmatike ali pa naj svojo identiteto išče znotraj občestva, vrednot, bližine drugega in se v doživljanju skrivnosti bivanja odpira Presežnemu.

2. Znamenja upanja in skrbi na religioznem in na etičnem področju

2.1 Nova iskanja na religioznem in na etičnem področju

Človekovo zapiranje vase, tako pred bližnjim kakor pred Bogom (tukaj je še posebno treba omeniti problem sekularizacije), in radikalna negotovost na etičnem področju, vse to sodobnega človeka vodi v vedno večjo šibkost, notranjo nemoč, nesprejemanje samega sebe in v počasno izgubo veselja do življenja. Toda s tem poplitvenjem

in osiromašenjem bivanja se noče sprijazniti. Globoko v sebi čuti, da je življenje nekaj več, da je rojen za nekaj lepega, dobrega in plemenitega. Ostaja iskalec, odpravlja se na pot, toda pri tem je pogosto nemočen za radikalnejšo osebno odločitev, vse prevečkrat se sprijazni z različnimi nadomestki, ki naj bi odgovorili na njegovo hrepenenje po Presežnem.

Omenili bi lahko marsikak fenomen, ki izraža duhovno in moralno revščino sodobnega človeka in njegovo iskanje različnih nadomestkov, da to praznino zapolni. Toda po drugi strani je mogoče zaznati predvsem pri mlajši generaciji vse večje prizadevanje za svobodo, pravičnost, mir in željo po avtentičnem duhovnem življenju. Morda je prav v tem možno odkriti novo upanje: božje sporočilo, ki je tako globoko v človeku, je resda mogoče zakopati ali pa ga skušati nadomestiti ali utišati z vsemi vrstami nadomestkov; toda kljub vsemu ostaja v človeku, razbija različne ovire, ki mu jih človek postavlja, in išče poti, da se uresniči v svoji avtentični obliki. V tem kontekstu govorimo o novi želji po duhovni prenovi, po kontemplaciji, o želji po svetem, po graditvi iskrenega odnosa do transcendentnega Boga, čigar bližina človeku se na poseben način izraža prav v bivanjskem hrepenenju.

Vse to nas danes navdaja z novim upanjem. Toda kakor je treba spomladi vode, ki od vsepovsod priderejo na dan, zavarovati, da se ne porazgubijo v napačnih tokovih in naredijo celó škodo, tako je nujno tudi te nove impulze in hrepenenja, ki se oglašajo na duhovnem področju, vedno znova prečiščevati in jim dajati bolj jasno obliko, če naj zares dosežejo svoj cilj. Ta nova religiozna zanimanja in iskanja se namreč kaj hitro lahko spremenijo v kako ezoteriko ali poplitveni romanticizem, v »cocktail religioznost« in v vase zaprti subjektivizem. Zdi se, da je pri tem še najteže ta novi religiozni interes vključiti v kontekst skupnega življenja, ki dobi neko občestveno razsežnost. Če pri verovanju ne nastopi občestvena razsežnost, lahko ostane to verovanje na ravni prijetnega osebnega občutja, ne razvije pa povezujočih moralnih elementov tako za skupnost kakor za posameznika. Tedaj iz religije izgineta tako razumevanje kakor volja in vse, kar ostane, je nekakšno občutje, to pa seveda ni dovolj.

Novi moralni impulzi, ki se danes kažejo na etičnem področju, so podobno rizični. Tudi te spodbude izražajo človekovo temeljno potrebo po osnovnih moralnih vrednotah. Problem je v tem, da je po eni strani mogoče opaziti povečano pozornost predvsem do marginalnih skupin in do sorodnih pojavov v družbi – in to je seveda zelo pozitivno in dobro znamenje (na primer prizadevanja za ekološka vprašanja, za preživetje nekaterih ptic – hkrati pa je splav novega bitja, nemočnega nerojenega otroka, nekaj čisto normalnega). Toda po drugi strani se ta sodobni iskalec boji srečati s seboj, s svojo lastno šibkostjo in z odgovornostjo za svojo lastno svobodo. Kardinal Ratzinger je pred leti v enem svojih predavanj v Salzburgu to situacijo označil kot neke vrste shizofreno stanje človeka. Človek, ki v sebi doživlja moralni zakon, hoče narediti nekaj dobrega, toda ko so pred njim radikalnejše osebne odločitve, ostaja pogosto nemočen in se prepušča impulzivnosti svojega lastnega ugodja. Laže se je potegovati za svobodo in pravice kake skupine kakor pa sam osebno v vsakdanjem življenju živeti ustvarjalno in odgovorno svobodo, ljubezen in odprtost do drugih in storiti, da to postane življenjska usmeritev in ne samo trenutni impulz. Torej šibka točka sedanjega moralnega prebujenja ostaja predvsem skromna osebna etična motivacija posameznika. In za tem je še nekaj globljega: moralne vrednote so v družbi, ki jo določa tehnologija, izgubile dokazno naravo (vsebino) in tako tudi resnično moč zahteve.

2.2 Metafora nomada, vagabunda in turista kot prisposoba sodobnega iskalca

IIskanja sodobnega človeka tako na religioznem kakor na etičnem področju (in seveda tudi na drugih področjih) bi lahko ponazorili z metaforo, ki govori o človeku kot nomadu, vagabundu in turistu. Sodobni človek se danes rad primerja z nomadom. V tej primerjavi se nam kaže zanimiva podobnost z romarjem. Ali je to prehod od modernega romarja k postmodernemu nomadu? Nomadi so nenehno v gibanju. Gibljejo se v dobro urejenih strukturah, ki imajo dolgo tradicijo in že ustaljen red. Če nomade primerjamo z romarji, potem lahko rečemo, da nimajo končne postaje, kamor bi bilo usmerjeno njihovo potovanje, prav tako tudi ne posebnih počivališč, na katerih bi se na potovanju odpočili. Toda kljub temu se gibljejo od enega prostora do drugega po določenem redu. Ta metafora nomadstva zelo nazorno ponazarja postmodernega človeka.

Bolj radikalna je metafora vagabunda. Vagabund ne vé, kako dolgo bo ostal tu, kjer je sedaj. Tudi ni nobenega pravila, kako se bo odločil in šel naprej. Njegovo potovanje je silno nedoločljivo in nepredvidljivo. Vagabunda sili v gibanje razočaranje nad bivanjem na neki točki in upanje, da bo naslednji prostor, ki ga bo obiskal, vendarle brez napak in padcev, ki jih je doživljal na prostorih, ki jih je že obiskal. Naprej ga vleče neko nedoločeno upanje ... Lahko bi rekli, da je vagabund romar brez cilja in nomad brez načrta. Vagabund potuje skozi nestrukturiran prostor, kot blodeči v puščavi, pozna samo tisto pot, ki je sled njegovih lastnih stopinj in jo prekrije pesek v vetru takoj, ko se odpravi dalje. Za vagabunda obstaja neka struktura (sled) samo zato, da jo potem znova uniči in zapusti. Vsak naslednji prostor je zanj samo lokalna in trenutna dogodivščina.

Obstaja pa še neka druga metafora, ki označuje postmodernega človeka: to je podoba turista. Najbrž samo obe metafori skupaj, metafora turista in metafora vagabunda, dejansko označita postmodernega človeka. Tako vagabund kakor tudi turist dobro vesta, da ne bosta ostala dolgo tam, kamor sta prispela. Turist sprejema omejitve, za svojo svobodo mora plačati. Svoboda izvira iz dogovora, ki ima svojo ceno. Kot vagabund je tudi turist eksteritorialen, toda njegovo eksteritorialno življenje je privilegij. Neodvisnost, pravica, biti svoboden, svoboden za izbiro, ima licenco, da restrukturira svet. Svet čaka prav na turista, vse je oblikovano tako, da ga navduši, nagovori, od restavracij do najbolj imenitnih spomenikov, do religioznega in etičnega področja. Vse naj bi prevzelo oziroma ulovilo njegovo pozornost, turist pa mora vse to samo primerno plačati. Svet je neke vrste turistična ostriga. Ponujal naj bi uživanje in kot takšen dobiva tudi smisel.

Še neka značilnost povezuje med seboj vagabunda in turista. Oba gresta skozi prostor, v katerem drugi ljudje živijo. Ti ljudje so določeni s svojim prostorom in delom, toda tako vagabund kakor turist se ne zmenita za rezultate njihovega dela. Z lokalnim prostorom imata turist in vagabund samo bežno srečanje, s konkretno situacijo se srečujeta samo površno. Fizično blizu, duhovno pa oddaljena, to je formula obeh, tako turista kakor vagabunda. Očarljivi šarm takšnega načina življenja je slovesna obljuba človeku, da fizična bližina ne bo prešla v moralno bližino. Pri turistu je to zelo jasno, saj ima zagotovilo, da se to ne bo zgodilo. Svoboda od moralne dolžnosti je bila plačana vnaprej (dogovori, omejitve, obveze, ki jih nekdo sprejme, da s tem zagotovi svojo lastno varnost). Tako vagabundovo kakor tudi turistovo življenje ni pripravljeno sprejemati moralne odgovornosti. Zanju je to nekaj nadležnega, vznemirjujočega, ne-

kaj, kar bi skalilo njuno navidezno srečo. Turist je poln številčk, vse je izmerjeno, določene so medsebojne obveznosti, vse je depersonalizirano. »Vsi delajo tako!« To je kriterij tudi mojega delovanja.

V postmodernem svetu vagabund in turist nista samo neka marginalna človeka ali samo marginalna pogojenost. Postaneta model, ki počasi zaobjame in oblikuje celotno življenje. Pomenita temelj za vsakdanje delovanje in tudi za preverjanje tega delovanja. Seveda je takšen način kakor naročen za komercialiste in medije. Turizem ni samo nekaj, kar se dogaja med počitnicami. Če hoče biti običajno življenje zares prijetno in dobro, naj bi postalo – in mora postati – nenehne počitnice. Idealno gledano, je lahko nekdo turist kjerkoli in kadarkoli. Fizično blizu, duhovno daleč. Popolnoma svoboden, vse izjeme od pogodbenih dolžnosti dalje so bile plačane že vnaprej. S temi dogovori je torej turist dobil dovolj močno uspavalno sredstvo, ki mu trdno uspava moralno zavest.

Postmoderna družba torej prehaja v razdrobljenost, v individualizem in v še manjšo socialno varnost. Gledano filozofsko, to pomeni propad velikih sistemov, metafora turista in vagabunda pa lepo ponazarja posameznikovo negotovost in iskanje trenutnih zadovoljitev ter vedno večjo šibkost in pasivnost. Vse skupaj modernega človeka dela nemočnega. Na tej podlagi je zelo odprt za različne manipulacije oziroma celo teži k temu, da ga nekdo vodi, z njim manipulira. Osnovna težava je sedaj predvsem v tem, kako naj duhovno izpraznjeni človek, vzgajan v pasivnosti in relativistični indiferentnosti, ki se vedno bolj vdaja fatalizmu, češ nič ni mogoče narediti ali spremeniti, stopi na zahtevno pot, kakršne je zmožna le močna in odgovorna oseba. V tem prehodu je pravzaprav kriza sodobnega človeka, težavnost, pa tudi upanje za prihodnost.

2.3 Postati romar

Ali bo ta postmoderni nomad, pogosto tudi vagabund in preračunljiv turist, imel v sebi dovolj moči in poguma, da se odpravi na bolj zahtevno pot, ali se bo pripravljn odločiti in sprejeti odgovornost, sprejeti sebe kot dar in okolje, v katerem živi, kot možnost za uresničitev svoje poklicnosti, svoje svobode, svoje neponovljivosti; ali bo pripravljen stopiti na pot tveganja in upanja, ki ne izvira iz imeti, ampak iz biti, iz čiste darežljivosti in zastonjskoti bivanja?

Ali bo pripravljen narediti korak dlje od svojega nomadstva in vagabundstva in postati ROMAR? Romar, ki prejema moč za tveganje in za upanje kot življenjsko držo prav iz svoje poklicnosti, v kateri se kaže tudi že cilj njegove poti. »Včasih kdo vstane in gre, ker stoji na Vzhodu neke neke cerkev,« pravi Rilke v neki svoji pesmi, ki govori o Rusiji. Biti romar torej pomeni vedno znova vstajati, začenjati, presegati vsakdanjost in se odpravljati na pot, ki ima pred seboj jasen cilj. Biti romar pomeni, da se iz vsakdanjosti vedno znova napotimo na svet kraj, na kraj, kjer je nebo na poseben način odprto, kjer božja bližina na nov način šepeta človeku. Biti romar pomeni življenjsko odločitev, pomeni verovati in upati v cilj poti, ki spreminja že sedanji trenutek mojega bivanja; biti romar pomeni upati skupaj z drugimi, zares srečevati ljudi kot dar, kot znamenja, pomeni veseliti se svojega bivanja in sveta, v katerem živimo, pa vendar se hkrati veseliti tudi krhkosti, ki zaznamuje vse, kar je zapisano temu svetu. Romar je hvaležen za vse, kar prejema po poti, za toliko darov in križev, s katerimi se srečuje, toda moč njegovega upanja je cilj poti, dar odrešenosti, popolna harmonija bivanja. In zato je romar: ker je odprt za nepričakovano, ker vé, da je Bog Bog presenečenj, ki

more storiti neskončno več, kakor pa si človek sploh more misliti in upati ... In to mu daje moč, da vedno znova stopa na pot, da tvega, da upa tudi takrat, ko je najtežje upati, da ima pogum obupati nad slepili in lažmi, za katerimi se je v nekem trenutku čutil zavarovanega.

3. Upanje, izzivi in perspektive za prihodnost

3.1 Govorjenje resnice

Vaclav Havel, predsednik nove Češke republike, je pogosto poudarjal, da je pravi izziv trenutka govoriti resnicoljubno. Grožnja naši civilizaciji morda ne leži v tem, da ne govorimo resnicoljubno, da lažemo, ampak da z lahkoto izrekamo besede, ki so popolnoma prazne. V nekaterih ozirih je to tudi izziv za našo Cerkev. Pomembno je, da izgovarjamo besede, ki dejansko nekaj pomenijo, ki imajo svojo težo in avtoriteto. Kako naj živimo, da bi lahko izrekli besede, ki nagovorijo človeka v njegovi konkretni situaciji?

Zato za nas vse prvi izziv, ki se poraja, ni vprašanje, kaj povedati, ampak kako; kako s svojim življenjem pričujemo za to, kar govorimo. Kako naj živimo, da bomo lahko govorili z avtoriteto, ne pa kot pismouki in farizeji?

Spregovoril bi samo o treh izzivih, ki zadevajo nas vse:

Kako spregovoriti v svetu, ki je nezaupljiv do vsakogar, ki želi poučevati?

Kako smo lahko ubožni in pristni v svetu potrošništva?

Kako smo lahko svobodni v svetu, ki je usmerjen v fatalizem?

Vsak od teh izzivov prinaša specifične in konkretne naloge za vse nas, ki se sprašujemo, kako naj živimo svoje življenje v veri. Kako smo lahko pričevalci v svetu, ki je nezaupljiv do vsakogar, ki želi poučevati?

Jezus v Janezovem evangeliju pravi: »Beseda, ki jo slišite, ni moja, ampak od Očeta, ki me je poslal.« (Jn 14,24) Če želimo biti oznanjevalci, če želimo, da imajo naše besede avtoriteto, moramo izgovarjati tiste besede, ki so nam bile podarjene, besede razodetja, ki so prekasile najprej nas same, in tako bo naša govorica povezana s konkretno življenjsko izkušnjo in bo postajala razumljivejša človeku, ki ga nagovarjamo.

Kako lahko nagovorimo človeka v družbi, ki je izrazito nezaupljiva do kakršnekoli predstave o razodetju? V naši družbi za edino pristno velja beseda, ki jo govoriš iz sebe, iz lastne izkušnje. To je družba, ki po eni strani hrepeni po poučevanju, po drugi strani pa je do vsakega poučevanja izjemno oprezna, še posebno kadar prihaja iz Cerkve. Naš prvi izziv je torej: kako smo lahko občestvo, ki želi nagovoriti druge, če že sama misel na to, da bi kdorkoli kogarkoli karkoli učil, velja za vsiljevanje mnenja?

Neki angleški teolog, prvi katoliški profesor teologije na univerzi v Cambridgeu po obdobju reformacije, je krizo opisal takole: »Razsvetljenstvo nam je zapustilo dediščino, ki bi jo lahko imenovali kriza učljivosti. Če nimamo poguma, da sami pridemo do odgovorov na določena vprašanja, če kot resnično dojamemo zgolj tisto, kar smo sami dognali ali celo izumili, potem nas bodo mnenja in vrednote, opisi in navodila, ki nam jih posredujejo drugi ljudje, le omejili in zasužnjili, nas zapletli v mite in laži iz preteklosti. Celó božja resnica, morda prav posebej božja resnica, ni nobena izjema. Le su-

žnji in otroci naj bi bili učljivi in pokorni.« (Lash 1992, 10)

Ure in ure bi lahko ugibali o koreninah te krize. Menim, da njen začetek sega do klina, ki so ga v zgodnjem razsvetljenstvu zasadili med samostojno razmišljanje na eni strani in tradicijo na drugi strani. Razsvetljenstvo je to dvojje postavilo za diametralno nasprotje. Razmišljujoči človek, razsvetljena oseba, je bil tisti, ki je o vsem razmišljal samostojno, nobene razlage ni sprejel na temelju zaupanja, njegov prvi nagon ga je vedno pognal v dvom. Tradicija, še posebno cerkvena, je postala simbol nestrpnosti, predsodkov in nezmožnosti, da bi samostojno razmišljali. To postavlja vlogo oznanjevalca pod vprašaj.

Pogosto slišimo, da tiči vzrok krize vernosti v Evropi v sekularizaciji. Ob bolj natančni analizi pa se zdi ta členitev preveč preprosta. Še vedno vladata velika lakota po Bogu in hrepenenje po razodetju. Ljudje si srčno želijo, da bi jim bil razodet smisel njihovega življenja, ko bi jim ga le razodel kdorkoli drug, samo krščanski učitelj ne. Knjižarne so polne knjig o okultizmu, o čarovništvu, o astrologiji, o obiskovalcih iz vesolja, o vzdolžnih religijah. Vendar je ta lakota po znanju ločena od procesa razmišljanja, razpravljanja, ugibanja, oblikovanja čuta za skrivnostno. Končno moramo spoznati, da ta razkol globoko razdvaja tudi samo Cerkev. Vsi smo otroci razsvetljenstva, zato nas naša kultura potiska proti skepticizmu in fundamentalizmu, tako svetopisemskemu kakor znanstvenemu. Obstaja kriza vloge razmišljanja tako znotraj teologije kakor tudi znotraj celotne kulture.

Rekel bi, da je eden od temeljnih izzivov nas vseh: naučiti ljudi, da bi uvideli, kako razmišljanje sodi k našemu zaznavanju božjega razodetja. Dialog in nestrinjanje, debata, razprava, vse to so načini ljubečega sprejemanja resnice, ki nam je dana od Boga.

Zdi se, da je v Cerkvi danes preveč prestrašenosti. In veliko tega strahu je bojazen pred razmišljanjem, strah pred različnimi mnenji. Po mojem prepričanju se moramo vsi potruditi, da se ne bomo bali razprave, saj to sodi k približevanju skrivnosti. Sv. Tomaž je bil teolog, ki je svoja razmišljanja vedno začel z nasprotnimi mnenji svojih sogovornikov in ta nasprotna mnenja je vzel silno resno. Pa ne zato, ker bi želel dokazati, zakaj se motijo, ampak zato, da bi pokazal, kako imajo do neke mere prav. Celotni srednjeveški razgovor – *disputatio* – je bil razprava, ob kateri si se učil od svojega nasprotnika. Sv. Tomaž je bil ubožen učenjak, takšen učenjak, ki je prosjačil za resnico. Bil je kakor Jakob, ki se bori z angelom, da bi lahko zahteval svoj blagoslov.

Naša teološka središča bi morala biti znana kot kraji, kjer imajo prav vsi pogum, da brez strahu razpravljajo o vsakodnevnih vprašanjih, da se drug z drugim ne strinjajo iz preprostega razloga: ker bi se želeli drug od drugega česa naučiti. Vaclav Havel je zapisal: »Očitno je obdobje ideologij dokončno zaključeno. Mislim, da zdaj vstopamo v obdobje razmišljanja.« (v: Kearney 1992, 129) To je morda nekoliko optimistično, pa vendarle upajmo, da ne preveč. Zavedati se moramo, da to velja tudi za Cerkev.

3.2 Beseda milosti

Kakor sem že dejal, bi bilo preveč poenostavljeno, ko bi našo dobo opisovali zgolj v luči sekularizma. Tudi danes obstaja globoka, včasih malo nenavadna želja po verovanju. Nekateri ljudje poskušajo prebirati zvezde. Knjige o okultizmu polnijo knjižarne. Res pa je tudi, da za neskončne množice ljudi, morda večje kakor v katerikoli drugi kulturi v svetovni zgodovini, Bog preprosto ne obstaja. Boga ni. Sveta se niso

dotaknili znaki presežnosti. V naši kulturi je oznanjevanje postalo povsem drugačna dejavnost, saj v večini evropskih držav božjega imena v javnih govorih kaj dosti ne omenjajo. Kako lahko začnemo pogovor, pričevanje, če pa izraz »Bog« v jeziku številnih poslušalcev zveni tako tuje?

Pred tridesetimi leti je mož po imenu Polanyi napisal knjigo, v kateri je trdil, da se je moderna doba rodila z razširjenostjo tako imenovanega leposlovja udobnosti. Posebno se je ukvarjal s fenomenom, kako sta se zemlja in delo spremenila v udobnosti, v stvari, ki jih je mogoče kupiti in prodati. Človeška življenja in naravni svet so postali dejavnost trga.

Le kako lahko v takšnih razmerah pričujemo o veselem sporočilu evangelija? To se mi zdi eno najtežjih vprašanj, na katero bi moral poiskati odgovor. Le predstavljam si lahko, da to pomeni, kako moramo na novo odkriti radikalno svobodo nenavezanosti na materialne dobrine. Če želimo spregovoriti o božjem daru, morajo biti naša občestva – župnije – otočki alternativne kulture, kjer se lahko zares osvobodimo skušnjav potrošništva. In kako je to sploh mogoče, če pa potrošništvo prežema sleherni vidik našega jezika? Edino tako, da se naučimo postati notranje svobodni in nenavezani na potrošniško misel. Ne zmorem videti, kako smo lahko oznanjevalci v tem svetu, kjer je vse naprodaj in ima vse svojo ceno, razen če ponovno odkrijemo obrobje. Moj vtis je, da smo ne glede na to, kako pogosto razpravljamo o solidarnosti in o skrbi za revne in obrobne, vse preveč tudi kristjani otroci tega časa, premalo drugačni in premalo svobodni, da bi bili lahko izziv in pričevalci za drugačno življenjsko pot.

3.3 Beseda, ki osvobaja

In tako smo pred tretjim izzivom, s katerim se moramo soočiti. Kot kristjani moramo **I**govoriti besede resnice in ne klišejev; besede milosti in ne besed trga. Pričevati moramo z besedo, ki osvobaja. Govoriti moramo besede, ki bodo ljudi osvobodile. In to je resnično zahtevna naloga, saj našo kulturo zaznamuje globoka vdanost v usodo, vera, da pravzaprav ne moremo ničesar spremeniti. Če pa se bo kdaj kaj spremenilo, to zagotovo ne bo zaradi odločitev, ki smo jih sprejeli sami!

Pred padcem berlinskega zidu je Havel zapisal, da je bila značilnost držav vzhodnega bloka strašanska pasivnost. Ljudje so bili prepričani, da se ne bo nič spremenilo, ne glede na to, ali bi kdo na kakršenkoli način ukrepal. Vsi smo del sistema. Kmalu zatem je seveda celotno Srednjo in Vzhodno Evropo pretresla revolucija, ki nas je vse izjemno presenetila. Stvari se *lahko* spremenijo. Vendar Havel upravičeno vztraja pri trditvi, da je bil fatalizem Vzhodne Evrope pravzaprav le zrcalo dosti hujše bolezni, za katero trpimo vsi in ki jo opisuje kot »vsesplošno nezmožnost sodobnega človeštva, da bi obvladalo svoj položaj« (Havel 1990, 115). Našo tehnološko kulturo, kulturo trga, ki zdaj vlada celotnemu svetu, globoko zaznamuje fatalizem, torej vdanost v usodo. In prav fatalizem za nas pomeni izziv, ko želimo spregovoriti besedo, ki osvobaja in preobrazi. Tako imenovani »svobodni svet« je zaznamovan z globoko ne-svobodo.

Kje so korenine tega fatalizma, te pasivnosti? Kako je mogoče, da naša družba, ki ima v lasti tehnološko moč, kakršna še ni obstajala, tako močno občuti, da naša življenja niso v naših rokah? Pa na tem mestu ne ponujam nobene razčlenitve! Morda bi lahko le omenil knjigo, ki je imela precejšen vpliv v anglosaksonskem svetu. Njen naslov je *Kultura zadovoljitve*, napisal pa jo je najbolj znani ameriški gospodarstvenik

John Kenneth Galbraith. Avtor trdi, da je naša politika približno zadnjih dvesto let pod močnim vplivom filozofije *laissez-faire*. Potemtakem bi imelo kakršnokoli vmešavanje v trg škodljive posledice. Pustiti moramo, da trg deluje po svojih zakonitostih, in vse so bo dobro končalo. To je »vera, da ima gospodarsko življenje v sebi sposobnost reševanja lastnih težav in da se bodo na koncu vse težave razpletle« (Galbraith 1992, 79). Vse, kar prevladujoča kultura na koncu stori, je to, da nas odveže od odgovornosti. Prav spodbuja beg od odgovornosti. Sedanje stanje v gospodarstvu in na drugih področjih življenja nam več kakor jasno dokazuje, kam človeštvo privede takšno razmišljanje in ravnanje.

Sprejeti moramo odgovornost. Odgovornost je sposobnost odziva. Ali se bomo odzvali? Toda vse bolj smo priča »skrivnosti izginule odgovornosti«. Smo otroci svoje dobe in do te dobe moramo v svojih življenjskih pričevanjih utelesiti obdarjenost neskončnih možnosti svobode božjih otrok. V tem zgodovinskem trenutku, je zapisal Havel (1990, XIX), je »odgovornost naša usoda«. Če se bomo soočili s temi praktičnimi vprašanji prevzemanja odgovornosti – o tem sem prepričan –, bomo kmalu dognali, ali smo ljudje odgovornosti, ljudje svobode, in torej smemo izgovarjati besede, ki osvobajajo. Ali pa se bomo vdali fatalizmu?

Naj torej končam: v Evropi, kjer vladata huda žeja po znanju in obenem nezaupanje, da nas lahko kdorkoli – še posebno Cerkev ne – česarkoli nauči, se moramo osredotočiti na svoja študijska središča. Ali so to kraji, kjer se študentje resnično naučijo razmišljati? Ali so to kraji, kjer o dnevnih, cerkvenih in svetovnih vprašanih razpravljajo brez strahu? Ali v Evropi, ki jo je popolnoma zapeljalo potrošništvo, v kateri je Bog daru in milosti tako pogosto odsoten, premoremo dovolj poguma, da postanemo resnično preprosti in nenavezani na materialne dobrine? Ali si drznemo v družbi, ki jo prežema vdanost v usodo (fatalizem), sprejemati težke odločitve, prevzeti odgovornost in tako vsaj malo namigniti, kaj mislimo s tem, ko govorimo o svobodi božjih otrok? Ali v Evropi, polni priseljencev, resnično sporočamo širino gledanja in plemenitost srca?

4. Sklep: ohraniti upanje tudi v obupu

Čas, v katerem živimo, vse nas zaradi naraščajočega občutka nesmisla življenja in obupovanja še posebno vabi in sili, da vso širino in vrednost upanja, ki ga vsebuje naša vera, znova odkrijemo in iz njega globlje zaživimo. Upanje kot krščanska krepost se bistveno razlikuje od nekakšnega samoniklega in nerazumnega optimizma, ki se izraža v besedah: bo že kako, saj je še vedno tako bilo. Toda ob tem lahko rečemo, da je optimizem zmotno upanje, ki se ga oklepajo samo bojazljivci in neumneži. Upanje je krepost, je moč, je junaška odločnost duše. Najvišja oblika upanja je premagani obup. Navadno mislimo, da je lahko upati. Vendar upajo samo tisti, ki so imeli pogum obupati nad slepili in lažmi, za katerimi so se čutili zavarovane in so jih zmotno imeli za upanje. Če hočemo priti do upanja, moramo do konca obupa. Samo kadar prideš do konca noči, srečaš novo zarjo.

Človekovo upanje je po eni strani usmerjeno v konkretno stvarnost, v dogodke, ljudi, toda ob tem je temeljnega pomena upanje kot stanje duha, ki ni vezano na to, da bi nekdo nekaj imel ali dosegel, ampak na to, da preprosto je, da biva iz čiste zastonjskosti in darežljivosti in uresničuje svoje poslanstvo. Na področju religioznih in

etičnih iskanj se odpirajo mnoga znamenja upanja, ki razodevajo človekovo hrepeneje po polnosti bivanja. Prav zato je poslanstvo nas vseh danes še toliko bolj pomembno in odgovorno. Poslani smo, da odkrivamo obdarjenost in popolno darežljivost bivanja. Odkrili naj bi tisti biser, ki je skrit prav v vsakem človeku in je po besedah Dostojevskega odsev večne odrešujoče Lepote, Lepote, ki se razodeva v iskreni ljubezni, v darovanju, v občestvu bližine biti z *drugim in za drugega*.

Reference

- Aristotel.** 1995. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Barrett, Cyril.** 1991. *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt.** 1994. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- . 1995. *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell.
- Buber, Martin.** 1982. *Princip dialoga*. Ljubljana: Revija 2000.
- Eco Umberto.** 1980. *The Name of the Rose*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Freeman, Samuel. R.** 1990. Reason and Agreement in Social Contract Views. *Philosophy & Public Affairs* 19:122–157.
- Fried, Charles.** 1978. *Right and Wrong*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Fromm, Erich.** 1960. *The Fear of Freedom*. London: Routledge.
- Galbraith, John Kenneth.** 1992. *The culture of contentment*. Boston: Houghton Mifflin Co.
- Havel, Vaclav.** 1990. *Living in truth*. London, Boston: Faber and Faber.
- Hudson, William Donald.** 1980. *A Century of Moral Philosophy*. Guildford and London: Lutterworth Press.
- . 1993. *Modern Moral Philosophy*. London: MacMillan.
- Kearney, Richard.** 1992. *Visions of Europe: conversations on the legacy and future of Europe*. Dublin: Wolfhound press.
- Jančar, Drago.** 1995. *Egiptovski lonci mesa*. Ljubljana: Mihelač.
- Kymlicka, Will.** 1990. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Lash, Nicholas.** 1993. *Believing Three Ways in One God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Levinas, Emmanuel.** 1987. *No Identity. V: Collected Philosophical Papers*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- . 1985. *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- MacIntyre, Alasdair.** 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- Milbank, John.** 1992. *Problematizing the Secular. The Post-postmodern Agenda*. V: Philippa Berry in Andrew Wernick, ur. *Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion*, 30–45. London and New York: Routledge.
- . 1990. *Theology and Social Theory*. Oxford: Blackwell.
- Murdoch, Iris.** 1970. *The Sovereignty of Good*. London in New York: Routledge.
- . 1992. *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Penguin books.
- Plant, Raymond.** 1992. *Modern Political Thought*. Oxford in Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Platon.** 1995. *Država*. Ljubljana: Mihelač.
- Raphael, David Daiches.** 1990. *Problems of Political Philosophy*. London: Macmillan.
- Raz, Joseph.** 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press 1986.
- Rawls, John.** 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Scheler, Max.** 1961. *Ressentiment*. New York: Free Press.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper.** 1964. *An Inquiry concerning Virtue or Merit*. London, 1711. V: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*. New York: Bobbs-Merrill.
- Sorge, Bartolomeo.** 1994. *Kristjani in politika: politično delovanje kristjanov v luči družbenega nauka Cerkve in izkušnje italijanske demokracije*. Ljubljana: Župnijski urad Ljubljana Dravljica.
- Taylor, Charles.** 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1985. *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tillich, Paul.** 1984. *Systematic Theology*. 3 zv. London: SCM Press Ltd.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 1, 17-24
 UDK: 271-528"19"
 Prejeto: 02/10

Vladimir Vukašinić

Confrontation of Liturgical Theologies in Translations of Holy Liturgies into Serbian Language in the 20th Century

Summary: Through comparative analysis of translational solutions and by pointing out the differing theological perspectives in examples taken from various translations of the Divine Liturgy of John Chrysostom made by Justin Popović, Irinej Ćirić, Emilijan Čarnić and members of Holy Synod's Translational Committee (Serbian Orthodox Church), this paper shows how translators solved linguistic and ritualistic uncertainties along the lines of their respective theological visions and opinions of what is the place and role of theology in Church's liturgical life. These excerpts give us partial insight into the development of liturgical theology and theological self-consciousness in Serbian Orthodox Church during the 20th century.

Keywords: Liturgy, Priest's Service Book, Proskomide (= Prothesis = the Office of preparation for the Divine Liturgy), Mystagogy, Prayer, Great Entrance, Troparion of the Third hour.

Povzetek: **Primerjava liturgične teologije v prevodih svetih liturgij v srbski jezik v 20. stoletju**

Avtor primerjalno razčlenjuje prevajalske rešitve in opozarja na različne teološke poglede v primerih, ki jih jemlje iz različnih prevodov Liturgije sv. Janeza Zlatoustega, ki so jih pripravili Justin Popović, Irinej Ćirić, Emilijan Čarnić in člani prevajalskega odbora Svetega sinoda (Srbske pravoslavne Cerkve). Pokaže, kako so prevajalci reševali jezikovne in obredne nedoločenosti v skladu s svojimi teološkimi videnji in mnenji glede mesta in vloge teologije v liturgičnem življenju Cerkve. Ti izvlečki dajejo delen vpogled v razvoj liturgične teologije in teološke samozavesti v Srbski pravoslavni Cerkvi v 20. stoletju.

Ključne besede: liturgija, evhologij, proskomidija (= liturgija priprave), mistagogija, molitev, veliki vhod, tropar tretje ure

Translations of liturgical service books and usage of modern Serbian language in liturgical life of our Church are topics previously discussed from different angles and covered in various articles (Милошевић 2008, 47–54; Радосављевић 1987, 107–116).¹ In this paper I dedicate special attention to translational endeavors of Father

¹ In this paper Radosavljević analyses translations of liturgical books (not only the rudimentary priest's service book but also *the book of needs* and other service books) made by Irinej Ćirić, Justin Popović, Emilijan Čarnić and members of the Holy Synod's Translational Committee. With regards to the actual

Justin Popović.² All other translations are analyzed in relation to his work. Besides liturgical prayers I have taken into account also the *liturgical rubrics* – which are conveyors of a strong theological message and not just unimportant ritualistic details. I will only consider the examples from the Liturgy of St. John Chrysostom.

First example of differing theological assumptions in translating and editing of liturgical texts we see in relation to the meaning of first particle of the third prosphora at Prothesis (Proskomide). Father Justin Popović in his older translation (Поповић 1922, 19), which was later repeated in the retyped text for the use of Krka Monastery (Поповић 1967, 58), dedicates this particle to Bodiless Heavenly Powers with a remark: »It is like that in Greek service books ... « Emilijan Čarnić³, who also translated from Greek sources, has not done that, but has left here the remembrance of Prophet, Forerunner and Baptist John. (Чарнић 1976, 23) Irinej Ćirić⁴ links both variants into a composite one – explaining that one has Greek and the other Slavic origin (Ђирић 1942, 281). In a newer translation, father Justin sticks with his original solution: »In honor and memory of great captains Michael and Gabriel, and of all the heavenly bodiless powers« (Поповић 1978, 14) but now develops a small theological apology of his choice. He explains it by referring to contemporary Greek liturgical practice and many ancient liturgical manuscripts, both Greek and Slavic (Поповић 1978, 230–231). Additionally, he quotes from Interpretation of the Holy Liturgy by Philotheos of Constantinople, where Philotheos, speaking of Prothesis (Proskomide), directly mentions angelic powers surrounding Christ on the Holy Diskos (Holy Paten): »His Mother is through her particle on His right side, Angels and Saints on His left side ...« (Поповић 1978, 19). Father Justin demonstrates here a subtle theological sensibility for the unity of structural elements of a particular liturgical rite. This unity is never established (and because of that never determined!) exclusively by liturgical texts but also through other important elements, among which are, of course, mystagogies. A few years later the same concept was concisely expressed by R. Taft (1992, 18), who claims that in the analyses of a particular rite you cannot research only »liturgical system, but the architectural and decorative system devised to enclose it, as well as the mystagogy that explains it. I insist on all three, for the Byzantine synthesis is not just the first element, ritual celebration in a vacuum ... Byzantine Rite is precisely its intimate symbiosis of liturgical symbolism (ritual, celebration), liturgical setting (architecture/iconography) and liturgical interpretation (mystagogy). Any true history of the Byzantine Rite must account for their interaction in the evolution of the tradition.«

Justin's treatment of Angelic powers in the liturgy was encountered with both: opposition and support. Bishop Atanasije Jevtić, for example, considers remembrance of bodiless powers as characteristic of an older practice saying that it was later

liturgical texts he analyses only the opening lines of Great Litany and Litany of fervent Supplication as well as the priest's exclamation at the end of the Litany of fervent Supplication;

² Archimandrite Justin Popović (PhD) (1894-1979), was a professor at Belgrade University, an author of a large number of theological books and papers in areas of Biblical Exegesis, Dogmatics and Studies in Ascetical Literature; he translated and edited a collection of The Lives of Saints (12 volume set), Great Book of Needs, Priest's service book, Prayer book and various texts of didactic character. Justin Popović is a key inspirator of the spiritual renewal of Serbian Church in the 20th century.

³ Emilijan Čarnić (PhD) (1914-1995), was a philologist, theologian, professor at Belgrade University and a translator of Biblical and Church Service Books.

⁴ Bishop of Bačka Irinej Ćirić (1884 - 1955) (PhD), was a philologist, theologian, professor at Karlovci Seminary and a translator of Biblical and Church Service Books.

»ignorantly omitted in Russian service books.« (Јевтић 2008, 43) On the other hand, Patriarch Pavle (at that time Bishop of Raska and Prizren) also dealt with the question of remembrance of heavenly bodiless powers at *Prothesis* in his article: *Should we take out particles for the Holy Angels?* (Патријарх Павле 2007, 46–63) It was published in 1974 for the first time and therefore a few years before the first publication of father Justin's translation. He tries to deny the validity of this practice from a »dogmatical, liturgical and historical point of view.« (Патријарх Павле 2007, 47) The basic dogmatical argument he brings forward is that »Saviour's *redemptive* work wasn't carried out for the angels ... Christ's sacrifice was for mankind ... Angels are never mentioned here.« (Патријарх Павле 2007, 49) In a different place he says that purpose of taking out particles at *Prothesis* is the »remission of sins (therefore there's no need to take out the particle for the Holy Angels) and glorification of the Saints« (Патријарх Павле 2007, 63). Bishop Pavle has, in a certain way, trimmed down the notion of salvation reducing it exclusively to a concept of redemption. Due to the fact that bishop Pavle, later Serbian patriarch Pavle, was a member of Holy Synod's Committee for translating and publishing synodal editions of the priest's service book in modern Serbian language, and having in mind the views he expressed, we can explain why there is no mention of Angels in SAS's *ieratikon* (CAC 2007, 77).

One of the questions present in contemporary Serbian liturgical polemics, although it admittedly emerges quite sporadically, is how many times are we supposed to read the prayer *Heavenly King* before the beginning of Holy Liturgy? What do our translations say about it? In all variants of translations by father Justin Popović prayer *Heavenly King* is read once (Поповић 1978, 23; 1922, 28; 1967, 68). Synodal translation explicitly says that prayer is to be read only once (CAC 2007, 87). Only in Čarnić's translation this prayer is read three times (Чарнић 1976, 32). How this came about? If we examine Irinej Ćirić's translation things are becoming clearer. While pointing out that *Heavenly King* is to be read once he instructs in the introductory rubric that priest and deacon, before reading the prayer, should »make three bows while praying inside quietly and saying« (Ђирић 1942, 288) Here words »praying inside quietly« while bowing thrice imply a personal prayer, something like the well known short repentful sighs: »God be merciful to me, a sinner,« or »God cleanse me a sinner« etc. Replacement of these prayers with *Heavenly King* led to incorrect understanding and wrong practice while reading *Heavenly King* before the liturgy.

Editorial hand of father Justin, in his latest translation from 1978, puts all Eucharistic prayers in front of their *ekphronises* (= priest's exclamations). In this way prayers are positioned in their natural place: directly in front of their *ekphronises* which anyway represent the logical endings of each prayer (Поповић 1978, 229). It is not so in his earlier translation where prayers are placed after the *ekphronises* (Поповић 1922, 33; Поповић 1967, 74) and in the middle of litanies (Поповић 1967, 85). Prayers are also placed after the *ekphronises* in Čarnić's (Чарнић 1976, 36, *et passim*) and Ćirić's (Ђирић 1942, 292, *et passim*) translations. Justin's principle was retained in the Holy Synod Committee's translation.

In his 1978's translation, father Justin introduces certain changes with regards to the act of *censing at the Holy Liturgy* in comparison to previous solutions and standard worship practices. Most important difference lies in the rubric between the Apostle and Gospel readings which now allows possibility of censing during the apostle reading, but also *after* the reading, i.e. before the reading of Holy Gospel. »Alleluia is

sung with the verses. While this is sung or before it, while the apostle is being read, deacon takes the censer with incense, asks the blessing from the priest and after receiving it censes around the holy table, inside the altar and then censes the priest« (Поповић 1978, 36). In Justin's older translation there's a rubric with censuring »while the apostle is being read« (Поповић 1967, 81 Čarnić chooses the same practice (Чарнић 1976, 42–43) but Ćirić places censuring into the period »while Alleluia is sung« (Ћирић 1942, 302) Synodal translation has the rubric identical to father Justin's 1978 translation (CAC 2007, 101).

Next typical example is *The Dialogue of Concelebrants* after the Great Entrance. In father Justin's translation (Поповић 1922, 58) that dialogue looks like this:

- Priest:* Remember me, brother and concelebrant.
Deacon: May the Lord God remember your priesthood in His Kingdom.
Deacon: Pray for me, holy Master.
Priest: The Holy Spirit shall come upon you, and the power of the Most High shall overshadow you.
Deacon: The same Spirit shall minister with us all the days of our life.
Deacon: Remember me, holy Master.
Priest: May the Lord God remember you in His Kingdom, always, now and ever, and unto the ages of ages.
Deacon: Amen.

Emilijan Čarnić's (1976, 42–43.) and Irinej Ćirić's (1942, 302) translations also have this wider variant of the dialogue. This version, as we can see, suggests the idea that Holy Spirit concelebrates with us. This concept was strongly refuted by bishop Atanasije Jevtić who wrote: »Holy Spirit does not concelebrate with us but we concelebrate with the Holy Spirit« (Јевтић 2008, 238–291). Father Justin's translation from 1979 brings substantial changes. He now presents us with a translation from an older and more correct source, almost identical to the one in *Diataxis of Philotheos Kokkinos* (Јевтић 2008, 238–291):

- Priest:* Pray for me, [Master], brother and concelebrant.
Deacon: The Holy Spirit shall come upon you, and the power of the Most High shall overshadow you.
Deacon: Remember me, holy Master.
Priest: May the Lord God remember you in His Kingdom, always, now and ever, and unto the ages of ages.
Deacon: Amen. (Поповић 1978, 50)

Contemporary synodal priest's service book has the dialogue in this form (CAC 2007, 120–121). Father Justin explains how his choice of this variant of the dialogue is based upon manuscripts, old printed service books, but also »Archieratikon (Bishop's service book, *transl.*), because it represents an older and more correct form of mutual remembrance and blessing between concelebrants. It is a well known thing among orthodox liturgologists that the service order of Archieratical Liturgy in its unchangeability, liturgical fullness and consistency, is older and more preserved than the service order of a liturgy led by a parish priest, which is how our contemporary priest's service books are now printed. That is why the service order of Archieratical Liturgy always is the measure and an estimation of a priest's service book.« (Поповић 1978, 58)

This question is dealt with extensively in Robert Taft's well known study *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites*. He shows that idea of the concelebration of the Holy Spirit (and not our concelebration with the Holy Spirit) appears for the first time in 15th century manuscripts, and then becomes finally codified in printed editions from the 16th century. It enters Slavic Arhieraticons through Russian liturgical reforms of Moscow Council in 1666–1667 (Taft 1978, 198–304).

Leaving aside the elaboration of the question how old might be the liturgical gesture of lifting the Gifts before priest's exclamation ends the Prayer of Anamnesis – »Yours from your own offering to You, on behalf of all and for all« – we conclude that father Justin correctly solved the uncertainty *who* should lift the Gifts. He wrote that officiating priest (and not the deacon) should lift the Gifts: »... crosses his arms, right over left, and takes holy diskos with his right and holy chalice with his left, and elevates them making the sign of the cross with great attention ...« (Поповић 1978, 58). This clearly demonstrates that deacon's liturgical capacity does not include direct offering to God but only the transfer, i.e. offering of laity's gifts to higher clerics. We have the deacon, however, as the performer of this liturgical action in the following translations: Justin's from 1922 (»then priest (or the deacon) ...«) (Поповић 1922, 69; 1967, 110) and Committee's translation (priest lifts the Gifts »if there is no deacon«) (CAC 2007, 131). In these two translations deacon is a possible but not a required performer of this action. Čarnić (1976, 64) and Ćirić (1942, 320) consider the deacon a primary performer of the Eucharistic lifting of gifts.

Problem with the Troparion of Third hour (insertion of this troparion breaks both: logical structure and literary flow of the anaphoral prayer) is one of the most discussed questions in contemporary Serbian liturgical polemics. Let us see now, how various translations resolve this question. Father Justin Popović, in his translation from 1922, puts the troparion into brackets explaining in the footnote: »This is present only in Church Slavonic and not in the Greek text« (Поповић 1922, 70.) Bishop Irinej Ćirić does not put the troparion into brackets but makes the note just like father Justin – that Greeks don't have it (Ђирић 1942, 320). Čarnić (1976, 64) leaves the troparion without brackets and without any comments. In his last translation from 1978 father Justin left the troparion in brackets, and in so doing, made it *liturgically optional* (Поповић 1978, 59). We should pay special attention to the retyped Justin's translation »edited by priestmonk Artemije« for Krka Monastery. Brackets were removed in the retyped version thus making the reading of this troparion *obligatory and not optional* (Поповић 1967, 111) Because of that, clerics who used this particular service book can claim how inclusion of the troparion of the Third hour is an integral part of father Justin's editorial work, not knowing, at the same time, that this version of the text suffered one more editorial revision.

Father Justin writes extensively in the epilogue about his reasons for placing the troparion into brackets: »Certain texts, which were only recently included into the order of the Liturgy and were not accepted by all Orthodox Churches (i.e., Litany for the Departed after the Litany of Fervent Supplication, Troparion of the Third hour in the Eucharistic Canon) are put here in brackets. It is not up to us to exclude them; however, we should also not miss the opportunity to point out their recent introduction into the order of Liturgy. This is particularly true concerning the inclusion of troparion of the Third hour into the Eucharistic Canon. Many orthodox hierarchs, litur-

gists and theologians think that it should either be completely omitted or, at least, placed in front of the epiclesis, which is what we have done here ... In this manner it makes less of a break in liturgical and logical continuity of the Holy Anaphora's text ... Absence of this troparion in older (earlier than 16th century) priest's service book manuscripts, Greek and Serbian, and all contemporary Greek priest's service books should not have to be proven here.« (Поповић 1978, 229–230)

Blessed Elder was, however, wrong in his assumptions. Contemporary Serbian liturgical polemics shows the opposite tendency. Let us, therefore, attempt to make a shortest possible review of the developments in this issue, which confirm and completely justify father Justin's intervention. *Troparion of the Third Hour* was inserted for the first time into the Eucharistic Anaphora at the beginning of the 15th century in Constantinople (Јевтић 2007, 136). Practices of liturgical worship of Orthodox Churches were influenced through the breakthrough of printed priest's service books, first the Greek ones (printed in Venice) in the 16th century and then the Ukrainian and Russian publications in the 17th century (142) but also by a widely circulated production of manuscripts. With regard to the Russian – Muscovite – printed books it is worth knowing that *Troparion of the Third hour* existed in printed priest's service books before patriarch Nikon's reform, but was considered optional. In the printed service book from 1646, after the Epiclesis, there is a rubric: *If a priest wishes to invoke the Holy Spirit* (as if he has not already done just that!) *deacon lays down the fans (ripidia) ...* then the whole text ... and then *Lord, who at the third hour...* This optionality was abolished by Nikon in his first printed edition of the new priest's service book from 1655 in which he removed the mentioned rubric. However, we should keep in mind that patriarch Nikon only followed the service order of a Greek Euchologion printed in 1602 in Venice (Meyendorff, 1991, 189–190).

Emergence of the *Troparion of Third hour in Serbian manuscript Tradition* requires an ample and detailed analysis. Leonine part of this task was done by Bishop Atanasije Jevtić in his latest works – particularly in the three volumes of his liturgical compendium *Христос Нова Пасха, Божанствена Литургија – свештенослужење, причешће, заједница богочовечанског Тела Христовог* (*Christ the New Pasha, Divine Liturgy - Priestly Service. Holy Communion, Communion of the theanthropical Body of Christ*). Bishop Atanasije states, in different passages, that this troparion is absent from the vast heritage of Serbian liturgical manuscripts (all he managed to *examine*), dating from 15th until the 17th century. He also writes that *Troparion of the Third hour* started to appear in some Slavic manuscripts quite sporadically as early as 16th century, but that these cases are extremely rare (Јевтић 2007, 142). He also mentions that Russian Synodal Library possesses a copied manuscript of a South Slavic translation of the Holy Liturgy with the *Troparion of Third hour* contained within what he describes as *Priest's Service Book: Book of Needs from the 16th century*. (116). Is it then a coincidence that a hand written *Priest's Service Book: Book of Needs Плѣ №80* (Вукашиновић 2009, 187–204) unlike all other liturgical manuscripts from the Library of Patriarchate of Peć Monastery, has the *Troparion of Third hour* in *both Liturgies: John Chrysostom's and Basil the Great's*. This priest's service book of Vlachian editorial origin, created somewhere between 1510 and 1520, seems to be, to the best of our knowledge, the oldest example of the existence of *Troparion of Third hour* in Eucharistic Anaphora in our preserved handwritten heritage. We find this troparion in the Liturgy of St. John Chrysostom (page 276): »...then he makes three bows, saying: Lord, who sent down your All-Holy Spirit...«, and the same text in the Liturgy of St.

Basil the Great (page 51a). First Serbian printed priest's service books, as well as those that Serbs printed for others, do not contain Troparion of the Third hour. This is true for *Служабник јеромонаха Макарија (Priest's Service Book of priest monk Makarije)*, Трговиште (Trgovishte), 1508; *Служабник Гораждански (Priest's Service Book Gorazhdanski)*, 1519–1520, which has obvious graphical, and not only graphical similarities with the previous one; *Служабник Божидара Вуковића (Priest's Service Book of Bozhidar Vukovich)*, Венеција (Venice), 1519–1520; *Служабник Вићенца Вуковића (Priest's Service Book of Vicenco Vukovich)*, Венеција (Venice), 1554; and two *Priest's Service Books by Jerolim Zagurović*, also printed in Venice around 1570 (which are actually repeated Vukovich's editions).

Troparion of the Third hour had an interesting fate in contemporary Serbian editions of the Priest's Service Book. Priest's Service Book printed in Belgrade in 1986, has the Troparion of Third hour in the Liturgy of St. John Chrysostom, but it is placed in brackets (CAC 1986, 103–104). The same is repeated in the Liturgy of St. Basil the Great (160). New Priest's Service Book printed in Belgrade in 1998 (as well as the one from 2007) will repeat the same thing: keeping the troparion in brackets in Chrysostom's liturgy (CAC 1998, 107). This trend was unexpectedly changed with the publication of the new Church Slavonic edition of the Priest's Service Book in 2001 in Belgrade. This edition abolishes the option to read or avoid reading the Troparion of Third hour in Liturgies of John Chrysostom (CAC 2007, 151–154) and Basil the Great (243–244.) by removing brackets before and after the troparion.

Everything we mentioned in this paper leads to the conclusion that all analyzed translations have distinct and typical theological – in places almost ideological – positions or standpoints. Liturgical uncertainties were solved according to these positions, but they also steered and changed the former, established liturgical practices. What was changed, when, by whom and why was it changed in the liturgical Church worship, as well as what do expressions like *old* and *new* liturgical styles and ethos actually mean – all these piping hot questions of our present Church life – can be resolved, we believe, only through impartial and unbiased investigations. This paper tries to serve this humble purpose.

References

Sources

- Поповић, Јустин, прев.** 1922. *Божанствена Литургија Светога оца нашега Јована Златоуста*. Београд.
- . 1967. *Служабник на српском језику, средно јеромонах Артемије [Радосављевић]* скуплент. Манастир Крка (машинопис) ПБ I 4177
- . 1978. *Божанствене Литургије*, Београд.
- САС.** 1986. *Служабник*, превод Комисије Светог архијерејског синода СПЦ, Београд.
- . 1998. *Служабник*, превод Комисије Светог архијерејског синода СПЦ, Београд.
- . 2007. *Служабник*, превод Комисије Светог архијерејског синода СПЦ, Београд.
- Ђирић, Иринеј, прев.** 1942. *Недеља Свете Педесетнице - празничне службе*. Ујвидек [= Нови Сад].
- Чарнић, Емилијан, прев.** 1976. *Чин свештене и божанствене Литургије светог Јована Златоуста*. Диселдорф.

General studies

- Вукашиновић, Владимир.** 2009. *Тропар трећег часа у литургијама рукописног службеника из XVI века (№80) библиотеке манастира Пећке Патријаршије, 187–204.* Манастир Каленић: у сусрет шестој стогодишњици - Научни скуп, ур. Ј. Калић, САНУ одељење историјских наука. Београд – Крагујевац.
- Јевтић, Атанасије.** 2007. *Христос Нова Пасха: Божанствена Литургија 2 – свештенослужење, причешће. заједница богочовечанског Тела Христовог.* Београд – Требиње.
- . 2008. *Христос Нова Пасха: Божанствена Литургија 3 – свештенослужење, причешће. заједница богочовечанског Тела Христовог.* Београд – Требиње.
- Meyendorff, Paul.** 1991. *Russia, Ritual and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century.* New York: Crestwood.
- Милошевић, Ненад.** 2008. *Допринос архимандрита Јустина Поповића унапређењу литургијске свести код Срба.* Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 3. Београд.
- Патријарх Павле.** 2007. *Да нам буду јаснија нека питања наше вере III, друго издање.* Београд.
- Радосављевић.** Артемије. 1987. *Новију богослужбени преводи код нас,* Богословље, свеска 2.
- Taft, Robert.** 1978. *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites. Vol II, A History of Liturgy of St. John Chrysostom.* 2. ed. Roma.
- . 1992. *The Byzantine Rite. A Short History.* Minnesota: Collegeville.

Sklop razprav: Knezoškof Jakob Maksimilijan Stepišnik (1815-1889)
 Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 1 25-35
 UDK: 378.046.2:2:929Stepišnik J.M.
 Prejeto: 03/10

Matjaž Ambrožič **Stepišnikov teološki študij**

Povzetek: Jakob Stepišnik je po maturi novembra 1830 odšel na celovški licej, kjer je dve leti posvetil študiju filozofije. Zaprošil je za sprejem v celovško bogoslovje, teološki študij pa je začel v začetku novembra 1832. Izjemno so ga zanimali predmeti v povezavi s Svetim pismom. Ker je bil premlad za duhovniško posvečenje, so ga predstojniki poslali v dunajski Avguštimej, kjer je bil od 26. septembra 1836 do 7. maja 1839. Študija cerkvene zgodovine in kanonskega prava se je na dunajski univerzi lotil nadvse resno. Mašniško posvečenje je prejel dne 2. avgusta 1838 v Št. Andražu, nato pa se je vrnil na Dunaj dokončat študije. Pri izdelavi inavguralne disertacije *De conversione Constantini Magni ad religionem christianam* je izpričal veliko marljivost pri študiju virov, pa tudi njihovo temeljito presojo in vrednotenje. Na dunajski univerzi je bil dne 29. aprila 1839 promoviran za doktorja teologije.

Ključne besede: Jakob Stepišnik, lavantinska škofija, Avguštimej, celovško bogoslovje

Abstract: **Theological Studies of Jakob Stepišnik**

After finishing his secondary education in 1830, he studied philosophy for two years at the Philosophy and Theology School (Lyzeum) in Celovec (Klagenfurt). He asked to be admitted to the seminary and started his theological studies in the beginning of November 1832. He was especially interested in the subjects connected to the Bible. Since he was too young to be ordained, his superiors sent him to the Augustineum in Vienna where he stayed from 26 September 1836 to 7 May 1839. He dedicated himself to the studies of church history and canon law at the University of Vienna. He was ordained at Št. Andraž (St. Andrä) on 2 August 1838 and then returned to Vienna to complete his studies. In his inaugural dissertation entitled *De conversione Constantini Magni ad religionem christianam* he showed much diligence in studying the sources as well as a thorough assessment and evaluation thereof. On 29 April 1839 he received a doctorate in theology at the University of Vienna.

Key words: Jakob Stepišnik, diocese of Lavant, Augustineum, Celovec (Klagenfurt) seminary

1. Ljudska šola in gimnazija

Najprej posvetimo nekaj besed šolanju lavantinskega knezoškofa dr. Jakoba (Ignacija)¹ Maksimilijana Stepišnika. Ljudsko šolo je obiskoval v Celju v letih

¹ Škof Stepišnik je bil krščen na rojstni dan, 22. julija 1815, v celjski opatijski cerkvi sv. Danijela na ime Jakob Ignacij. V dokumentih se pozneje imenuje le z imenom Jakob. Šele kot škof je dodal ime Maksimilijan kot spomin na slavnega svetnika Maksimilijana Celjskega.

1821–1825. Na celjski gimnaziji je bil v letih 1825–1830 izvrsten dijak – vedno med tremi najboljšimi, ki so prejeli nagrade. Ohranjena spričevala iz gimnazijskih let izpričujejo, da je imel le najboljše ocene. Užival je štipendijo ustanove Zaharija Winterja pl. Wintershofna (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Gimnazijska spričevala).

Stepišnik je po maturi v začetku novembra 1830 odšel na celovški licej. Prvi dve leti je posvetil študiju filozofije. V šolskem letu 1831/1832 je poslušal štiri predmete, iz katerih je imel same izvrstne ocene. Semestrski spričevali 1. letnika razodevata Stepišnikovo študijsko vnemo:

Lehrgegenstand	Fleiß im Besuche der Vorlesungen	Fortgang
Religionswissenschaft	Sehr fleißig	Erste Kl. mit Vorzug
Philosophie	Sehr fleißig	Erste Kl. mit Vorzug
Reine Elementar-Mathematik	Sehr fleißig	Erste Klasse mit Vorzug
Lateinsche Philologie	Sehr fleißig	Erste Klasse mit Vorzug

Poučevali so ga profesorji: Vincenc Tschernigg (verouk), Ferdinand Steinringer (filozofija), Matija Achazel [Ahacel] (matematika) in Konrad Althere (latinščina). Direktor filozofskih študijev je bil Peter von Burlo (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Semestral-Zeugniß, št. 40, 9. 3. 1831).

V šolskem letu 1831/1832 je v Gradcu dokončal 2. letnik filozofskih študijev. Imatrikulacijo na graško Karel-Francevo univerzo mu je dne 2. decembra 1831 potrdil rektor univerze Simon de Pretis (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Rektorat, 2. 12. 1831). Imel je naslednje predmete in ocene:

Lehrgegenstand	Fleiß im Besuche der Vorlesungen	Fortgang
Religionswissenschaft	Sehr fleißig	Die Vorzugsklasse
Philosophie	Sehr fleißig	Die Vorzugsklasse
Physik	Sehr fleißig	Die erste Klasse mit Vorzug
Lateinsche Philologie	Sehr fleißig	Die Vorzugsklasse

Poučevali so ga profesorji: Conrad Widerhofer (verouk), J. K. Likawetz (filozofija), Ferdinand Heßler (fizika) in Albert von Muchar (latinščina). Direktor filozofskih študijev je bil R. Appeltauer (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Semestral-Zeugniß, št. 132, 3. 8. 1832).

Kot študent 1. letnika filozofskih študijev je Stepišnik že na prvih javnih semestralnih izpitih dobil izvrstno oceno »mit Vorzug« (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Studien-Zeugniß, št. 40, 5. 8. 1931). Tudi v Gradcu je imel odlične ocene (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Studien-Zeugniß, št. 76, 26. 7. 1832). Filozofske študije je torej opravil z veliko vnemo in izvrstnim uspehom, s tem pa se je odlikoval že kot gimnazijec.

2. Teološki študij v Celovcu

Morda bi se kdo vprašal, zakaj Stepišnik teološkega študija ni nadaljeval v Gradcu, ampak v Celovcu. Potreben je kratek pogled v takratne razmere. Lavantinska

škofija je leta 1786 s pridobitvijo velikovškega okrožja na Koroškem in celjskega okrožja na Spodnjem Štajerskem doživela pomembno širitev, zato so se povečale tudi potrebe bo duhovščini. Z dvornim dekretom ji je bilo dne 27. februarja 1786 za potrebe prihodnje duhovniške hiše – semenišča – prepuščeno samostansko poslopje ukinjenega samostana dominikank pri loretski Materi Božji v Št. Andražu. Seveda so morali v tistem času tudi lavantinski bogoslovci odhajati v graško generalno semenišče, ki pa ni ustrezalo pričakovanjem, zato ga je novi cesar Leopold II. kmalu po prevzemu oblasti ukinil in vrnil nanj prepisano premoženje škofijskih semenišč. Lavantinska škofija je tako morala svoje bogoslovce vzgajati in izobraževati drugod.

V letu 1800 je bilo z odobritvijo cesarja Franca I. v Celovcu ponovno ustanovljeno škofijsko duhovniško semenišče. Pouk se je začel v šolskem letu 1801/1802. V semenišče so prišli tudi nekateri lavantinski bogoslovci; to je bilo zanje dokaj ugodno, še bolj pa za njihovega škofa, ki jih je imel tako laže na očeh.

Naslednja izboljšava pri oblikovanju lavantinskih bogoslovcev se je zgodila leta 1802, ko so nekateri bogoslovci s štipendijami prišli v Gradec in so v letu 1806 postali gojenci tamkajšnjega semenišča, ki je bilo drugače namenjeno bogoslovcem graške in leobenske škofije.

V letu 1811 pa se je uveljavilo skupno semenišče za bogoslovce krške – celovške in lavantinske škofije v Celovcu. Za lavantinsko škofijo je bilo določenih šestdeset mest za bogoslovce, od katerih je bilo deset eksternistov, ki so študirali s štipendijami verskega sklada. Vodstvo semenišča so sestavljali: ravnatelj in podravnatelj iz krške in spiritual iz lavantinske škofije.

Glede ustanovitve lastnega semenišča v Št. Andražu so prenehale vse razprave zaradi pogajanj o nameravani predstavitvi škofijskega sedeža, saj naj bi na novem mestu škofija dobila tudi novo semenišče. Prej omenjeni nekdanji samostan dominikank je zaradi slabega stanja, saj se je podiral, škofija prodala že leta 1812.

Zaradi vsega naštetega se je ustanovitev lastnega semenišča pomaknila v poznejše čase. Že knezoškof Franc Ksaverij Kutnar (1843–1846) je načrtoval, da bi se v Št. Andraž preselil vsaj 4. letnik, ker bi tako prihodnje dušne pastirje škof pobljže spoznal in bi asistiral v stolnici ob slovesnejših praznikih. Glavni škofov namen je bil, da bi dal vzgoji bogoslovcev praktično smer. Žal ga je pri načrtih zalotila smrt (Hribovšek 1894, 775–776). Šele pod njegovim naslednikom, blaženim škofom Antonom Martinom Slomškom (1846–1862), so se Kutnarjevi načrti uresničili. Leta 1850 je bil 4. letnik predstavljen v Št. Andraž (Kovačič 1928, 372).

Zaradi naštetih dejstev se je Stepišnik obrnil za sprejem v celovško bogoslovje na lavantinski ordinariat dne 6. avgusta 1832. Lavantinski konzistorij je bil upravičeno vesel njegove odločitve. Dne 14. avgusta je direktor konzistorija, Friderik Fridrich, »absolviranemu fiziku« v Celje sporočil, da je sprejet za »bogoslovnega gojenca« lavantinske škofije. Pohvalil je njegovo dotedanje moralno neoporečno življenje in končne ocene. Gubernij mu je zagotovil znesek za vzdrževanje v celovškem bogoslovnem semenišču, saj je o njem prejel same pohvalne informacije. Fridrich mu je naročil, naj se do 3. oktobra osebno zgasi pri Direkciji teoloških študijev in v semenišču. Na srce mu je položil, naj ob začetku teološkega študija tudi natančno izpolnjuje semeniška pravila ter naj bo vdan in pokoren semeniškim predstojnikom (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Konzistorij, št. 1082, 14. 8. 1832).

Teološke študije je začel v začetku novembra 1832. Rektor celovškega liceja, Joseph Martin Koben, je 3. decembra 1832 prvoletniku Stepišniku izdal potrdilo o imatriku-

laciji na teoloških študijih – Teološki fakulteti (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Rektorat, 3. 12. 1832). Študij teologije je v tistem času tudi v Celovcu, podobno kakor v Ljubljani, potekal na tamkajšnjem liceju.

Tudi na teologiji je Stepišnik dobival same najboljše ocene, in to brez izjeme! Kot študent 1. letnika je dne 2. marca 1833 pri prof. dr. Franzu Fritzu z izvrstno oceno – »primam eminentem« – opravil prvi izpit iz biblične arheologije (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Lecturis salutem, št. 28, 2. 4. 1833). Druge izpite je opravljal po dinamiki, ki jo nakazuje objavljeni predmetnik.

Naj omenimo, da je Stepišnik veliko časa posvetil tudi izbirnemu (neobveznemu) študiju orientalskih jezikov (sirščina, kaldejščina in arabščina), ki jih je študiral v prvih treh letnikih. Prav tako ga je zanimal dodatni študij novozavezne eksegeze. Splošno vzgojeslovje je v 2. letniku študiral pri prof. Vincencu Tscherniggu na filozofskih študijih, katerih direktor je bil Peter von Burlo (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Studien-Zeugniß, št. 29, 7. 7. 1834). Tam je v 4. letniku študiral tudi kmetijstvo (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Studien-Zeugniß, št. 28, 15. 7. 1836), ki je bilo tedaj neke vrste »obvezni izbirni predmet«. Predavanja iz katehetike in pedagogike je poslušal pri prof. Johannu Wizelingu na celovski Normalni glavni šoli (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Zeugniß, št. 29, 4. 7. 1836).

Iz ohranjenih spričeval je mogoče rekonstruirati študijski predmetnik celovških teoloških študijev, po katerem je Stepišnik študiral, prav tako pa so znana tudi imena njegovih profesorjev.

1. letnik 1832/33:

- cerkvena zgodovina; prof. Ludovik Heber (profesor cerkvene zgodovine in kanoškega prava);
- biblična arheologija; prof. Franz Fritz (profesor starozaveznih študijev);
- hebrejščina; prof. Franz Fritz;
- eksegeza Stare zaveze; prof. Franz Fritz;
- uvod v knjige Stare zaveze; prof. Franz Fritz;
- sirščina in kaldejščina; prof. Franz Fritz.

2. letnik 1833/34:

- cerkveno pravo; prof. Ludovik Heber;
- biblična hermenevtika; prof. Bernard Smolnikar (profesor novozaveznih študijev);
- grščina; prof. Bernard Smolnikar;
- eksegeza Nove zaveze; prof. Bernard Smolnikar;
- uvod v knjige Nove zaveze; prof. Bernard Smolnikar;
- višja eksegeza Nove zaveze; prof. Bernard Smolnikar;
- *arabščina, sirščina in kaldejščina; prof. Franz Fritz;*²
- *splošno vzgojeslovje; prof. Vincenc Tschernigg.*

3. letnik 1834/35:

- dogmatika; prof. Aloys Horn (profesor dogmatične teologije);
- krščanska etika (moralka); prof. Berthold Urschitz (profesor moralne teologije);
- *arabščina, sirščina in kaldejščina; prof. Franz Fritz.*

² V kurzivu so izpisana izbirna predavanja.

4. letnik 1835/36:

- pastoralna teologija; prof. Norbert Heilmann (profesor pastoralne teologije);
- katehetika; prof. Johann Wizeling (učitelj katehetike in pedagogike na filozofskih študijih);
- pedagogika; prof. Johann Wizeling;
- kmetijstvo; prof. Matija Achazel (*začasni profesor kmetijstva*).

Zgradbo predmetnika potrjuje tudi Stepišnikovo končno spričevalo – absolutorij, vendar pa v njem niso vpisani pri 2. letniku splošno vzgojeslovje in orientalski jeziki, pri 3. letniku orientalski jeziki in pri 4. letniku kmetijstvo (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Absolutorij, št. 16, 27. 2. 1845). Omenjene predmete je Stepišnik poslušal in iz njih delal izpite, kakor potrjujejo prej omenjena semestrski spričevala.

Anno 1833	Semestri primo	Semestri secundo
– Ex historia ecclesiastica	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Arhaeologia biblica	Primam cum eminentia	-----
– Lingua hebraica	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Exegesi Vet. Foed.	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Introductione in lib. V. F.	-----	Primam cum eminentia
– Dialect. orientalibus	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
Anno 1834		
– Iure ecclesiastico	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Hermeneutica biblica	Primam cum eminentia	-----
– Lingua graeca	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Exegesi Nov. Foed.	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Introductione in lib. N. F.	-----	Primam cum eminentia
– Exegesi sublim. N. F.	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
Anno 1835		
– Theologia dogmatica	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Theologia morali	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
Anno 1836		
– Theologia pastorali	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Catechetica	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia
– Pedagogica	Primam cum eminentia	Primam cum eminentia

V tistem času je bil v Celovcu direktor teoloških študijev stari prof. Joseph Martin Koben. Naj omenim, da je bil v Ljubljani predavatelj starozaveznih študijev že ob obnovitvi teoloških študijev dne 1. novembra 1791.³ Tam je bil tudi član študijskega konsesa (NŠAL 32, š. 50, Koneses, 11. 3. 1798). Prof. Koben, ki je v Ljubljani supliral tudi cerkveno pravo, je leta 1798 izstopil iz tamkajšnje Teološke fakultete, čeprav je bil še marca imenovan za predstavnika teološkega profesorskega zbora na liceju (NŠAL 32,

³ Joseph Martin Koben je bil profesor orientalskih jezikov. Zasebna predavanja je imel v latinščini, drugače pa je bilo takrat v veljavi, da se je v skladu s šolskim načrtom pri javnih predavanjih uporabljala nemščina.

š. 50, Deželni urad, št. 1788, 24. 3. 1798). Dne 27. septembra istega leta je bil že imenovan za deželnoknežjega župnika v Štebnju na Koroškem (NŠAL 32, š. 50, Konses, 31. 10. 1798). Pozneje se je kot profesor ponovno »aktiviral« na celovškem liceju.

Naj kot odmev na Stepišnikov celovški teološki študij omenim še nekaj. Bogoslovca Stepišnika so morali izjemno zanimati predmeti v povezavi s Svetim pismom, zlasti orientalski jeziki. Slabo leto zatem, ko je prišel na Dunaj, mu je njegov nekdanji celovški profesor za svetoписemske študije Stare zaveze prof. Franz Fritz z veseljem sporočil, da mu je Študijska dvorna komisija že dne 3. junija 1837 odobrila nabavo nagradnih knjig⁴ z upanjem, da bo še naprej razvijal znanje orientalskih jezikov in jih nekoč uporabljal pri poučevanju (NŠAM, F 27, š. 3/11, Direktorat, št. 67, 16. 12. 1835). Podobno mnenje o njem je lavantinskemu ordinariatu isti profesor kot začasni direktor celovških teoloških študijev (za umrli prof. Kobenom) izrazil že v pismih, datiranih z 21. majem in s 3. avgustom 1837 (NŠAM, F 27, š. 3/12, Direktorat, št. 36, 3. 8. 1837). Lavantinski konzistorij je prof. Fritzju odgovoril, da je Stepišnik prav s tem namenom na Dunaju (NŠAM, F 27, š. 3/12, Konzistorij, št. 595, 27. 5. 1837). Zato so iz študijskega sklada Stepišniku za nakup knjig pri dunajškemu knjigarju Schmidu namenili 22 fl C.M.,⁵ ki ga je moral povratno potrditi z računom, poslanim na gubernij (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Fritz Stepišniku, 23. 9. 1837). Iz omenjenega je razvidno, da je Stepišnik za svoje izvrstno končno spričevalo prejel knjižno nagrado, kakor je bilo tedaj običajno za najbolj uspešne študente teologije.

V korak s teološkim študijem pa je šlo tudi Stepišnikovo duhovno oblikovanje v celovškem semenišču. Dne 1. avgusta 1833 je v šentandraški cerkvi loretske Matere Božje prejel tonzuro in štiri nižje kleriške redove (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Bestätigung, 3. 8. 1833). V tistem času je bil spiritual v celovškem bogoslovnem semenišču blaženi Anton Martin Slomšek, to je bilo v letih 1829–1838. Slomšek je z bogoslovci vsako jutro premišljeval, jih učil katehetiko in pedagogiko, obrede, moliti brevir, maševati, cerkveno petje, dela za šolo in vernike ... Prepričan, da je duhovnik uspešen pri dušnopastirskem delu le, če uči v ljudskem jeziku, je ob nedeljah in četrtnih v semenišču zbiral bogoslovce prostovoljce in jih vadil v slovenščini. Poučevanje in navajanje bogoslovcev na pesnikovanje je rodilo *Pesme za pokušino*. Med avtorji je bil tudi Jakob Stepišnik. Kot spiritual je Slomšek napravil – pretežno peš – troje dolgih potovanj, da je ohranjal stike s prijatelji in sodelavci. Med drugim je obiskal tudi Stepišnika.

3. Teološki študij na Dunaju

Ko je končal teološke študije na celovškem liceju, je bil premlad za prejem duhovniškega posvečenja, saj je bil namesto triindvajset star šele enaindvajset let. Predstojniki so se zato odločili, da ga pošljejo na podiplomski študij v dunajski Avguštinej.⁶

⁴ Navadno so jih dobili tisti, ki so bili določeni, da študije nadaljujejo v dunajskem Avguštineju.

⁵ Conventions-Münze.

⁶ C.-kr. zavod za višjo vzgojo svetnih duhovnikov Avguštinej (Augustineum) na Dunaju je dne 18. novembra 1816 ustanovil cesar Franc I. na priporočilo tedanjega dvornega župnika Jakoba Frinta. Po njem so včasih zavod imenovali tudi Frintanej (Frintaneum). Svoje prostore je dobil v nekdanjem samostanu bosonogih avguštincev pri cerkvi sv. Avgušlina poleg cesarske palače. Tu je bil do leta 1915, ko se je preselil nasproti barnabitskemu kolegiju pri cerkvi sv. Mihaela. Zavod je bil po propadu monarhije ukinjen leta 1919. Približno vsak deseti gojenec je pozneje postal škof. V tem zavodu so študirali številni slovenski duhovniki.

V prošnji, datirani s 27. julijem 1836, je lavantinski knezoškof Ignaz Franz Zimmermann cesarju Ferdinandu I. omenil, kako so sošolci pri Stepišniku cenili njegovo moralno nepoporečno življenje in pobožno vedenje. Čeprav se je zavedal kandidatove nezadostne starosti, ga je prav zaradi talentiranosti, marljivosti in moralnosti, ki jo je do tedaj pokazal, cesarju priporočil za sprejem v zavod. Po njegovem mnenju je bilo pri Stepišniku utemeljeno upanje, da bi lahko postal zelo uporaben duhovnik. Zato mu je treba dati možnost, da se v teoloških znanostih še dodatno izobrazi. Tako bi najbolje izkoristil preostali čas do mašniškega posvečenja. K prošnji je priložil tudi prepis ocen vseh dotedanjih Stepišnikovih filozofskih in teoloških študijev, ki jih je z izvrstnim uspehom opravil v Gradcu in v Celovcu. Priložil je tudi krstni list (NŠAM, F 27, š. 3/12, Zimmermann Ferdinandu I., 27. 7. 1836). Isti dan je za sprejem zaprosil tudi direktorja Avguštineja opata dr. Josepha Pletza (NŠAM, F 27, š. 3/12, Zimmermann Pletzu, 27. 7. 1836).

Knezoškof je pri cesarju dosegel, da so Stepišnika, ki je do tedaj prejel le štiri nižje kleriške redove, sprejeli v zavod sv. Avguština za višjo izobrazbo svetnih duhovnikov na Dunaju (Kovačič 1928, 398).

Možnost, da postane gojenec Avguštineja, v katerem so se izobraževali le najbolj nadarjeni duhovniki monarhije, je pomenila prelomnico v njegovem teološkem izobraževanju, pa tudi življenju. Vabilo je dne 9. septembra 1836 na lavantinskega knezoškofa Zimmermanna naslovil višji predstojnik Avguštineja dr. Joseph Pletz in v njem sporočil, da je Stepišnika njegovo veličanstvo cesar Ferdinand I. z najvišjim sklepom dne 2. septembra 1836 blagovolilo sprejeti v omenjeni zavod (NŠAM, F 27, š. 3/11, Pletz Zimmermannu, 9. 9. 1836). Veselo novico je »absolviranemu teologu« Stepišniku v Celje poslal na znanje lavantinski konzistorialni svetnik dr. Simon Ladinig. Zaželel mu je, da bi se tudi v prihodnje izkazal s svojim študijem in vedênjem in tako upravičil pričakovanja zavoda, v katerega bo vstopil prihodnjo jesen. Zaželel mu je še srečo, hkrati pa mu naročil, naj dela čast škofiji (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Konzistorij, št. 1222, 14. 9. 1836). Za kritje prevoznih stroškov so mu namenili 60 fl M.M.⁷ Celjskega dekana je ordinariat zaprosil, da mu sporoči dan Stepišnikovega odhoda.

Stepišnik je iz Celja odšel na Dunaj dne 20. septembra (NŠAM, F 27, š. 3/11, Dekanijski urad Celje Ordinariatu, 22. 9. 1836). Najprej se je zataknilo pri financiranju obljubljenih potnine, saj mu ob vstopu v zavod denar še ni bil nakazan. Vzrok je bil verjetno v tem, da je bil pristojni škofijski ordinariat lavantinskega klerika na Koroškem, Stepišnik pa po rodu iz Celja na Štajerskem, zato so skušali čimprej najti rešitev, kateri od verskih skladov, koroški ali štajerski, naj bi kril stroške njegovega študija. Znano je bilo, da je z odločbo štajerskega gubernija z dne 15. julija 1836, št. 9348, Stepišnik dobil mizni naslov iz štajerskega verskega sklada (NŠAM, F 27, š. 3/12, Ordinariat, št. 1342, 12. 10. 1836). C.-kr. ilirski gubernij v Ljubljani je šele dne 9. decembra 1836 odobril plačilo potnine v znesku 42 fl 19 kr C.M. iz koroškega verskega sklada (NŠAM, F 27, š. 3/12, Gubernij, št. 5907, 18. 3. 1837).

Jakob Stepišnik je bil uradno gojenec Avguštineja od 26. septembra 1836 do 7. maja 1839. Višji predstojnik – direktor zavoda – je bil med njegovim študijem Josef Pletz (1836–1840). Tedaj so bili v Avguštineju študijski direktorji: Franz Brauner (1827–1837) in Michael Häusle (1838–1849) za dogmatiko, moralko in pastoralko; Josef Columbus (1833–1847) za cerkveno zgodovino in kanonsko pravo; Michael Fogarassy (1833–

⁷ Metall-Münze.

1837) in Jernej Vidmar⁸ (1837–1860) za biblični študij; spirituala pa sta bila Alois Schlör (1834–1837) in Karl Beskiba (1837–1839) (*Bericht* 1907, 5–12). Njihove podpise najdemo tudi na različnih Stepišnikovih spričevalih.

Študija na dunajski univerzi se je lotil nadvse resno. Pridno je obiskoval predavanja in sproti opravljal predpisane izpite. Iz biblične eksegeze Stare zaveze je dobil najvišjo – izvrstno oceno »primam eminentem« – že dne 13. aprila 1837. Na spričevalu sta podpisana vicedirektor teoloških študijev opat Sigismundus in prof. dr. Joseph Kaerle (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Zeugniß, št. 4, 13. 4. 1837).

O študijskih uspehih gojencev je vodstvo Avguštineja obveščalo posamezne škofe. Tako je dne 30. junija 1837 direktor dr. Joseph Pletz knezoškofa Zimmermanna obvestil o poteku študija lavantinskih gojencev Valentina Wieryja⁹ in Jakoba Stepišnika. K dopisu je priložil tabelarno informacijo za 1. semester. Za Stepišnika so odgovorni predstojniki zapisali, da je odlično opravil izpit iz eksegeze Stare zaveze, nato pa *rigoroz* iz bibličnih študijev, ki so ga izpraševalci enoglasno potrdili. V omenjenem času se je ukvarjal s študijem cerkvene zgodovine in kanonskega prava. Pohvalili so tudi njegovo marljivost in odlične nravi. Pod informacijo so se podpisali: dr. Joseph Columbus (dvorni kaplan in študijski direktor), dr. Michael Fogarassy (častni kanonik, dvorni kaplan in študijski direktor), dr. Alois Schlör (dvorni kaplan in spiritual) in Jernej Vidmar (dvorni kaplan in študijski direktor) (NŠAM, F 27, š. 3/12, Avguštinej, 30. 6. 1837). Lavantinski ordinarij se je za poslano sporočilo zahvalil dne 28. julija (NŠAM, F 27, š. 3/12, Ordinariat, št. 833, 28. 7. 1837).

V tabelarni informaciji za 2. semester, datirani z 31. januarjem 1838, je vodstvo Avguštineja zapisalo, da je Stepišnik v tistem obdobju nadaljeval pripravo na *rigoroz* iz cerkvene zgodovine in kanonskega prava, ki naj bi ga kmalu opravil. *Rigoroz* iz bibličnega študija je že naredil, prav tako pa je pohvalno nadaljeval študij orientalskih jezikov. Zopet so pohvalili njegovo delavnost in odlične nravi. Pod informacijo so se podpisali: dr. Michael Fogarassy (častni kanonik, dvorni kaplan in študijski direktor), Jernej Vidmar (dvorni kaplan in študijski direktor) in dr. Carol [Karl] Beskiba (dvorni kaplan in spiritual) (NŠAM, F 27, š. 3/12, Avguštinej, 31. 1. 1838). Naj povem, da med omenjenimi predstojniki tisto leto ni najti podpisa slavnega avguštinejskega spirituala dr. Aloisa Schlöra, ker je leta 1837 odšel iz zavoda.

Podobno tabelarno informacijo o Stepišnikovem uspehu v 1. semestru 2. letnika je vodstvo Avguštineja poslalo Zimmermannu tudi dne 27. junija 1838, zanjo se mu je knezoškof ponovno zahvalil. Iz nje izvemo, da je Stepišnik *rigoroz* iz cerkvene zgodovine in iz kanonskega prava opravil tako sijajno, da je bil deležen aklamacije ocenjevalcev. V tistem času se je posvečal študiju dogmatike in domačemu ponavljanju bibličnih študijev Stare zaveze. Med drugim je imel v zavodu tudi dve meditaciji. Podpisani predstojniki dr. Joseph Columbus (dvorni kaplan in študijski direktor), dr. Michael Fogarassy (častni kanonik, dvorni kaplan in študijski direktor) in Jernej Vidmar (dvorni kaplan in študijski direktor) so o njegovi prizadevnosti in nraveh zopet dali odlično oceno (NŠAM, F 27, š. 3/12, Avguštinej, 27. 6. 1838).

⁸ Dr. Jernej Vidmar je postal gojenec Avguštineja leta 1829; tukaj je bil od leta 1837 dalje dvorni kaplan in študijski direktor bibličnih študijev. Usmerjal je vrsto poznejših škofov: dr. Jakoba Maksimilijana Stepišnika, dr. Josipa Juraja Strossmayerja, dr. Alojzija M. Zorna ... Po triindvajsetih letih se je vrnil v Ljubljano kot knezoškof svoje domače škofije.

⁹ Dr. Valentin Wiery je bil v letih 1858–1880 krški – celovski škof.

Gojenci so morali poleg intenzivnega študija opraviti zahtevne izpite. Stepišnik je z izrednim uspehom naredil tudi izpit iz višje eksegeze Stare zaveze. Pozneje je pri težkih izpiti iz vseh teoloških disciplin dosegel takšen uspeh, da je pri *rigorozih*¹⁰ iz bibličnih študijev in iz dogmatike dobil enotno potrditev ocenjevalcev, pri *rigorozih* iz moralne in iz pastoralne teologije pa je bil deležen njihove aklamacije, podobno kakor pri že omenjenem *rigorozu* iz cerkvene zgodovine in iz cerkvenega prava.

Ena od stvari, ki so si jih morali pridobiti perspektivni študentje – gojenci Avgušti- neja, je bilo dovoljenje, da so imeli in brali od Svetega sedeža prepovedane knjige, ki so bile na indeksu. Izvzete so bile tiste knjige, ki so bile »ex professo« proti veri ali povezane s praznoverjem. Stepišnik je za dovoljenje zaprosil dunajskega apostolskega nuncija Ludovica pl. Altierija dne 5. maja 1838 in ga dne 17. maja tudi dobil (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Nuntiatura Apostolica, št. 141, 17. 5. 1838).

Med študijem na Dunaju je Stepišnik dosegel predpisano starost za mašniško posve- čenje oziroma poprej tudi za prejem višjih kleriških redov. Dne 29. julija 1838 je v šentan- draški cerkvi loretske Matere Božje prejel red subdiakonata, dne 31. julija pa red diako- nata. Dne 1. avgusta mu je bil dodeljen mizni naslov verskega sklada (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Bestätigung, 2. 8. 1838). S tem v zvezi so ga dne 2. avgusta 1838 iz Št. Andraža obve- stili, da so mu pri oblasteh uredili mizni naslov – materialno podlago za duhovniško služ- bo. Po tedanjih predpisih je moral imeti kandidat za duhovništvo urejen mizni naslov že pred prejemanjem višjih redov. Stepišnika je istega dne skupaj z osmimi sošolci in enim be- nediktincem v Št. Andražu knezoškof Zimmermann posvetil v duhovnika na naslov šta- jerskega verskega sklada. Naročeno mu je bilo tudi, naj za dobrotnike semenišča mašuje eno sveto mašo (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Ordinariat, št. 1240, 2. 8. 1838).

Kot novomašnik se je Stepišnik jeseni 1838 vrnil na Dunaj dokončat študije. Pri hišnih srečanjih v Avguštineju je imel pet zelo uspešnih predavanj, v katerih je obravnaval iz- reke cerkvenih očetov prvih treh stoletij glede najsvetejšega oltarnega Zakramenta in iz njih izhajajoči katoliški nauk z ozirom na krivoverstvo protestantov, ki so ga izpriče- vali nekateri tedanji »sodobni« vodilni teološki tokovi. Prav tako je imel pri skupnih jutranjih pobožnostih več meditacij, udeleževal pa se je tudi kot pridigar in spovednik. Skupaj s pohvalnimi dosežki je treba omeniti njegovo vselej vzorno kleriško vedenje, notranjo pobožnost, ljubeznivo skromnost in vestno upoštevanje hišnih statutov. Pred- stojniki so v odpustnem spričevalu pohvalili njegove talente in njegovo izjemno vse- stransko uporabnost. Za vse naštetu so mu ob odpustu iz zavoda dali priznanje z zago- tovilom, da jim bo ostal v najlepšem spominu. Pod končno spričevalo so se podpisali: dr. Joseph Pletz (dvorni župnik, višji predstojnik), dr. Ignaz Feigewe (dvorni kaplan in profesor na dunajski univerzi, suplent spirituala), dr. Joseph Columbus (dvorni kaplan in študijski direktor), Jernej Vidmar (dvorni kaplan in študijski direktor) in dr. Johann Michael Häusle (dvorni kaplan in študijski direktor) (NŠAM, Stepišnik, š. 4, Zeugnis, 7. 5. 1839).

Vsega skupaj je tam študiral dve leti in sedem mesecev in pol. Pri izdelavi inavgu- ralne disertacije *O vzrokih in motivu spreobrnitve cesarja Konstantina Vélikega [De conversione Constantini Magni ad religionem christianam]* je izpričal veliko marljivost pri študiju virov, pa tudi njihovo temeljito presojo in vrednotenje (NŠAM, Stepišnik, š. 4, Zeugnis, 7. 5. 1839). Potem ko je z velikim odobravanjem opravil javno obrambo teze na dunajski univerzi, je bil na dunajski univerzi dne 29. aprila 1839 promoviran

¹⁰ *Rigoroz* so končni izpiti iz posameznih predmetov, ki se opravljajo pred posebno komisijo.

za doktorja teologije. Na doktorski diplomski so podpisani dr. Jakob Ruttenstock (rektor c.-kr. Univerze na Dunaju), dr. Frančišek Rieder (dekan Teološke Fakultete), dr. Jožef Špendov (univerzitetni kancler), dr. Joseph Pletz (upokojeni rektor univerze in dekan Teološke fakultete) in dr. Pavel Hoffmann (upokojeni dekan Teološke fakultete in notar) (NŠAM, Stepišnik, š. 3, Diploma, 29. 4. 1839).

Čemu so koristili Stepišnikovi dunajski študiji? Predvsem so mu omogočili, da je napisal nekaj zajetnih knjig in se intelektualno dobro pripravil za naloge in službe, ki so mu bile pozneje zaupane. Uspešno končani študiji sprva niso pripomogli, da bi prišel v krog celovških teoloških profesorjev. Morda je bila vzrok zasedenost profesorskih mest. Dejansko je šele ob preselitvi 4. letnika lavantinskih bogoslovcev v Št. Andraž leta 1850 postal profesor cerkvenega prava, zgodovine in eksegeze Nove zaveze (Kovačič 1928, 399), knezoškof Slomšek pa ga je dne 1. oktobra istega leta imenoval tudi za začasnega profesorja na katedri za pastoralno teologijo z nastopom službe ob začetku naslednjega študijskega leta 1851/1852 (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Ordinariat, št. 1716, 1. 10. 1850).

Obstaja pa še neki drug razlog, zakaj je debelo desetletje po prihodu z Dunaja preživel kot duhovnik in sodelavec ordinariata. Verjetno je njegovemu takojšnjemu odhodu v kaplansko službo botrovalo izjemno pomanjkanje duhovščine. V tem duhu lahko razumemo, zakaj je knezoškof Zimmermann Stepišnika že dne 8. marca 1839, torej mesec in pol pred obrambo doktorata, dekretiral za drugega kaplana na dekanjsko župnijo Nova Cerkev, saj je očitno pričakoval njegovo skorajšnjo vrnitev (NŠAM, Stepišnik, š. 1, Ordinariat, št. 614, 8. 3. 1839). Zgodilo pa se je, da je moral Stepišnik zaradi zadnjih študijskih obveznosti še nekaj časa ostati na Dunaju. Knezoškof Zimmermann je zato cesarja Ferdinanda I. dne 20. aprila zaprosil, da bi smel Stepišnik ostati v Avguštinaju vsaj še toliko časa, da dokonča četrti rigoroz in obrani doktorsko tezo. Potem naj bi ga nastavil v dušno pastirstvo (NŠAM, F 27, š. 3/12, Zimmermann Ferdinandu I., št. 537, 20. 4. 1839).

Videli smo, da je Stepišnik zapustil Dunaj dne 7. maja istega leta, ko se je tudi formalno končalo njegovo študijsko obdobje.

Reference

Arhivski viri

NŠAL 32 – Nadškofijski arhiv Ljubljana, Fond Teološki študij: spisi 1791–1799.

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor, Fond Škofje – Stepišnik.

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor, Fond Škofijska pisarna F 27.

Literatura

Bericht über das k. und k. Höhere Weltpriester-Bildungs-Institut zum Heil. Augustin (Frinta-neum) in Wien im Studienjahre 1906–1907. 1907. Wien.

Hribovšek, Karl. 1894. Das Clericalseminar und die theologische Lehranstalt der Diözese Lavant in

Marburg, 775–785. V: Hermann Zschokke, ur. *Die theologischen Studien und Anstalten der katholischen Kirche in Österreich.* Wien und Leipzig.

Kovačič, Franc. 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928).* Maribor: Lavantinski knezoškofijski ordinariat.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 1, 35-44
 UDK: 929Slomšek A.M.:929Stepišnik J.M.
 Prejeto: 03/10

Vinko Škafar **Slomšek in Stepišnik**

Povzetek: Zanimata nas odnos in primerjava med lavantinskima škofoma Antonom Martinom Slomškom (1800, 1846–1862) in Jakobom Maksimilijanom Stepišnikom (1815, 1862–1889). Slomšek je bil Stepišnikov spiritual in učitelj slovenščine v celovškem bogoslovju (1832–1836). Stepišnik si je leta 1838 kot dunajski študent izbral Slomška za novomašnega pridigarja, čeprav je bil Stepišnikov starejši brat tudi duhovnik. Leto dni je Stepišnik ostal škofijski tajnik tudi pod novim lavantinskim škofom Slomškom, ki je Stepišnika leta 1847, ko je bil star šele 32 let, imenoval za stolnega lavantinskega kanonika. Ob prenosu četrtega letnika teološkega študija iz Celovca v Št. Andraž je Slomšek Stepišnika imenoval za predavatelja in to je Stepišnik ostal do imenovanja za lavantinskega škofa dne 21. 12. 1862. Stepišnik je imel kot stolni dekan v Mariboru pogrebni govor ob Slomškovi smrti. Oba, Slomšek in Stepišnik, sta bila po starših Slovenca, čeprav se je Stepišnikova družina v Celju pomenčila. Zato so bili mariborski Nemci navdušeni nad imenovanjem Stepišnika za lavantinskega škofa, vendar so vedeli, da je večina škofljanov, vernikov in duhovnikov, Slovencev. To dejstvo je Stepišnik tudi upošteval in pogumno nadaljeval Slomškovo postavitev pastoralne dejavnosti. Zelo je bil zavzet za dijaško in bogoslovno semenišče in za teološko učilišče. Omogočil je tudi naselitev frančiškanov v Mariboru, trapistov v Rajhenburgu (Brestanica) in šolskih sester v Mariboru, ki so močno vplivale na vzgojo dekliske mladine v Mariboru, v lavantinski škofiji in drugod.

Gljučne besede: Jakob Maksimilijan Stepišnik, Anton Martin Slomšek, lavantinska škofa, podobnosti in razlike

Abstract: **Bishops Slomšek and Stepišnik**

The paper deals with the relation between and a comparison of the bishops of Lavant, Anton Martin Slomšek (1800, 1846–1862) and Jakob Maksimilijan Stepišnik (1815, 1862–1889). Slomšek was Stepišnik's spiritual director and Slovenian teacher in the Celovec (Klagenfurt) seminary (1832–1836). Stepišnik also chose Slomšek to preach at his first mass in 1838 although his elder brother was a priest as well. When Slomšek became the bishop of Lavant, Stepišnik stayed on as the bishop's secretary and was then, in 1847, at the early age of only 32 years, appointed a cathedral canon of Lavant. When Slomšek moved the fourth year of theological school from Celovec (Klagenfurt) to Št. Andraž (St. Andrä), he appointed Stepišnik a lecturer there, which he remained until he became the bishop of Lavant on 21 December 1862. As the dean of the cathedral church in Maribor, Stepišnik held the funeral speech at Slomšek's death. Both Slomšek and Stepišnik were born of Slovenian parents though Stepišnik's parents in Celje had germanized. Therefore the Germans of Maribor were quite happy about the appointment of Stepišnik as the bishop of Lavant though they knew that the majority of the faithful and of the pri-

ests were Slovenian. Stepišnik took this fact into account and courageously continued Slomšek's pastoral activities. He made every endeavour to support the minor seminary and the priestly seminary as well as the school of theology. He also made it possible for Franciscans to settle in Maribor, Trappists in Rajhenburg (Brestanica) and School Sisters in Maribor. Especially the latter strongly influenced the education of girls in Maribor, in the diocese of Lavant and elsewhere.

Key words: Jakob Maksimilijan Stepišnik, Anton Martin Slomšek, bishops of Lavant, similarities and differences

Primerjava med Antonom Martinom Slomškom (1800, 1846–1862) in Jakobom Maksimilijanom Stepišnikom (1815, 1862–1889) je seveda zanimiva in upravičena, saj je bil Stepišnik Slomškov naslednik na sedežu lavantinskih škofov. Oglejmo si nekatere konkretne podrobnosti odnosov med učiteljem Slomškom in učencem Stepišnikom.

1. Slomšek kot Stepišnikov spiritual, učitelj slovenščine in novomašni pridigar

Slomšek je leta 1829 postal duhovni voditelj v celovškem bogoslovnem semenišču; službo spirituala je opravljal do leta 1838, ko je postal nadžupnik v Vuzenici. Tako je bil ves čas Stepišnikovega teološkega študija v Celovcu (1832–1836) njegov spiritual. V pogrebnem nagovoru je Stepišnik o Slomšku kot spiritualu povedal: »Njih višji pastir, ki so imeli veliko zaupanje do njih, so jih leta 1829 poklicali na velikomožno službo špiritvalovo v zedinjenem kerškem in lavantinskem semenišču v Celovcu, in to službo so celih devet let opravljali v popolnoma zadovoljnost svojih višjih in v stanovitni blagor bogoslovcev pod njih vodstva.« (Stepišnik 1862, 230) Slomšek je kot spiritual v Celovcu ob zavzetem duhovnem oblikovanju bogoslovcev zbiral ob sebi bogoslovce pevce in jih uvajal v ljudsko in predvsem cerkveno pesem, ki naj bi jo kot prihodnji duhovniki gojili med svojimi verniki. Že kot bogoslovec je poučeval svoje kolege bogoslovce slovenščino in kot spiritual je ponovno za slovenske bogoslovce uvedel poučevanje slovenskega jezika in nagovore v slovenščini. Po dvakrat na teden je zbiral okrog sebe svoje prostovoljne učence (Medved 1900, 37). »Vsi slovenski bogoslovci so z velikim veseljem sledili njegovim predavanjem, pa tudi nemški so se začeli pečati s slovenščino.« (38)

Lavantinski škof Ignac Franc Zimmerman je po končanem bogoslovju Stepišnika, ki je bil star komaj 21 let, poslal študirat v Zavod sv. Avguština (Avguštinej) na Dunaju. Samo ugibamo lahko, ali je tudi Slomšek vplival na to, da ga je škof Zimmerman poslal v Avguštinej, skoraj zanesljivo pa lahko rečemo, da je po odhodu iz Celovca Stepišnik ohranjal stike s svojim celovškim spiritualom Antonom Slomškom. Ko je namreč lavantinski škof Zimmerman komaj 23-letnega Stepišnika dne 2. avgusta 1938 posvetil v Št. Andražu za duhovnika, si je novomašnik Stepišnik kot dunajski študent izbral za novomašnega pridigarja Slomška, svojega nekdanja celovškega spirituala in učitelja slovenščine.

Stepišnikova izbira Slomška za novomašnega pridigarja priča o Stepišnikovem spoštovanju do Slomška, toliko bolj, če vemo, da je bil Stepišnikov starejši brat Jurij posvečen za duhovnika leta 1831 in bi bil lahko pridigar. Stepišnik je imel novo mašo dne 19. avgusta 1838 v celjski podružnični cerkvi sv. Jožefa nad Celjem. Slomšek je to novomašno pridigo objavil v liturgično-pastoralnem priročniku *Mnemosynon slavicum*

leta 1840, ko je bil že nadžupnik v Vuzenici. V tej pridigi Slomšek med drugim pravi: »Dobri Bog ti je dal lepe lastnosti, dobro glavo in žlahtno srce, kar ti je na svetu ponujalo dobre službe. Toda vse prigovarjanje in kačje besede posvetnih ljudi te niso mogle ločiti od svetega stanu, v katerega te je poklical neskončno usmiljeni Gospod. Oh, naj ti ne bo žal; izbral si najboljše in to ti ne bo odvzeto. Samo dve prošnji imam in mislim, da jih ne boš zavrgel, ker sem te vselej ljubil in si me ti tudi imel rad. Prva prošnja: Brez vsega strahu stoj v sveti službi in se nikoli ne boj sovražnikov svete vere. Sveti ljudem s svetimi nauki, kakor sveti luč v temni noči, čeprav so ljudem zveličavne resnice zoprne. Za resnico in pravico imajo bolne oči, zato jih boli svetloba naukov. Oznanjuy resnico in pravico dobrim in slabim, učenim in nevednim, bogatim in ubožcem in ne zmeni se za sovražne ljudi. ... Moja druga prošnja je: zvesto se drži Jezusa in njegove svete katoliške Cerkve. On je tebi vinska trta, ti si njegova žlahtna mladika. Prinesel boš veliko sadu v svojem lepem stanu, če boš živel v Jezusu. Brez njega ničesar ne zmoremo.« (Slomšek 1840, 153; 2000, 62–63)

2. Stepišnik kot Slomškov sodelavec ves čas Slomškovega škofovanja

Stepišnik je po doktoratu na Dunaju (1839) leto dni kaplanoval v Novi Cerkvi pri Vojniku, kjer je dobrih deset let prej, v letih 1827–1829, kaplanoval Slomšek. Nato si ga je leta 1840 lavantinski škof Zimmermann (1824–1843) vzel za škofijskega tajnika. Stepišnik je tajniško službo opravljal sedem let, tri leta pod Zimmermanom, tri leta pod škofom Francem Ksaverjem Kutnarjem (1843–1846) in leto dni pod škofom Antonom Martinom Slomškom, ki ga je leta 1847, ko je bil star komaj 32 let, imenoval za stolnega kanonika lavantinskega kapitlja. Tako je bil Stepišnik najožji Slomškov sodelavec ves čas njegovega škofovanja.

Ob prenosu četrtega letnika teološkega študija iz Celovca v Št. Andraž leta 1850 je Slomšek zaupal poučevanje pastoralne teologije na Škofijskem teološkem inštitutu v Št. Andražu Stepišniku, ki jo je predaval samo leto dni, pozneje je pastoralno teologijo predaval kanonik Henrik Hermann, Stepišnik pa je od leta 1851 dalje predaval cerkveno zgodovino in cerkveno pravo in je to nadaljeval tudi na bogoslovnem učilišču v Mariboru po prenosu škofijskega sedeža iz Št. Andraža v Maribor, dokler ni postal škof.

Slomšek je leta 1854 zaupal kanoniku Stepišniku celo pregled slovenskega prevoda iz nemškega izvirnika A. Stolza *Oče naš in deset božjih zapovedi*, ki ga je prevedel Anton Oliban (1824–1860), takratni kaplan v Šmartnem pri Slovenj Gradcu.

Po smrti stolnega dekana Gašparja Albrechta leta 1861 je Slomšek Stepišnika imenoval za stolnega dekana (Kramberger 1993, 153); to je ostal do Slomškove smrti oziroma svojega imenovanja za lavantinskega škofa dne 21. 12. 1862.

3. Stepišnikov pogrebni govor ob Slomškovi smrti

Stolni prošt Mihael Pikel je Slomškov pogreb v svojem dnevniku opisal takole: »27. September (1862, op. V. Š.). Danes smo rajnega škofa Antona Martina pokopali. Ob 9. je bilo njih truplo v cerkev prinešeno; tamkaj so bile najpoprej mrtvaške molitve,

potem pogrebni govor po preč. g. stolnem dekanu dr. Stepišniku; mrtvaško mešo so peli sekovski knez in škof Otokar; razun njih so pravne molitve še odpevali domači stolni dekan Stepišnik, graški stolni dekan Büchinger, prošt Pihler iz Celovca in opat Vodušek iz Celja. Ob 12. je bil sprevod, katerega so spremljali razen imenovanih še knez in škof krški dr. Wiery, knez in škof ljubljanski dr. Vidmer, trije korarji iz Gradca in nad 200 mašnikov. Bog daj rajnemu nebesa, nam ubogim sirotam pa tolažbo in skoraj zopet višega pastirja, kateri bo vodstvo škofije v duhu rajnega pogumno in krepko nadaljeval.« (Pikl 1869, 176)

Franc Kosar, najtesnejši Slomškov prijatelj in spiritual v bogoslovnem semenišču, je že leta 1863 objavil Slomškov nemški življenjepis v knjigi (Kosar 1863a) in slovenskega v *Drobtinica* (Kosar 1863), kjer omenja, da so »mrtvaško govorico govorili stolni dekan, naš sedanji milostljivi knez in škof Jakob Maksimilijan« (221).

Med drugim se je Stepišnik s hvaležnostjo spomnil Slomška kot svojega novomašnega pridigarja in dejal: »Ko sim Gospodu Bogu slovesno daroval svojo prvo sv. mašo, so mi imeli visoki ranjki novomašno pridigo; povračujem jim zdaj tukaj z mrtvaškim govorom.« (Stepišnik 1862, 229) V pogrebnem govoru je najprej opisal Slomškovo življenjsko pot otroka, dijaka, študenta, kaplana, nadžupnika, dekana in kanonika in nato poudaril tisto, kar je kot škof bil in naredil. »Z odkritoserčnim veseljem je škofija Lavantinska pozdravila novoizvoljenega kneza škofa; sej je bil izmed njenih sinov; privcetil iz sredi nje; dobro znan z njenimi potrebami, prime še v polni moški čverstosti pastirsko palico, da ji bode ves čisto to, kar je imel biti – in bil je tudi zares! S čim? Bil je s tistimi lastnostmi, ki so ga lepoticile, ki mu jih nihče ne more utajiti – kakršne so: naj zvestejši vdanost do katoliške Cerkve, naj priserčniši pobožnost in bogoljubnost. Cerkev mu je bila vse; njen je bil ves in v vsem, kar je mislil, čutil, delal in imel.« (230) Posebej je poudaril Slomškovo ljubezen do molitve in nadaljeval: »Torej so pospeševali, kjer so mogli, pobožnosti v poživljanje goreče molitve in bogoljubnosti, ravno ker so sami molitev ljubili. Med drugim so ustanovili veliko po več škofijah razširjeno bratovščino ss. Cirila in Metoda, da bi se sprosil poedinjenje razkolniških Slovanov in Grekov z rimsko materjo Cerkvijo.« (230) Kot drugo Slomškovo krepko je Stepišnik omenil njegovo neutrudno delavnost: »Nikoli nihče jih ni brez dela našel. ... Nobena duhovnija jim ni bila preveč v gorah ali pa predaleč na samem.« (230) Nato je Stepišnik spregovoril o Slomškovi darežljivosti na splošno, predvsem pa o njegovem prispevku pri ustanavljanju ljudskih šol in o pisanju: »Kakor pisatelj za mladost in za ljudstvo so si visoki vikši pastir pridobili ime, ki je bilo deleč čez meje njih škofije znano, in jim je za prihodnje čase stanovitno mesto pripravilo med duhovnimi dobrotniki svojega ljudstva in svoje dežele.« (230) In na koncu je podčrtal Slomškovo skrb za prihodnje duhovnike: »Težko, silo težko so visoki pokojni vikši pastir v začetku pogrešali svojega lastnega semeniša, ker so pač naj bolje poznali, da duhovstvo, izrejeno – bi djal – v sredi svojega ljudstva, za katerega mu je enkrat delati, in pred očmi svojega škofa, bode naj zanesljivše svoj poklic spoznalo in spoštovalo. Po nar večem, vmes osebnem prizadevanji in darežljivosti so visoki pokojni vidili svojo dolgoletno željo spolnjeno.« (231) V sklepu nagovora je Stepišnik pogrebcom omenil še Slomškovo selitev škofijskega sedeža iz Št. Andraža v Maribor.

4. Stepišnik nadaljuje zastavljene načrte svojega predhodnika

Že prej, predvsem pa po Slomškovi smrti je zavel nov veter protiverskega in protislovenskega liberalizma, ki je bil enako ali še bolj nevaren od jožefinizma. V Stepišnikovi dobi so na zakonodajnem področju besneli hudi boji z avstrijskim svobodomiselnostvom (Jeraj 1935, 261). Stepišnikovo imenovanje za Slomškovega naslednika je izposlovala avstrijska vlada, ker je bil Stepišnik naklonjen Nemcem. »V čast mu (Stepišniku, op. v. Š.) je šteti, da je znal in hotel Slomškovo začeto delo nadaljevati in dopolniti. Stepišnikovo škofovanje pada v težko dobo, ko je nemški liberalizem hotel v drugi obliki uveljaviti v cerkvenih rečeh vsemogočni državni absolutizem. Pored narodnostnih bojev slede drug za drugim važni ukrepi, ki posegajo globoko v versko-moralno življenje ljudstva: ločitev šole od Cerkve, odprava konkordata, ženitveni in drugi cerkvenopolitični zakoni.« (Kovačič 1928, 400) Med nemškimi verniki se je razširilo »pročrinsko gibanje«, bilo je čutiti tiho agitiranje, da bi Nemci postali luterani. To se je dogajalo predvsem med prvim vatikanskim cerkvenim zborom, posebno ob razglasitvi papeževega primata. Nemški liberalizem je triumfiral do leta 1890, ko je z novim krščanskosocialnim gibanjem (pri Nemcih Ketteler, Lueger, pri nas Krek) upadel protiverski liberalizem.

Stepišnik je imel ob odlični Slomškovi dediščini (verska prenova ljudstva, premestitev škofijskega sedeža v Maribor, ljudski misijoni, prebujena slovenska narodna zavest) močnega ideološkega, protislovenskega in liberalnega sovražnika, ob katerem se je bilo težko znajti. Mestno mariborsko, celjsko in ptujsko prebivalstvo je bilo večinoma nemško, čeprav je bilo v škofiji nad 90 odstotkov Slovencev. Nemci so želeli, da bi novi škof zavrnil ali vsaj oslabil prenovo ljudstva na narodni, na moralni in na intelektualni ravni. Stepišnik kot lavantinski škof, ki je bil resda bolj nemško kakor slovensko usmerjen, ni mogel sprejeti nemškega protiverskega in protislovenskega liberalizma. »Bil je prenežne narave, da bi mogel brutalno nastopati proti Slovincem, katerih težnje so bile takrat zelo skromne. Stepišnika so tudi pretesne vezi vezale s Slomškom, da bi mogel zatrei njegovo tradicijo. Slomšek je bil v bogoslovju njegov špiritual, pridigar pri novi maši, Slomšek ga je napravil za kanonika in stolnega dekana.« (398)

4.1 Praznovanje tisočletnice sv. Cirila in Metoda

Stepišnik je želel biti predvsem pastir vseh svojih škofljanov. Že prvo leto svojega škofovanja je imel priložnost pokazati, da ni sovražnik Slovencev, kakor so želeli in pričakovali nemški liberalni krogi. Leta 1863 so slovanski narodi praznovali tisočletnico prihoda slovanskih blagovestnikov sv. Cirila in Metoda v Panonijo in na Moravsko. Stepišnik je škofijsko praznovanje podprl, saj je v uradnem listu lavantinske škofije dne 4. marca 1863 objavil določilo, naj se v vsej škofiji praznuje tisočletnica v zahvalo Bogu za dar in ohranitev svete vere, ki sta jo pred tisoč leti oznanjala sveta brata. Uvodoma je poudaril, da sta sveta brata Ciril in Metod s svojimi nogami posvetila tudi ozemlje lavantinske škofije. Nato je podrobno določil, kako naj se praznuje tisočletnica po vsej škofiji od 5. do 12. julija 1863 (Kovačič 1928, 399–400).

Dr. Lovro Vogrin, kanonik in profesor pastoralne teologije, je ob tej priložnosti pripravil posebno brošurico *Tisučletno obhajilo v čast sv. Cirilu in Metodu* (1863, dve izdaji), ki vsebuje poleg življenjepisov sv. Cirila in Metoda tudi molitev za nekatoliške kristjane, pesem na čast sv. Cirilu in Metodu, obenem pa vabi katoliške vernike, da bi

se pridružili bratovščini sv. Cirila in Metoda. Dopisnik *Novic* sporoča dne 6. avgusta 1863 iz Maribora: »Ne bomo trdili preveč, ako rečemo, da tu je slovenski narod praznoval god svojega vzkrstnjaja.« (Dopisi 1863, 258) Govornik se je na glavni slovesnosti, na kateri je bilo nad šest tisoč ljudi, med drugim vprašal: »Kaj imamo storiti, da smo vredni nasledovalci ss. Blagovestnikov?« Govor je sklenil s tem, da je pokazal na »najsvetlejšega nasledovalca ss. Blagovestnikov, kateri je vse žive dni vès slovenski narod v srcu nosil, in kterega se bode tudi slovenski narod hvaležno spominjal, dokler bode Slovenca kaj – na Slomšeka« (258).

Stepišnik, ki je že v Slomškovem pogrebem govoru poudaril molitveno bratovščino sv. Cirila in Metoda, je s svojimi sodelavci prispeval k temu, da je bratovščina ob tisočletnici prihoda slovanskih blagovestnikov dobila nov zagon (Kramberger 1993, 171–174). Do Slomškove smrti je bilo članov molitvene bratovščine sv. Cirila in Metoda okrog petintrideset tisoč, ob proslavi tisočletnice prihoda bratov sv. Cirila in Metoda, leta 1863, pa je število članov bratovščine poraslo na petinsedemdeset tisoč članov. Ko pa so leta 1885 obhajali tisočletnico Metodove smrti, je članstvo že doseglo številko sto petdeset tisoč (Škafar 1991, 26–27; Kosmač 1991, 9; 23).

4.2 Stepišnikov prispevek k dokončni ureditvi dijaškega semenišča

Na Slomškovo pobudo je bilo leta 1851 v Celju ustanovljeno dijaško podporno društvo, ki je želelo materialno podpirati gimnazijce, od katerih bi se nekateri morda odločili za duhovniški poklic. Slomšek se je zavedal, da se dobri duhovniki ne rodijo, marveč jih je treba vzgojiti. V šolskem letu 1855/1856 je dotedanji »deški inštitut« dobil ime »Maksimilijanišče« (*Maximilianum*), čeprav kot dijaško semenišče še ni bilo potrjeno od države. S prenosom škofijskega sedeža v Maribor je nastal nov problem za gimnazijce z območja dotedanje sekovske škofije, saj je tudi Maribor potreboval škofijsko dijaško semenišče. Kakor so celjski zavod imenovali po sv. Maksimilijanu, tako so novoustanovljeni zavod v Mariboru poimenovali po ptujskem mučencu in škofu sv. Viktorinu kot Viktorinišče (*Victorinum*). Zaradi težav z državo je že Slomšek leta 1861 začel ustanavljati pravo malo semenišče z imenom »Maximilianum-Victorinum«, dokončno pa se je to uresničilo šele pod Stepišnikom. Leta 1864 je Stepišnik Viktorinišče preselil v Celje in ga združil z Maksimilijaniščem. Pravno je bilo resda vse urejeno že leta 1865, žal pa so v Celju nastale težave in je zato Stepišnik odločil, da bo zgradil novo dijaško semenišče v Mariboru za vso škofijo. Mariborsko dijaško semenišče je bilo dokončano in odprto leta 1878, čeprav so kmalu začutili, da je pretesno. Zato je sam Stepišnik pred smrtjo postavil prav dijaško semenišče za svojega dediča. Tako so mogli s Stepišnikovo dediščino zavod leta 1893 toliko povečati, da je lahko oskrboval do sto dijakov, in brezhibno je deloval do začetka druge svetovne vojne. Prav Stepišnik ima za to največje zasluge (Kovačič 1928, 373–375; 405–407; Kramberger 1993, 140).

4.3 Slovenski učbenik pastoralne teologije na bogoslovnem učilišču v Mariboru

Že ob Slomškovi smrti je Stepišnik v pogrebem govoru poudaril pomembnost škofijskega teološkega učilišča v vsaki škofiji. Kot lavantinski škof in dotedanji profesor je z vsemi sredstvi podpiral bogoslovno semenišče in teološko učilišče v Mariboru (Kovačič 1928, 386–389). Zaradi bogoslovcev, ki so bili Slovenci, se je zavzemal za poučevanje pastoralne teologije, katehetike in homiletike v slovenskem jeziku.

Kanonika dr. Lovra Vogrina, ki je napisal pastoralno teologijo Pastirno v slovenščini – bila je večkrat litografirana –, je Stepišnik imenoval za prošta lavantinskega kapitlja in s tem pokazal, da spoštuje avtorja pastoralnega priročnika v slovenščini. V Nadškofijskem arhivu v Mariboru je izvod slovenske Vogrinove litografirane Pastirne, ki se je ohranil prav v Stepišnikovi zapuščini, iz tega pa lahko sklepamo, da ga je uporabljal tudi Stepišnik (Škafar 1991a, 167). Prošt Vogrin je nadomeščal Stepišnika, ko je bil ta na zasedanju prvega vatikanskega cerkvenega zbora (Kovačič 1928, 407), to pomeni, da ga je Stepišnik cenil.

4.4 Stepišnik in nove redovne skupnosti v škofiji

Po zgledu Slomška, ki je pripeljal lazariste v Celje, se je tudi Stepišnik zavedal pastoralne in duhovne koristnosti redovnikov v škofiji. Ob Stepišnikovem prevzemu škofije so bili v Celju kapucini in lazaristi, v Nazarjah in pri Sveti Trojici v Slovenskih goricah frančiškani, na Ptujju in v okolici pa minoriti. Stepišnik je nadaljeval Slomškovo zamisel, da bi v škofijo povabil še druge redovnike in redovnice.

Pred smrtjo, dne 15. maja 1862, se je škof Slomšek obrnil na frančiškanski provincialat sv. Leopolda v Kalternu na Tirolskem s prošnjo, da bi frančiškani prevzeli nekdanji kapucinski samostan in upravo slovenske župnije sv. Marije v Mariboru. Dve leti pozneje, 30. aprila 1864, je samostan skupaj s cerkvijo in župnijo Jakob Stepišnik izročil frančiškanski štajersko-tirolski provinci (Vostner 1964, 13–16).

Leta 1880 so bili v Franciji ukinjeni trapistovski samostani, zato so menihi iskali novo začasno prebivališče. Lavantinski škof Stepišnik je podpiral njihovo naselitev v svoji škofiji. Zato je bil vesel, da so že dne 21. aprila 1881 prišli prvi redovniki iz Francije v Rajhenburg, kjer so se naselili v starodavni graščini na hribu ob Savi. Ob desetletnici obstoja, 1. 9. 1891, že pod škofom Napotnikom, je postala rajhenburška trapistovska skupnost samostojna opatija (Kovačič 1928, 403–404).

Leta 1841 so se pod sekovskim škofom Romanom Sebastijanom Zängerlejem naselile v Mariboru sestre usmiljenke, ki so prevzele strežbo v javni bolnici. Te sestre so pod škofom Stepišnikom leta 1875 začele oskrbovati bolnike v celjski, v ptujski in v brežiški bolnišnici (349; 403).

Slomšek si je zelo prizadeval, da bi v Maribor pripeljal redovnice, ki bi vzgajale zapuščeno žensko mladino. Ko je bil v maju 1862 v Rimu, je papežu poročal o ustanovitvi Društva katoliških gospa, ki jim je papež podelil poseben blagoslov. Slomška je smrt prehitela in je zato Društvo katoliških gospa sklenilo leta 1863 povabiti v Maribor šolske sestre iz Algersdorfa pri Gradcu. V tem jih je podprl Franc Kosar, ki jih je zastopal na škofiji. Tako so dne 15. oktobra 1864 prve tri sestre prišle v Maribor. V začetku šolskega leta 1865/1866 so začele poučevati prvi razred ljudske šole. Leta 1875 je šola dobila pravico javnosti. Že leta 1869 so se mariborske sestre ločile od graških, mariborski samostan pa je postal materna hiša mariborskih šolskih sester za nove podružnice. Leta 1878 so mariborske šolske sestre prišle v Celje, kjer se je občina potegovala za zasebno dekliško šolo, ki naj bi jo po mariborskem zgledu vodile šolske sestre. Škof Stepišnik je – čeprav je vedel, da je to slovenska šola – celjski zavod šolskih sester velikodušno tudi finančno podprl. Leta 1886 so si mariborske šolske sestre zgradile samostansko cerkev Brezmadežne, ki jo je dne 8. septembra 1886 posvetil škof Stepišnik. Leta 1888 so šolske sestre v Mariboru ustanovile žensko učiteljsišče, ki je delovalo do začetka druge svetovne vojne (Kovačič 1928, 400–402; Kodrič-Palac 1986; Kramberger 1993, 163–168).

Iz tega je razvidno, da je Stepišnik nadaljeval Slomškovo delo in uresničil številne pobude svojega predhodnika.

5. Podobnost in razlike med Slomškom in Stepišnikom

Oba, Slomšek in Stepišnik, sta bila po starših Slovenca. Za Slomška ni o tem nobena dvoma, za Stepišnika pa je prav tako dokazano, da je bil Stepišnikov oče Jurij slovenski tesarski mojster iz Trnovelj pri Vojniku, mama pa Marija, rojena Plešnik, iz Letuša pri Braslovčah. Slomškova družina sploh ni imela pravih možnosti, da bi se ponemčila, drugače pa je bilo s Stepišnikovo predmestno celjsko družino. Oče Jurij je kot tesarski mojster zagotovo delal tudi za celjske Nemce, ki so bili premožnejši, in se jim je tako približal. Jakob Richter, škofijski arhivar v Mariboru, je zato zapisal v *Slovenski biografski leksikon*, da se je družina (tudi otroci, starejša sinova duhovnika Jurij in Jakob in mlajši Maks, poznejši celjski župan in ustanovitelj mestne hranilnice) v mestnem okolju ponemčila. Jakob je obiskoval v Celju (1825–30), v Celovcu (1930–31) in v Gradcu (1931–32) nemško gimnazijo, ki ga je kot zelo nadarjenega učenca usposobila za nemško pisanje. Predavanja na teološki šoli v Celovcu (1832–36) in na Dunaju v Avguštinaju (1836–38) so bila v latinščini in pastoralna teologija v nemščini. Zato se je slovenščino, razen s Slomškom v Celovcu, moral učiti sam in je razumljivo, da so njegove monografije in razprave večinoma napisane v nemščini. Nekaj malega je objavil v *Slovenskem gospodarju* (1888, št. 3), v *koledarju Mohorjeve družbe* (1888) in v *Drobtinica* (1849). Leta 1869 je objavil v *Drobtinica* Kerščanski zakon po nauku katoliške cerkve, tisto namreč, kar je napisal in razposlal duhovnikom v nemščini. V *Drobtinica* pa je omenjeno, da je izšel slovenski prevod s Stepišnikovim dovoljenjem, to pomeni, da besedila ni sam prevedel (Stepišnik 1869, 3–32). Zaradi poštenosti moramo dodati, da je tudi Slomšek napisal številne nagovore v nemščini in so nekatere od njih šele po njegovi smrti prevedli v slovenščino, drugi pa so bili napisani in povedani v slovenščini. Stepišnikov pogrebni govor je izšel v slovenščini v *Zgodnji danici* (Stepišnik 1862, 229–231). Razume se, da Stepišnik, ki se ni dobro izpopolnil v slovenščini, ni mogel, tudi če bi bil želel, v *Drobtinica* objavljati toliko kakor Slomšek.

Slomšek je imel višjo izobrazbo, ki jo je dosegel na teološkem učilišču v Celovcu, Stepišnik pa je imel tudi podiplomsko teološko izobrazbo, ki si jo je pridobil na Dunaju, kjer je leta 1839 promoviral za doktorja teologije. Oba sta bila zelo delavna; Slomšek predvsem praktični dušni pastir, saj je vse, kar je napisal, nastalo iz želje, da bi svoje škofljane, duhovnike in vernike, ogrel za Kristusa in za njegovo Cerkev; Stepišnik pa je imel – najbrž tudi zaradi dunajskega študija – ob pastoralnih besedilih tudi znanstvene ambicije in zanimala so ga znanstvena besedila. Zato se je oglašal v znanstvenih revijah in pisal strogo znanstvene razprave (Richter 1971, 470–480).

Slomšek je že bil škof v času prebujanja narodne zavesti leta 1848, Stepišnik pa je prevzel škofovanje, ko je nasilna germanizacija zajela slovenske dežele, predvsem Štajersko.

Stepišnik ni mogel zatajiti Slomškovih dediščin, saj so ga s Slomškom vezale tesne vezi: Slomšek je bil njegov spiritual in novomašni pridigar, Stepišnik je bil nekaj časa Slomškov tajnik v Št. Andražu in že leta 1847 stolni kanonik, od leta 1850 dalje bogoslovni profesor in od leta 1861 dalje v Mariboru stolni dekan. Ves čas Stepišnikovega škofovanja so na mariborskem učilišču predavali pastoralno teologijo v slovenščini

(najprej po rokopisni Vogrinovi *Pastirni*, od leta 1885 dalje pa po ljubljanski Zupančičevi *Pastoralni teologiji*).

Slomšek je bil soustanovitelj *Mohorjeve družbe in Drobtinic* (Kramberger 1993, 180), v katerih Stepišnik resda ni veliko sodeloval, čeprav je objavil nekaj člankov. Ob petindvajsetletnici Stepišnikovega škofovskega posvečenja leta 1888 je uvodničar v *Slovenskem gospodarju* priznal Stepišnikove zasluge in povedal, da je začel mariborski tednik izhajati med Stepišnikovim škofovanjem: »In prav Oni so tudi bili, ki so l. 1873 probudili ustanovitev kat. Tiskovnega društva in *Slovenskemu Gospodarju*, kot katoliškemu glasilu vernih Štajerskih Slovencev, položili temeljni kamen z darom 400 gld.« (Imenitni 1888, 18) Čeprav vsaka primerjava šepa, kljub temu lahko rečemo: kakor je Slomšek sodeloval pri ustanavljanju Mohorjeve družbe in *Drobtinic*, tako je Stepišnik kot lavantinski škof v Mariboru podprl ustanovitev Katoliškega tiskovnega društva in *Slovenskega gospodarja*. To je bilo v času nasilne germanizacije za škofa Stepišnika v Mariboru pogumno dejanje.

Tudi glede slovanskih blagovestnikov sv. Cirila in Metoda je možna primerjava, ali natančneje: pogled na razvoj bratovščine sv. Cirila in Metoda. Leta 1851 jo je ustanovil Slomšek (Kramberger 1993, 171–174), pod Stepišnikom pa se je zelo okrepila in število članov se je izjemno povečalo.

Slomšek se je trudil, da bi dobil v škofijo redovnice, ki bi pomagale pri vzgoji deklet, kakor mu je svetoval papež Pij IX. Žal je prehitro umrl. Kar zaradi prezgodnje smrti ni uspelo Slomšku, je izpeljal Stepišnik. Enako je Stepišnik uredil dijaško semenišče, ki je bilo tako pri srcu škofu Slomšku (140).

V Stepišnikovem času – leta 1865 – je bil ustanovljen odbor za Slomškov spomenik. Denarja se je nabralo toliko, da so lahko postavili tri spomenike: prvega preprostega (175; 180) s slovenskim napisom na Slomškovi rojstni hiši na Slomu; drugega s slovenskim napisom v župnijski cerkvi na Ponikvi in tretjega dne 24. junija 1878 v mariborski stolnici s slovenskim, latinskim in nemškim napisom (Medved 1900, 187; 189). V stolnici je imel glavni govor kanonik Franc Kosar (Kramberger 1993, 124), slovesno mašo pa je vodil stolni prošt Fr. Zorčič (Medved 1900, 187–190).

Na drugi strani je bil Slomšek edini škof v vsej monarhiji, ki od cesarja ni bil odlikovan, Stepišnik pa je bil na Dunaju dobro zapisan in je bil tudi odlikovan.

Slomšek je zelo cenil in vrednotil papeževu vrhovno avtoriteto v Cerkvi, čeprav ga ni imenoval za škofa papež, temveč salzburški nadškof, ki je po takratni navadi imel to pravico. Iz Slomškovih pastoralnih pisem jasno izhaja, da bi zaradi tega odnosa na prvem vatikanskem koncilu (1870), če bi še živel, zagotovo glasoval za razglasitev dogme o papeški nezmotljivosti. Stepišnik pa je o dogmi o papeški nezmotljivosti razmišljal drugače.

Po značaju sta bila različna: Slomšek kolerik, ki je vztrajal pri tistem, kar je spoznal, da je boljše, in se ni spraševal, kakšne bodo posledice. Ves je živel za Kristusa, za Cerkev in za človeka, posebno mu je bil pri srcu slovenski mali človek, ki ga je hotel izobraziti, saj je v njem odkril velike potenciale. Stepišnik se je že doma v Celju zblizal z meščanstvom, kakor mu je najbrž prijalo, saj je mlajši brat postal celjski župan, in je na dogajanje gledal z meščanskega in celjskega vidika. Na Dunaju se je še seznanil s študenti iz višjih družbenih krogov v monarhiji in mnogi od njih so ne samo pozneje dobili, temveč že takrat pričakovali višje službe v Cerkvi. Zato je bil tudi njegov slog bolj meščanski, Slomšek pa je vedno ostal zdrav in ponosen sin slovenskega kmeta.

6. Sklep

Glede glavnega dejanja, premestitve škofijskega sedeža iz Št. Andraža v Maribor, je Slomšek zares edinstven in neprimerljiv. Podobno velja glede njegovega svetništva in zavzemanja za slovenski jezik na vseh ravneh narodovega in cerkvenega življenja. Kljub temu pa moramo priznati, da je Stepišnik kot lavantinski pastir spoštoval, varoval in razvijal Slomškovo lavantinsko dediščino in uresničil številne pobude svojega slavnega predhodnika.

Reference

- Dopisi.** 1863. *Novice gospodarske, obertnijske in narodske* 21, list 32 (12. 8.), 259.
- Imenitni praznik Lavantinske škofije.** 1888. *Slovenski gospodar* [Maribor]. 18. 1. 1888.
- Jeraj, Josip.** 1935. *Cerkvena zgodovina. Oris z domorodnega vidika.* Maribor: samozaložba.
- Kodrič, Similijana, in Natalija Palac, 1986.** *Šolske sestre svetega Frančiška Asiškega Kristusa kralja. Zgodovina, poslanstvo, življenje.* Redovništvo na Slovenskem. Ljubljana: Teološka fakulteta v Ljubljani, Inštitut za zgodovino Cerkve.
- Kosar, Franc.** 1863. Anton Martin Slomšek, knez in škof Lavantinski, prisednik apostolskega pristola sv. Očeta, meščan rimski. *Drobtinice* 17:133–235.
- . 1863 a. *Anton Martin Slomšek, Fürst-Bischof von Lavant.* Marburg [Maribor]: E. Janschitz.
- Kosmač, Angel.** 1991. Slomškova Bratovščina sv. Cirila in Metoda v svojem času in prostoru. V: *V edinosti. Ekumenski zbornik 1991*, 9–23. Ljubljana-Maribor.
- Kovačič, Franc.** 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije: (1228–1928).* Maribor: Lavantinski kn. šk. ordinariat.
- . 1934; 1935. *Služabnik božji Anton Martin Slomšek.* 2 zv. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Kramberger, Franc.** 1993. *Anton Martin Slomšek.* Maribor: Pokrajinski arhiv.
- Medved, Anton.** 1900. *Knezoškof lavantinski Anton Martin Slomšek.* Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Piki, Mihael.** 1869. Moj dnevnik. *Drobtinice* 20:167.
- Richter, Jakob.** 1971. Jakob Maksimilijan Stepišnik. V: *Slovenski biografski leksikon*, zv. 11:470–480.
- Rozman, Jožef.** 1855. Katehetika ali poduk prvencev v sv. Jezusovi veri. *Drobtinice* 10:211–385.
- Slomšek, Anton Martin.** 1862. Vaje cerkvene zgovornosti. *Drobtinice* 16:3–46. V: Mihael Lendovšek, ur. *Antona Martina Slomškega pridige osnovane.* Maribor: Katol. tiskovno društvo.
- . 1869. Pridiga ob času vojske. *Drobtinice* 22:56–66.
- . 1840. Keršanska beseda per novi maši časti vrednega Stepišnik Jakoba. V: *Mnemosynon slavicum.* Glanforti.
- . 2000. *Krščanska beseda Antona Martina Slomška. Izbrane pridige. Ob 200-letnici rojstva.* Maribor: Slomškova založba.
- Stepišnik, Jakob.** 1849. Sveti Modest. *Drobtinice* 4:V–XIV.
- . 1862. Mertvaški govor, v stolnji cerkvi v Marburgu pred mertvaškim odrom o pokopu mil. škofa Antona Martina Slomškega. *Zgodnja danica* 15, list 29 (10.10.): 229–231.
- . 1869. Keršanski zakon po nauku katoliške cerkve. *Drobtinice* 20:3–32.
- Škafar, Vinko.** 1991. Bratovščina sv. Cirila in Metoda v mariborski škofiji. V: *V edinosti. Ekumenski zbornik 1991.* Ljubljana, Maribor: Slovenski ekumenski svet.
- . 1991a. Lovro Vogrin in njegova *Pastirna.* V: *130 let visokega šolstva v Mariboru*, 147–169. Zbornik simpozija. Maribor-Celje: Mohorjeva družba Celje.
- Vogrin Lovro.** 1863. *Tisučletno obhajilo v čast sv. Cirilu in Metodu.* Maribor.
- Vostner, Otmar.** 1964. *Ob stoletnici frančiškanov v Mariboru.* Maribor: Frančiškanski samostan.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
BV 70 (2010) 1, 45-58
UDK: 272:930:929Stepišnik J.M.
Prejeto: 03/10

Bogdan Kolar

Prispevek škofa Jakoba Maksimilijana Stepišnika na področju cerkvenega zgodovinopisja

Povzetek: V slovensko kulturno in cerkveno zgodovino se je J. M. Stepišnik zapisal tudi kot avtor zgodovinskih razprav in knjig. Teme s tega področja je obravnaval tako v svojih apologetskih spisih kakor v samostojnih zgodovinskih publikacijah; nekatere razprave so ostale v rokopisu. Vsa dela so bila napisana v nemškem jeziku. Za študente teologije je pripravil obsežen učbenik z naslovom Zgodovina katoliške Cerkve. Sestavil je več življenjepisnih orisov nosilcev protireformacije in katoliške obnove na Slovenskem. V najstarejše obdobje krščanstva na slovenskih tleh je segel z edinim dramskim besedilom o mučencu Maksimilijanu. Da bi člane lavantinske škofije seznanil z bogato zgodovino redovnih ustanov na njenem ozemlju, je pripravil zgodovino kartuzije Žiče. Najbolj obsežno delo pa je namenil obravnavi papeža Pija IX. in njegovega časa, čeprav se vsebina knjige ukvarja s Cerkvijo kot celoto in v njenih svetovnih razsežnostih. Za pripravo spisov je uporabil dostopne arhivske vire in razprave sodobnih avtorjev, s katerimi je polemiziral, če so bile po njegovem mnenju to pristranske in krivične sodbe o zgodovini katoliške Cerkve in o njenem mestu v zgodovini človeštva.

Ključne besede: J. M. Stepišnik (1815–1889), papež Pij IX. (1792–1878), kartuzija Žiče, Jurij Stobej (1532–1618), Tomaž Hren (1560–1630)

Abstract: **The Contributions of the Bishop Jakob Maksimilijan Stepišnik in the Area of Church History**

J. M. Stepišnik is also important for the Slovenian cultural and church history as an author of history treatises and books. He dealt with these issues in his apologetic writings as well as in separate historical publications; some treatises have remained in manuscript. All writings were in German. For theology students he prepared an extensive textbook entitled The History of Catholic Church. He wrote several biographical outlines of the representatives of the Counter-Reformation and the Catholic revival in the Slovenian territory. By his only dramatic text about the martyr Maximilian he reached into the oldest period of christianity in Slovenia. In order to inform the members of the diocese of Lavant of the rich history of religious orders on its territory, he prepared a history of the Carthusian monastery Žiče (Seiz). His most extensive work concerns pope Pius IX and his time though in the book he deals with the Church as a whole and in its universal dimensions. When preparing his writings he used archive sources and the writings of contemporary authors and he argued with them if he considered their statements concerning the history of the Catholic Church and its place in human history biased and unfair.

Key words: J. M. Stepišnik (1815–1889), pope Pius IX (1792–1878), Carthusian monastery Žiče (Seiz), Jurij Stobej (1532–1618), Tomaž Hren (1560–1630)

Dr. Jakob Maksimilijan Stepišnik (1815–1889), drugače znan predvsem kot 55. lavantinski škof, se je v slovensko kulturno in cerkveno zgodovino zapisal tudi kot zgodovinar. Pripravil in objavil je nekatera dela, ki mu zagotavljajo mesto v slovenskem zgodovinopisju. Nekatera med njimi izvirajo iz časa, ko je bil še učitelj v bogoslovni šoli, druga pa iz obdobja njegovega škofovanja. Nekaj jih je ostalo ohranjenih v rokopisu, večji del je izšel v tisku. Tako je mogoče reči, da je bilo zanimanje za zgodovinske teme tisto, kar ga je spremljalo vse življenje (Dolinar 1983). Vsa dela so bila pripravljena v nemškem jeziku, ki mu je bil očitno bliže, ko je uporabljal strokovno govorico za strokovno tematiko. Ob primerjanju Slomška in Stepišnika zgodovinar lavantinske škofije Franc Kovačič ugotavlja, da je bil Stepišnik »nemški pisatelj, on hoče omikane nemške sloje pridobiti za krščanske ideje« in da je bila Stepišniku cerkvena zgodovina najljubši predmet (Kovačič 1928, 412). V veliki meri so zato njegove razprave odgovori na izzive, ki so jih postavljali nemški kulturni krogi v Avstriji, in so v tem smislu odsev zelo določenega zgodovinskega trenutka. Tako je v okviru apologetskih tem spregovoril o tipično zgodovinskih (in za nemške dežele, kjer je prevladoval protestantizem, spornih) temah, kakor na primer o papeštvu in o primatu rimskega škofa, o meniških pojavih, o humanizmu in o verski (ne)toleranci, o inkviziciji (postavil je zelo jasno mejo med njeno cerkveno in politično funkcijo), o vraževerju in razsvetljenstvu, o znanosti in umetnosti, o napredku in o podobnim temam.¹ Z zgodovinskimi spisi, pripravljenimi v nemškem jeziku, pa je vsekakor poznavanje slovenske zgodovine, posebno cerkvene, ponesel v širši srednjeevropski prostor. Posamezna vprašanja z zgodovinskega področja je obravnaval v drugih kontekstih. Na to področje je posegel še v drugih nastopih, denimo v pridigi ob blagoslovitvi novega zvonika župnijske cerkve v Celju; pridiga je izšla v tiskani obliki v slovenskem in v nemškem jeziku. Vsaj nekoliko so njegovi zgodovinski spisi postali del slovenske historiografije in referenčno mesto za zgodovinarje, ki so v času po njem v skladu z novimi dognanji in razpoložljivimi viri obravnavali ista vprašanja.

1. Biografske podobe

Kot kanonik v Št. Andražu v Labotski dolini in kot učitelj v bogoslovni šoli je leta 1856 objavil krajši spis o ljubljanskem škofu Tomažu Hrenu (Stepischnegg 1856). Spis obsega trideset strani in daje temeljne informacije o pomembnem voditelju ljubljanske škofije v času katoliške prenovne in protireformacije. Spis je nastal kot rezultat zanimanja za obdobje reformacije na slovenskih tleh in za obdobje katoliške prenovne, ki je sledila reformaciji; pri tej prenovi so opravili odločilno nalogo voditelji škofij v Ljubljani (Tomaž Hren), v Št. Andražu (Jurij III. Stobej) in v Seckauu (Martin Brenner). Zagotovo je dokaz božjega varstva Cerkve v hudih časih in preizkušnjah, da ji Bog daje posebno vnete in odločne voditelje, zapiše Stepišnik v uvodu te razprave. Predstavi nekaj primerov iz zgodovine Cerkve v visokem srednjem veku (papež Gregor VII., Tomaž iz Canterburyja), v poznem srednjem veku (ustanovitelji mendikantskih redov) in v reformaciji (tu izpostavi kardinala Stanislava Hosiusa iz Ermelanda in kardinala Petra Pazmana, nadškofa iz Zagreba). Notranja Avstrija se lahko pohvali, da je imela v tem

¹ Tem vprašanjem je posvetil večino četrtega dela knjige *Abhandlungen über Religion und Kirche* (Gradec: J. A. Kienreich, 1857). Tu so sorazmerno obširna poglavja namenjena posameznim vprašanjem: papeštvu (pogl. 29), meništvu (pogl. 30), humanosti (pogl. 31), inkviziciji (pogl. 32) in vraževerju, razsvetljenstvu (pogl. 33).

času tri škofe, ki so pogumno branili Cerkev pred nevarnostmi protestantizma in so pri delu pomagali nadvojvodu Ferdinandu II., doda v uvodu. Stepišnikova razprava je razdeljena na pet delov: uvajanje krščanstva na Kranjsko; ustanovitev ljubljanske škofije in nekatere reči iz njene zgodovine do nastopa škofa Tomaža Hrena; uvajanje in razširjanje protestantizma na Kranjskem; Tomaž Hren kot pastir svoje škofije; Tomaž Hren kot borec proti protestantizmu. Pri pripravi dela je uporabljal takrat dostopne vire in zgodovinska dela; bogato je navajal J. V. Valvasorja, vir sta mu bila tudi zgodovinar lavantinske škofije C. Tangel in zgodovinar cesarja Ferdinanda II. in njegovih staršev, F. Hurter, ki je bil po letu 1846 uradni dunajski dvorni historiograf.² Ob številnih odprtih vprašanjih glede naselitve prednikov Slovencev in glede začetkov akcije pokristjanjevanja ne daje dokončnih odgovorov, temveč navaja različne možne razlage in vire, ki jih je uporabil za pripravo besedila, a do njih ni želel zavzeti dokončnih stališč. Ob nekaterih podatkih, ki jih navaja v svojem spisu, nam današnja primerjava pokaže, da je bilo takratno znanje napačno. Leta 1540 naj bi Primož Trubar dobil župnijo Lack (Loka), od koder naj bi ga pregnal freisinški škof, takrat lastnik Loke (Stepischnegg 1856, 10).³ Jurij Dalmatin naj bi bil tudi odpadli katoliški duhovnik in zanj naj bi se uporabljal vzdevek »Jurij Kobila« (11).⁴ Dodani so daljši orisi razširjanja protestantizma med Slovenci in delovanja deželnih knezov in izsiljevanja deželnih stanov, da so ob potrjevanju novih davkov za obrambo pred Turki dobili nekatere pravice na verskem področju. Ko Stepišnik zavrne sodobne kritike protestantskih in katoliških zgodovinarjev Ferdinandovega ravnanja in protireformacije kot grozno obdobje, znano po kršenju pravic in v najbolj temni luči, doda: »Kdor pa stvar globlje pogleda, dobi o tem drugačno, boljše mnenje. Naj takšni zgodovinarji, ki se pritožujejo o netoleranci katoliških vladarjev, ne spregledajo, kako je šlo ubogim katoličanom v Angliji pod deviško kraljico Elizabeto, ali na Irskem, kjer v odnosu do protestantov po številu izginjajo; vse to do našega stoletja; kakšna trda usoda pritiska na katoličane še danes na Švedskem, kjer je prestop v katoliško cerkev še vedno kaznovan z zaplembo premoženja in izgonom iz dežele.« (28) Hkrati doda, da je imel Hren bolj prizanesljiv odnos do protestantskih laikov, ki so lahko ostali na svojih mestih in opravljali svoje delo.

Življenju in delovanju škofa Tomaža Hrena sta namenjeni dve poglavji, pri tem pa pri pregledu Hrenovega življenja in poti do škofovske službe ne namenja pozornosti vprašanjem, ki so spremljala njegovo družino in protestantske korenine in njegovo imenovanje za škofa, ravnanju graškega nuncija Hieronima Porzia in drugim okoliščinam, ki so sestavni del védenja o škofu Hrenu. Orisane so različne dejavnosti, ki jim je dal podporo in jih umestil v svoj pastoralni načrt, od uvajanja novih redovnih skupnosti in raznih cerkvenih združenj do posvečevanja cerkva in oltarjev in skrbi za urejenost svetišč. Po Stepišnikovem razumevanju dogajanja v ljubljanski škofiji na začetku 17.

² Friedrich Hurter (1787–1865) je med letoma 1850 in 1864 v enajstih zvezkih izdal zgodovino cesarja Ferdinanda II. in njegovih staršev; to delo, ki je z leti postalo osrednji vir za preučevanje katoliške prenovne in predvsem protireformacije, je Stepišnik uporabljal pri pripravi besedila o škofu Tomažu Hrenu in o njegovem sodelovanju s cesarskim dvorom (LThK, 2. izd., 5:543).

³ Pri tem je očitno nastala zamenjava s Škofjo Loko (nem. Laack, Lack, Bischoflack), ki je bila pod oblastjo škofov iz Freisinga. Leta 1540 je P. Trubar izgubil službo pridigarja v Ljubljani, obdržal pa je benefikat sv. Helene v Loki pri Radečah.

⁴ J. Dalmatin (1546–1589) je filozofski in teološki študij opravil na protestantskih šolah in ni bil nikoli ordiniran za katoliškega duhovnika. S Trubarjem je odšel na Nemško leta 1565, v Ljubljano je prišel na povabilo kranjskih deželnih stanov leta 1572. – Vzdevek »Jurij Kobila« je imel protestantski pisatelj in pridigar Jurij Juričič, ki je bil prvotno katoliški duhovnik in se ga je vzdevek oprijel že takrat (SBL, zv. 1:417–418).

stoletja je škof Hren vzel kot osrednje orodje za zatiranje protestantizma jezuitske ustanove, ki jih je zelo podpiral in imel vanje polno zaupanje (obširneje je predstavljeno Hrenovo zavzemanje, da bi bil Ignacij Lojolski čimprej prištet med svete), njihovo ustanovo v Ljubljani je od blizu spremljal in na različne načine podpiral (20). S podobno pozornostjo in podporo je spremljal delo kapucinskih skupnosti v Ljubljani, v Celju in v Mariboru. Hrenovo delo za obnovitev katoliške vere na Kranjskem in v drugih deželah je Stepišnik umestil v širši kontekst dogajanja v notranjeavstrijskih deželah, potem ko je leta 1598 prevzel oblast nadvojvoda Ferdinand II. in protireformacijske ukrepe postavil na prvo mesto svojega vladanja. »Gotovo. Storil je velike reči! Neuničljivo sije njegovo ime v analih cerkvene zgodovine Notranje Avstrije – in zagotovo tudi v knjigi večnega življenja,« sklene svojo razpravo Stepišnik (30). Za navajanje statističnih podatkov o cerkvah in oltarjih, ki jih je škof Hren posvetil, ali o številu birm in o ordinacijah subdiakonov, diakonov in duhovnikov je moral Stepišnik uporabljati Hrenove protokole in drugo arhivsko gradivo. Iz lavantinskega konzistorialnega arhiva je dobil korespondenco, ki jo je imel Hren s tamkajšnjim škofom J. Stobejem.

V istem letu 1856 je v publikaciji cesarske dunajske akademije znanosti *Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen* objavil spis o lavantinskem škofu Juriju Stobeju (Stepischnegg 1856a). Temeljni vir za sestavo biografije so mu bila Stobejeva pisma, izdana leta 1748 v Benetkah,⁵ in dokumenti iz konzistorialnega arhiva lavantinske škofije. Po Kovačičevem mnenju je bil ta Stepišnikov spis izraz védenja o škofu Stobeju sredi 19. stoletja, a to ni več zadoščalo v času, v katerem je Kovačič pripravljal zgodovino lavantinske škofije, čeprav je hkrati res, da je Stepišnikova dognanja uporabil, ko je orisal stanje škofije v času delovanja škofa Stobeja. Spis je imel pomen predvsem takrat, ko je izšel. Sedem poglavij (str. 71–132) razprave obravnava vsa pomembna področja Stobejevega življenja in delovanja. Najprej je predstavljen Stobej kot lavantinski škof in voditelj krajevne Cerkve, močno odvisen od salzburških metropolitov, a vendarle v pomembnih odločitvah samostojen. Temeljiteje je orisan njegov odnos do salzburških metropolitov in papežev. Ker je bil med letoma 1597 in 1609 deželni namestnik v Gradcu (nasledil je ljubljanskega škofa Janeza Tavčarja), je temu področju njegovega delovanja namenjeno posebno poglavje, še več pozornosti pa vplivu, ki ga je imel škof Stobej na nadvojvoda Ferdinanda pri izvajanju postopkov protireformacije. To je najboljšežnejši del razprave o Stobeju (15 strani od 62), obširneje oriše Stepišnik tudi Stobejeve predloge nadvojvodu za obnovo katoliške skupnosti v notranjeavstrijskih deželah. Dve poglavji razprave obravnavata odnos, ki ga je imel škof Stobej do nadvojvodinje Marije (Ferdinandove matere, bil je njen svetovalec in spremljevalec na dolgih potovanjih) in do drugih članov nadvojvodske družine. Sklepni del razprave prikaže knezoškofa Stobeja kot osebnost, njegove značajske poteze in odnose, ki jih je oblikoval do ljudi, s katerimi je sodeloval. Predstavljeni so njegovi zadnji dnevi in skrb za škofijo in dodana je promemorija, ki jo je sestavil nekaj mesecev pred smrtjo in v njej utemeljil pomembne odločitve svojega življenja. Zagotovo Stepišnikovemu delu dodaja posebno vrednost dejstvo, da je bilo objavljeno v ugledni avstrijski reviji in da je bil Stepišnik edini duhovnik lavantinske škofije, ki je v njej objavljal (Kovačič 1928, 412).

Eden od pomembnih Stepišnikovih načrtov je bilo nadaljevanje zgodovine lavantinske škofije in njenih voditeljev. To delo je začel C. Tangel, ki je pripravil orise življe-

⁵ Prim. *Epistolae ad Diversos Georgii Stobaei de Palmaburgo, Episcopi Lavantini* (Venetiis, MDCCCLIX). Pri tej publikaciji je bila pomembna izdaja izbora Stobejeve korespondence. Stepišnik se je v svojem spisu na to izdajo pogostokrat skliceval in jo je uporabljal kot temeljni vir za svojo razpravo.

njepisov škofov do Zimmermanna. Stepišnik je delo nadaljeval tako, da je že pripravil oris Zimmermanna in Kutnarja. Oba orisa, ki sta se ohranila v rokopisu v Stepišnikovi zapuščini, je pri svojem sestavljanju zgodovinske lavantinske škofije uporabil F. Kovačič.

2. Učbenik za študente teologije

V zapuščini škofa Stepišnika je zajeten rokopis z naslovom *Zgodovina krščanstva in Cerkve od začetka do našega časa (Geschichte der christlichen Religion von ihrer Stiftung bis in die unsere Zeite)*, ki je nastajal daljši čas in ga je škof tudi pogostokrat uporabljal, dopolnjeval in popravljaj. Od dveh zajetnih zvezkov obsega prvi 233 strani, drugi pa 268 drobno pisanih strani, ki jim je dodana vrsta listov, dopolnil in popravkov. Njegov življenjepisec J. Richter na tem temelju sklepa, da je škof rokopis po vsej verjetnosti uporabljal kot gradivo za svoja predavanja s področja cerkvene zgodovine, ki jih je imel najprej v celovškem in nato v mariborskem semenišču od leta 1850 do 1862, ko je prenehal predavati. Drugemu zvezku je priložen seznam papežev in krajši dodatek z zgodovinskimi podatki o avstrijskih škofijah. V seznamu je v času vélikega zahodnega razkola v vrstnem redu kot redne papeže naštel Bonifacija IX., Inocenca VII., Gregorja XII., Aleksandra V. (1409–1410, izvoljen v Pisi, danes velja za protipapeža), Janeza XXIII. (1410–1417, izvoljen kot naslednik v Pisi izvoljenega Aleksandra, danes velja za protipapeža) in Martina V. (1417–31). Na seznamu protipapežev pa so tisti, ki so bili izvoljeni v Avignonu, to so Klemen VII., Benedikt XIII. in Klemen VIII. Za vodilo celotnega besedila je zapisal Pascalove besede: Zgodovino Cerkve moramo upravičeno imenovati zgodovino resnice (*Misli*, zv. 2, misel 198; prim. Pascal 1980, 293).

Celotno snov je razdelil na pet časovnih obdobj. Prvi del rokopisa obsega snov od ustanovitve Cerkve do časa misijonarja Bonifacija in je razdeljen v dve obdobji (od ustanovitve Cerkve do milanskega edikta 313, od verske svobode do sv. Bonifacija, z večjim poudarkom na širjenju krščanstva med germanskimi ljudstvi). Drugi del rokopisa se začne z obdobjem sv. Bonifacija, to je v začetku 8. stoletja, in traja do nastopa papeža Gregorja VII., to je do leta 1073. Naslednji mejnik ali četrti časovni okvir, kakor pravi avtor, je od papeža Gregorja VII. do začetka reformacije leta 1517. Zadnji del obsega snov od vključno protestantske reformacije do 19. stoletja. Snov se konča z začetkom vladanja papeža Pija IX. Iz listov, ki so dodani temeljnemu besedilu, bi bilo mogoče sklepati, da so rokopis uporabljali tudi drugi, saj so dopolnila pripravljena v različnih pisavah. Primerjava rokopisov pove, da je temeljno besedilo napisala druga roka kakor dopolnilno besedilo in da je ta pisava, to je pisava dopolnitev in popravkov, bolj podobna Stepišnikovi pisavi kakor pa prvotno besedilo. To je pogostokrat popravljeno, prečrtano, dopolnjeno in na številnih mestih spremenjeno. Besedilo je razdeljeno na 166 poglavij po novem številu oziroma na 155 poglavij v prvotnem rokopisu. Temeljni okvir za predstavitev posameznih obdobj je delovanje papežev, ki so vključeni tudi v naslove poglavij. Vendar so poglavja – poleg posameznikov – namenjena tudi idejnemu tokovom, združenjem, redovom in drugim cerkvenim skupnostim ter cerkvenemu slovstvu. Samostojna poglavja je posvetil posameznim dogodkom, a tudi cerkvenim skupnostim, ki so nastale v obdobjih notranjih napetosti ali razkolov v krščanski skupnosti (npr. protestantske skupnosti v avstrijskih deželah in pravoslavne cerkve). Zato je tudi dosledno v vsem rokopisu beseda o zgodovini krščanske vere in

Cerkve. Da je bil pozoren tudi na druge dejavnike kakor zgolj le na cerkveno dogajanje, je mogoče razbrati iz nekaterih širše obdelanih vprašanj. Sorazmerno veliko pozornosti je zato namenil širšemu dogajanju, na primer ob začetkih protestantske reformacije, kjer je v posebni enoti obravnaval značaj Martina Luthra in njegovo učenje (pogl. 137). Orisal je pregled razširjanja protestantizma v evropskih deželah in nato notranje delitve v isti skupnosti. Da ga niso zanimale le strukture, je razvidno iz podrobnejših tem, ki jih je obravnaval v samostojnih poglavjih, na primer praktično versko življenje, znanost in cerkvena umetnost (pogl. 150), razširjenje krščanstva v misijonih in vloga kongregacije za širjenje vere (pogl. 151, 156), janzenizem (pogl. 157). V 19. stoletju je po predstavitvi papežev več pozornosti namenil pregledu razvoja Cerkve v posameznih državah in začetkom delovanja Pija IX., razvoju redovnih skupnosti, cerkvenega slostva in idejnih tokov. Zadnji podatki segajo v petdeseta leta 19. stoletja.

V zgodovino Cerkve je Stepišnik posegel tudi s svojim edinim dramskim delom, ki ga je napisal v letu 1878 in je bilo izvedeno ob slovesni otvoritvi novozgrajenega dijaškega semenišča v Mariboru dne 1. maja istega leta (Stepischnegg 1878). Delu je dal naslov *Maximilian*, podpisal ga je s kraticama J. M. O gledališkem delu v štirih dejanjih je sam v predgovoru zapisal, da je kot podlago uporabil legendo o življenju in smrti sv. Maksimilijana, Celjana, škofa v rimskem mestu Lavriak (Lauriacum, današnji Lorch v Gornji Avstriji). Posebej je poudaril, da ni imel namena razpravljati o verodostojnosti posameznih zgodovinskih dejstev in da si je pri pripravi besedila vzel nekaj pripovedne svobode. Hkrati je povedal, da se je skušal izogniti očitnim zgodovinskim nasprotjem in netočnostim, kakršno je bilo na primer povezovanje Maksimilijana in njegovih sodobnikov, njihovih srečanj in skupnega dogajanja. To bi lahko postavili v okvir pisateljske svobode, ki si jo je zagotovil z uvodno pripombo. Zgodovinski kontekst je praznovanje tisočletnice obstoja mesta Rima, ki ga je cesar Filip pripravil v letu 248, oziroma širši kontekst v sredini 3. stoletja; takrat je bil Maksimilijan star 13 let (rojen torej leta 235).⁶ Cesar Decij je umrl leta 251. Na Makrianovo spodbujanje je cesar Valerijan začel preganjanje kristjanov v letu 257; v istem letu je nastopil svojo pot Maksimilijan. Kot škofa v Jeruzalemu je Stepišnik sprejel Aleksandra, ki ga navaja Evzebij v svoji cerkveni zgodovini. Aleksandrijski škof je bil Dionizij Véliki, ki je umrl leta 264. Časovni okvir je omogočal, da bi se Maksimilijan srečal z njim. Sv. Ciprijan, škof iz Kartagine, je umrl dne 14. septembra 258. Kmalu po tistem je Maksimilijan odpotoval iz Aleksandrije. Čeprav priznava časovno neskladje, je v zgodbo vpletel še papeža Siksta II. in njegovega diakona Lovrenca, ki sta pretrpela mučeništvo leta 258, to je po Maksimilijanovem odhodu. Po tako postavljenem kronološkem in zgodovinskem kontekstu je Maksimilijan postal s štiriindvajsetimi leti škof v Lavriaku, mučeništvo pa je pretrpel v petdesetem letu starosti.

Prvo dejanje se dogaja v hiši Maksimilijanovega očeta Publiusa, v bližini Celeje, od koder je lep pogled na Savinjo in na mesto samo. Kot vzgojitelj in svetovalec živi z družino duhovnik Oranius, ki Maksimilijana spremlja na njegovi poti v Palestino. Publiusa ubijejo pogani v mestu, ker ni hotel počastiti rimske volkulje, a še pred smrtjo dobi Oraniusovo zagotovilo, da bo skrbel za njegovega edinega sina, če bi ta ostal brez staršev. Drugo dejanje poteka osem let za prvim, to je v začetku leta 257, ko se Maksimilijan po materini smrti odloči, da zapusti Celejo in odide v Sveto deželo (drugo dejanje, drugi prizor), »da bi pokleknil na Odrešenikov grob. Kje bi sicer lahko dobil več moči in poguma za uresničevanje poklica, kateremu se hočem posvetiti?« Ustavi se v Anti-

⁶ Po novejših dognanjih je bil Maksimilijan rojen med letoma 226 in 236 v Celeji (Richter 2000, 91–95).

ohiji, v Jeruzalemu (kjer je posvečen za duhovnika) in v Aleksandriji (tu sreča škofa Dionizija). Tretje dejanje se začne v Rimu, kjer se Maksimilijan ustavi na Kapitolu in razmišlja o usodi svetovne prestolnice. Sreča se z rimskimi kristjani, med drugim s papežem Sikstom II. in z diakonom Lovrencem, ki skrbi za rimske reveže in jim razdeljuje pomoč, ko se zbirajo k molitvenim srečanjem. Takrat se v Rimu prikaže delegacija iz Lavriaka, ki papeža poprosi za novega škofa, kajti njihov prejšnji voditelj je umrl. Sikst izbere Maksimilijana in ga posveti v škofa. Na začetku zadnjega dejanja, ki poteka v letu 284, se Maksimilijan poslavlja od skupnosti v Lavriaku in odhaja v Celejo, da bi tam okrepil kristjane, ki so doživljali sovražnosti državnih uradnikov. Njegov vpliv v mestni skupnosti je bilo kmalu čutiti, zato so mestne oblasti postale pozorne nanj. Ker ni hotel darovati v templju boga Marsa, so tudi njega obsodili na smrt, potem ko sta ga zaslišala mestni sodnik Euladius in cesarski namestnik; dne 12. oktobra je bil obglavljen.⁷

Dramsko besedilo je imelo v prvi vrsti vzgojno-spodbujevalni in izobraževalni namen, prilagojen mladim semeniščnikom, ki so delo postavili na oder. Zgodovinski okvir sta bili Celeja v drugi polovici 3. stoletja in življenjska zgodba sv. Maksimilijana, po katerem se je malo semenišče imenovalo. Zagotovo sta pri tem botrovala tudi dejstvo, da je imel avtor za svojega drugega krstnega zavetnika prav sv. Maksimilijana, in priljubljenost celjskega mučenca v njegovem mestu. Poleg dejstev iz zgodovine, ohranjenih v raznih spisih, sta k poznavanju mučenca Maksimilijana pripomogla življenjepisa, ki ga je leta 1815 objavil J. A. Zupančič, in drugi letnik Slomškovich *Drobtinic* iz leta 1847, posvečenih prav sv. Maksimilijanu. Slomšek je naročil posebno upodobitev mučenca nad celjskim mestom in pesem, ki jo je sestavil Luka Jeran (Richter 2000, 91–95). Stepišnik je zagotovo poznal obe deli.

3. O Piju IX. in o njegovem času

Kot Stepišnikovo »vobče najznamenitejše delo« je F. Kovačič označil njegovo obsežno, skoraj tisoč strani obsegajočo monografijo z naslovom *Papst Pius IX und seine Zeit*, ki je izšla v dveh zvezkih leta 1879 pri dvornem in univerzitetnem založniku Viljemu Braümullerju na Dunaju. Za Stepišnikovega življenjepisca J. Richterja pa je to »Stepišnikovo najznamenitejše delo, obravnavajoč celotno krščansko situacijo tiste dobe« (Richter 1960, 470). Prvi zvezek obsega 478, drugi pa 452 strani, skupaj imata 96 poglavij. Vsebina knjige ne ustreza njenemu naslovu, kajti papežu Piju IX. in njegovemu času je namenil samo del prvega poglavja, to je 36 strani. Ob njem je še na kratko predstavil zgodovino prvega vatikanskega koncila. Delo je izšlo le leto dni po smrti papeža Pija IX., desetletje po tem, ko je bil odprt prvi vatikanski cerkveni zbor, in devet let po razglasitvi dogme o papeževi nezmotljivosti. Vsaj v tem delu je bila razprava sad Stepišnikovich osebnih spoznanj in vtisov, ki si jih je pridobil na koncilu, dogodkov in človeka, »ki je sam doživljal vse peripetije koncila in je bil tudi glede izida glasovanja o papeževi nezmotljivosti osebno prizadet«, kakor ugotavlja J. Rajhman (1979, 331). Po Stepišnikovem osebnem prepričanju, ki ga je izrazil še pred koncilom, je bilo razglašanje takšne dogme za razburkano in idejno napeto drugo polovico 19. stoletja neprimeren čas.

⁷ Glede na rojstni datum in leto obstojita dve letnici tudi za čas njegove smrti: 284 in 305. Temu vprašanju je večjo pozornost namenil J. Richter (2000, 93) v svojem prispevku za knjigo *Leto svetnikov*.

Knjiga je nastala kot sad Stepišnikovega doživljanja časa in razmer, zlasti na socialnem področju, in kot osebno doživljanja Cerkve v novih razmerah. Po svojem delovanju in članih je bila Cerkev del zelo razgibane družbe 19. stoletja, vedno bolj vpeta v dogajanje na svetovni ravni, v katerem je morala tudi sama iskati odgovore na nova vprašanja. Med temi je izstopalo socialno vprašanje in mesto Cerkve pri njegovem reševanju. »Vso ostalo knjigo pa zavzemajo podatki o stanju katoliške cerkve v posameznih državah Evrope, Azije, Afrike, Amerike in Avstralije. V drugem poglavju II. dela podaje tudi pregled o katoliški literaturi in krščanski umetnosti v raznih državah v Evropi in Severni Ameriki. V II. delu drugega zvezka govori o stanju protestantizma in iztočne razkolne cerkve in o poizkusih za združitve krščanskih veroizpovedi, v dodatku pa o nemškem katolicizmu, o protikrščanski literaturi in o socializmu,« je na kratko povzel vsebino monografije F. Kovačič. Pozoren je bil na Stepišnikovo razumevanja dogajanja v Sovjetski zvezi; o tem je spregovoril v zadnjem poglavju drugega zvezka, kjer je predstavil zgodovinski pregled socializma. »Iz tega je videti, da je Stepišnik s paznim očesom zasledoval razne struje v moderni družbi,« je sklenil F. Kovačič (1928, 413).

Prav nekatera spoznanja, ki jih je zapisal v tem poglavju, kažejo, da je dobro poznal stanje človeškega duha in probleme, s katerimi so se srečevali ljudje njegovega časa. J. Rajhman je v svoji analizi tega Stepišnikovega dela opozoril na povezavo med delovanjem v lavantinski škofiji, kjer je bila leta 1878, to je leto dni pred izidom knjige, pripravljena škofijska sinoda, ki je veliko pozornosti namenila prav socialnim vprašanjem. Rajhman je našel veliko idejno podobnost med stališči, izraženimi na pastoralni konferenci in zapisanimi v zapisniku konference, in tistimi, ki jih Stepišnik postavil v knjigi. Iz tega je sklepal, da je bil Stepišnik po vsej verjetnosti avtor zapisnika pastoralne konference. Seznanjen je bil s hitrim širjenjem socialdemokratskih idej in z nastajanjem skupin, ki so zagovarjale nekatera stališča, sporna tako za Stepišnika kakor za celotno cerkveno učenje (npr. o zasebni lastnini). Po njegovem prepričanju je bila rešitev socialnega vprašanja zvestoba evangeliju in poglobljena vernost, to bi tudi preprečilo, da bi se uveljavil nekrščanski socializem. Besedilo knjige hkrati pokaže, da je škof Stepišnik dobro poznal razmere v carski Rusiji leta 1879. »O Rusiji se je splošno mislilo, da v njej kot agrarni državi ne more socialna demokracija priti do odločilne moči. Sedaj, ko imamo pred seboj nezaslišane grozote v tej državi najradikalnejše struje socialne demokracije, vidimo, da je zadel pravo Stepišnik, ko je leta 1879 pisal o Rusiji: 'Vielleicht ist kein Reich der Welt vom Sozialismus, ja Nihilismus, so unterminiert wie Russland' (str. 450).« (413)

Po mnenju krškega škofa dr. Josefa Kahna, izrečenem v pogrebem govoru v mari-borski stolnici dne 1. julija 1889, je bilo to obsežno delo izraz Stepišnikovega zanimanja za vprašanja njegovega časa in velik dokaz spoštovanja do vrhovnega pastirja Cerkve, čigar učiteljsko in voditeljsko službo je »obravnava z jasnostjo in toplino«. Škof Kahn je v svojem nagovoru dvakrat poudaril, da je Stepišnik zavzeto sodeloval na prvem vatikanskem koncilu in pri reševanju različnih nalog, ki jih je koncil imel, tako na področju učenja kakor na področju discipline. Poskrbel je, da so bili v lavantinski škofiji oznanjeni vsi koncilski sklepi, je zatrdil škof J. Kahn. »Kako zelo je pokojni preučeval vprašanja svojega časa, kako skrbno in s kolikšno budno pastirsko skrbjo je vse spremljal, lahko vidimo iz tega, da je leta 1879 napisal in objavil delo v dveh knjigah o papežu Piju IX. in njegovem času,« je dodal škof Kahn (1889, 6). Po prepričanju istega govornika je bilo najbolj obsežno Stepišnikovo delo izraz njegove učiteljske službe in povezanosti z rimskim sedežem.

4. O kartuziji Žiče

Leta 1884 je škof Stepišnik v samozaložbi izdal spis o žički kartuziji *Das kathäuser-Kloster Seiz*. Delo, ki obsega sto strani besedila, vključuje še dve upodobitvi: sliko iz Vischerjeve Topografije Štajerske in predstavo samostanskih poslopij, kakršna so bila ob nastanku knjige. Kakor je zapisal v uvodu, ga je k zbiranju gradiva o najstarejši kartuziji v slovenskih deželah, v nemškem prostoru in na področju njegove škofije nagnilo zanimanje za ta del zgodovine. Zagotovil je, da je zbral vse dosegljive vire, hkrati pa je izrazil pripravljenost, da upošteva vse dopolnitve, ki bi mu jih zagotovili bralci in javnost. Enaindvajset krajših poglavij je vsebinsko razporejenih po samostanskih predstojnikih, ki so odločilno zaznamovali delovanje samostana od njegove ustanovitve do ukinitve. Pri tem so večji poudarki namenjeni posameznim dogodkom in procesom, povezanim z delovanjem kartuzije. Le mimogrede je omenil, da je kartuzijanski red ustanovil sv. Bruno; predpostavljal je namreč, da je bralcu to dejstvo poznano in ne potrebuje dodatnega osvetljevanja. Po par uvodnih vrsticah je prešel k predstavitvi ustanovitve žičke kartuzije in njenega ustanovitelja. V skladu s pripovedjo v *Miraculosa Carthusiae Seizensis Fundatio* je navedel legendarno poročilo o dogodku iz življenja štajerskega mejnega grofa Otokarja, ki ga je predstavil kot VII. ali kot V., čeprav je bil v družini Traungau III. Iz istega vira je razložil tudi ljudsko ime kraja in samostana. Pri svojem delu je uporabil dognanja, ki sta jih o začetku žičke kartuzije sredi 18. stoletja zapisala avstrijska zgodovinarja S. Pusch in E. Froelich in jih je konec 20. stoletja v svojo monografijo sprejel J. Mlinarič (Pusch in Froelich 1756, 100; Mlinarič 1991, 42). Iz ustanovne listine, ki jo je imel za zgodovinsko zanesljivo, je posebej poudaril dvoje pravic, ki jih je mejni grof podelil kartuzijanom v Žičah: pravico do lova in pravico do ribolova (ta je vključevala reki Oplotnico in Dravo). Nekaj več pozornosti je namenil tudi prvemu priorju, ki je po koncu službovanja v Žičah odšel⁸ v rodno Francijo. Predstavljeni so razni privilegiji, ki si jih je kartuzija pridobila v teku stoletij, vključno s tistimi, ki so jih podeljevali papeži; med temi je imel posebno mesto privilegij, da jih je papež Lucij III. leta 1185 sprejel pod varstvo sv. Petra (podobno kakor je leto predtem vzel pod svoje varstvo benediktinski samostan št. Pavel v Labotski dolini) in še isto leto izdal tudi potrditveno listino za vsa samostanska posestva (Zelko 1984, 10). Z tem dokumentom je papež po imenih pozval nekatere fevdalce, da prenehajo pritiskati na samostan. Ker je bila kartuzija Žiče tesno povezana z vsakokratnimi štajerskimi deželnimi voditelji, številne listine zadevajo ohranjanje stikov s knežjo družino, obnavljanje privilegijev in darove, ki jih je samostan prejemal od ustanoviteljeve družine. Malo dlje se je zadržal pri bratu Filipu in pri njegovemu literarnemu spisu *Vita B. Mariae Virginis et Salvatoris metrica*, ki ga je ocenil kot enega najbolj razširjenih Marijinih življenjepisov v srednjem veku. Polemiziral je z apokrifnimi spisi, ki jih je Filip uporabljal pri pripravi besedila, in z razpravami o rojstnem kraju tega znanega kartuzijana. Blizu mu je bila ideja, da je bil Filip doma iz Prusije, ker je pesnitev posvetil nemškemu vitezom v Prusiji in ker je uporabljal nekatere izraze, ki sodijo v spodnjemnemški jezik (nem. *das Niederdeutsch*). Posebno poglavje je namenil obravnavi priorjev, »ki so bili hkrati vrhovni predstojniki reda«. Veliki zahodni razkol je namreč povzročil razkol tudi znotraj kartuzijanske skupnosti. Samostani, ki niso priznali priorja v Veliki

⁸ Prim. J. Mlinarič (1991, 44), *Kartuziji Žiče in Jurklošter*. V novejšem času je pomenil nov prispevek pri poznavanju začetkov žičke kartuzije spis L. Grilla Forschungsergebnisse hinsichtlich der Entstehung der steierischen Kartause Seitz (*Analecta Cartusiana*, št. 110 (1984): 83–89). Poljudno predstavitev zgodovine kartuzije je ob stoletnici Stepišnikovega spisa pripravil I. Zelko, takrat duhovnik v župniji Špitalič.

kartuziji – ta je stopil na stran avignonskega papeža Klemena VII. in njegovega naslednika Benedikta XIII. –, so si izbrali drugega vrhovnega predstojnika; od leta 1391 je prebival v Žičah in tu opravljal tudi službo priorja. Po izvolitvi Gregorja XII. v letu 1406 so se kartuzijanci ponovno združili; formalno zedinjenje je nastopilo v letu 1410. Nekaj več pozornosti je v besedilu namenjene tudi rodbini Celjskih, ki so bili pomembni dobrotniki kartuzijanskih ustanov na slovenskih tleh.

Pri pregledu 16. stoletja Stepišnik ni mogel mimo reformacije, ki je vstopila tudi v vrste menihov in nun, kakor pravi v uvodu poglavja, v katerem je spregovoril o luteranstvu. Če je to gibanje izšlo iz meniških celic, je ponekod vanje vstopilo. To se je zgodilo tam, kjer je kak nezadovoljen menih ali takšna nuna, sklicujoč se na »evangeljsko« (!) svobodo, zapustil samostan. Pogostokrat so se takšni srečali – na poroki, kakor je dal zgled s poroko s Katarino Bora sam Luter. Kljub temu je Stepišnik ugotovil, da je bilo opustošenje v štajerskih samostanih vendarle manjše, kakor je bilo drugod (Stepischnegg 1884, 64). Med prvimi takšnimi odpadniki je bil žički prior Peter III., ki je že leta 1526 (?), 1527 zapustil svojo skupnost in katoliško Cerkev. V letu po odpadu priorja Petra je prišla tudi v Žiče deželnoknežja komisija, ki je pregledala verske razmere in razširjenost luteranskih idej; komisija je opravila vizitacijo še v župnijah Konjice, Bistrica, Črešnjice in Laporje (65). V istem obdobju je Stepišnik namenil pozornost poročilom o turških vpadih, ki so večkrat prizadeli žičke kartuzijane; v enem od napadov je bil dne 1. marca 1531 ubit in na kose razsekan prior Andrej. Veliko breme za gospodarsko stanje samostana so bile vedno nove dajatve za protiturško obrambo, ki jih je razpisoval deželni knez. Nadloga so bili tudi uskoki, ki jim je deželni knez dovolil, da so se naselili v bližini Žič in prevzeli nekatere obrambne naloge; dobili so vrsto privilegijev, občasno pa so napadali cerkvene ustanove in si prilaščali njihovo premoženje. Vsaj dvakrat, leta 1630 in leta 1635, so samostan napadli in opustošili uporni kmetje (87). Ob zadnjem uporu je nič manj kakor tisoč kmetov zasedlo samostan in ga oblegalo, dokler ni prišla vojska in jih pregnala.

Glavni razlog za začetek propada kartuzije v drugi polovici 16. stoletja je videl Stepišnik v propadanju reda in discipline. Ko navaja letnico 1564 kot leto, v katerem je bila kartuzija Žiče izročena kardinalu Zahariju Delfinu, polemizira s sodobnimi avtorji, ki so predložili drugačno kronološko zaporedje. Kot vire za razumevanje takšne odločitve je navedel daljše povzetke več listin, s katerimi je nadvojvoda Karel utemeljil svojo odločitev. Leta 1580 so kartuzijani ponovno pridobili Žičko kartuzijo, vendar v njihovih rokah ni ostala dolgo. Zaradi gospodarskih težav so jo v letu 1589 vzeli v upravo cistercijani iz opatije Rein, kmalu pa je bila izročena jezuitskemu redu, da bi ti s sredstvi, ki bi jih pridobivali iz več kartuzij, med drugim tudi iz Žič in iz Jurkloštra, vzdrževali gojence semenišča v Gradcu (kartuzija Pleterje je bila izročena jezuitom v Ljubljani). Ob privolitvi deželnega kneza so graški jezuiti Žiče vrnili kartuzijanom leta 1595, to pa je naslednje leto potrdil še papež Klemen VIII. Kot zgovorno pričevanje o stanju v meniških vrstah leta 1594 je Stepišnik povzel poročilo, ki ga je o obisku v Žičah zapisal oglejski patriarh Francesco Barbaro in ga poslal papežu Klemenu VIII. Zapisal je, da je poleg župnij obiskal še samostana kartuzijanov v Žičah in dominikank v Studenicah. Med menihi v Žičah ni našel nobenega reda, niti priorja ali drugega predstojnika. Uživali so meso in imeli v samostanu ljudi vseh vrst. Menihi so se upirali vizitaciji, čeprav jim je potrdil redovno pravilo, vendar je imel vtis, da ga niso imeli namena izpolnjevati. Sklicevali so se na privilegije, ki jih je imel samostan (82–83).

Zadnje poglavje celotnega Stepišnikovega spisa je posvečeno obravnavi ukinitve kartuzijanskih samostanov in posebej Žič. Skupnost je vodil prior Anzelm Pintar (služ-

bo je opravljal od leta 1765 dalje).⁹ Dne 12. januarja 1782 je cesar Jožef II. ukazal zapreti vse kartuzijanske ustanove (»vse redovniške hiše, samostani, hospici ali takšne duhovne skupnosti, od moških redov kartuzijani ... bodo razpuščeni in naj neha skupno življenje tamkaj se nahajajočih oseb«), žički menihi so za ukaz izvedeli dne 22. januarja, ko je v samostan prišel grof Franc Anton Stürkh, podpredsednik deželnega sodišča v Gradcu in cesarski komisar. Takrat je bilo v samostanu šestnajst menihov: trinajst patrov in trije bratje konverzi (Stepischnegg 1884, 97; Zelko 1984, 27). Na temelju virov in sodobne literature je predstavljeno premoženje samostana ob ukinitvi – avtor je zanikal nekatere pretirane vsote – in njegova nadaljnja usoda. Stepišnik je zavrnil govorice, da bi naj bili v samostanu skriti veliki zakladi. Ob pogledu na razpadajočo samostansko cerkev, kakršen je bil pogled nanjo ob koncu 19. stoletja, je škof dodal, kako bi tako lep spomenik gotske arhitekture zaslužil, da se ohrani kot zgodovinski spomenik, po njegovem mnenju pa bi bilo bolj primerno, da bi cerkev uporabili za župnijsko cerkev namesto male podružnične Marijine cerkve v Špitaliču (Stepischnegg 1884, 97–98). Oktobra 1782 je bil imenovan prvi župnik nove župnije Žiče Franc Perko. Premoženje samostana, tudi poslopja, vsa zemljiška posest (vključno z vinogradi, ribniki, gozdovi ...) in pravice so sprva postali del Štajerskega verskega sklada, leta 1827 pa je bilo na javni dražbi v Gradcu vse prodano in je prišlo v last knežje rodbine Windischgrätz.

Kot pomemben vir za preverjanje podatkov o posameznikih, ki so bili s kartuzijo tesneje povezani, je Stepišnik uporabil samostanski *Necrologium*. Vanj so bile namreč vpisane obletnice smrti velikih dobrotnikov samostana, pa tudi dolžnosti, ki jih je ob takšnih trenutkih samostan imel. Istočasno nam vrsta listin pripoveduje o posameznih priorjih in o drugih samostanskih predstojnikih, ki so bili vključeni v širše dogajanje tako na cerkveni kakor na državni ravni (npr. da so bili priče pri pomembnih pravnih dejanjih, razsodniki v sporih med cerkvenimi ustanovami in podobno). To torej ni celovito zgodovinsko delo, temveč le opis posameznih dogodkov in regist v najbolj prelomnih trenutkih zgodovine Žičke kartuzije. Da bi ohranil izvirno pričevalnost dokumentov, je nekatere navedel v daljših odlomkih (med njimi po dolžini izstopata sporazum o poravnavi spora med samostanom Žiče in gospostvom Vojnik iz leta 1641 in bula papeža Klemen XI. iz leta 1704 o združitvi posesti župnije Konjice in Žičke kartuzije, da bi se tako kartuzija laže vzdrževala), razložil je okrajšave in pod črto dodal nekatera pojasnila. Uporabil je različne izdaje listin in tudi izvirne, ki so bile shranjene v različnih arhivih. Med njimi je kot temeljno obravnaval delo *Diplomatarium Cartusiae Seizensis*.

Dodane so pripombe pod črto, v katerih avtor dodatno dopolnjuje svoje mnenje ali predstavlja drugačne okoliščine kakega dejstva. To so vsebinske in ne zgolj bibliografske opombe. Hkrati je iz načina sestave besedila mogoče skleniti, da avtor ni imel pred očmi bralcev, ki bi bili izključno zgodovinarji. Ni namreč dodal pregleda bibliografskih virov, literature in arhivskih virov, ki jih je uporabljal pri pripravi besedila. Ker je bil glede nekaterih zgodovinskih dejstev negotov ali ni imel na voljo zadosti arhivskega gradiva, je to povedal ali preprosto za kako trditvijo postavil vprašaj.¹⁰

⁹ Stepišnik je kot priorjevo ime zapisal obe možnosti, to je Anthelmus in Anselmus Pintar (Bintar) (str. 97). I. Zelko se je v spisu *Žička kartuzija* odločil za poslovenjeno obliko Antelm (Anzelm) Pintar. Po Zelkovem prepričanju naj bi kartuzijo vodil že od leta 1762 dalje (str. 27).

¹⁰ Na takšno ravnanje se sklicujejo razprave, ki so nastale po izidu Stepišnikovega dela, katerih avtorji so imeli na voljo več gradiva (Mlinarič 1991, 53; 64).

Očitno je bilo delo v tiskarni opravljeno na hitro in je zmanjkalo časa za temeljit pregled prvih odtisov, saj najdemo vrsto napak, tudi bistvenih, in je bilo zato na koncu treba dodati njihov seznam (errata corrige).

5. Sklep

Stepišnika kot zgodovinarja so v prvi vrsti zanimala vprašanja, ki so segala na dve področji: tista, ki so bila povezana z zgodovino lavantinske škofije, in vprašanja Cerkve, kolikor so bila povezana z njenim delovanjem na Slovenskem. V okviru priprave spisov s področja apologetike je obravnaval posamezna vprašanja zgodovinske narave, ki so bila sporna predvsem v nemškem kulturnem prostoru in so bila vedno znova v središču pozornosti zlasti po letu 1855, ko je bil podpisan konkordat med habsburško monarhijo in papežem Pijem IX. (v tem smislu je mogoče razumeti četrti del njegovega dela *Abhandlungen über Religion und Kirche*, ki je izšlo leta 1857). Spisi so bili priložnost, da je z zgodovinskimi dejstvi zavračal stereotipne predsodke in posploševanja, ki so se našli o katoliški Cerkvi in o njenih institucijah v protestantskem okolju. Pri tem je uporabljal tako avtorje iz prejšnjih obdobj kakor sodobnike in polemiziral z njihovimi trditvami. Obravnavanje posameznih vprašanj mu je ponudilo možnost, da je z bogato zgodovino seznanjal člane škofijske skupnosti in hkrati tej zgodovini odprl pot v širši evropski prostor. Cerkev na Slovenskem je bila del vesoljne Cerkve in v tem smislu je delila tudi njeno zgodovino. Dela ga kažejo kot človeka, ki je budno spremljal dogajanje v svojem času in mu iskal zgodovinsko ozadje. Imel je poseben čut za socialna vprašanja in za nastopanje Cerkve na tem področju. Kot odgovor na to je razumel daljšo razpravo o prispevku, ki ga je dala Cerkev na področju odpravljanja suženjstva in skrbi za uboge in revne.¹¹ Videl je veliko problematiko, ki jo je prinašala industrializacija, in rešitve po predlogih skupin, ki so se navdihovale pri socialnodemokratskih načelih. Z njimi se ni strinjal in jim je kot za kristjane edino sprejemljivo predlagal prenovo družbe in družbenih odnosov na evangeljskih načelih. Dobro poznavanje posameznih vprašanj mu je omogočilo, da je izrekel spoznanja, ki so v prihodnosti dobila svojo polno potrditev. Ob zanimanju za zgodovinski okvir delovanja posameznih škofov nekoliko preseneča dejstvo, da ni pripravil nobenega dela o svojem predhodniku Antonu Martinu Slomšku in da v njegovi zapuščini niti ni bilo najti gradiva, ki bi kazalo, da se je zanj sploh zanimal.

¹¹ Poglavje 31 Stepišnikove knjige *Abhandlungen über Religion und Kirche* (387–405) ima naslov *Humanität*, v celoti pa je posvečeno pregledu prispevka, ki ga je dala katoliška Cerkev pri odpravi suženjstva (orisan je tudi delo N. Olivierija in vključenost slovenskega prostora v njegovo akcijo), in skrbi za revne in bolne.

Reference

Viri

- NŠAM** – Nadškofijski arhiv Maribor, Zapuščina škofa dr. Jakoba Maksimilijana Stepišnika.
- Kahn, Josef.** 1889. *Leichenrede nach dem hochseligen Fürstbischof von Lavant Sr. Excellenz Dr. Jakob Maximilian Stepischnegg*, gehalten in der Marburger Domkirche am 1. Juli 1889. Marburg [Maribor]: Verlag der f.-b. Consistorial-Kanzlei.
- Kos, Franc.** 1920. *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku.* Zv. 4. Ljubljana: Katoliška tiskarna.
- Stepischnegg [Stepišnik], Jakob Maximilian.** 1878. *Maximilian. Schauspiel in vier Aufzügen.* Geschrieben zur Eröffnung des F. B. Knabenseminars Maximilian-Victorinum in Marburg. Marburg [Maribor]: [Pajk].
- . 1884. *Das Karhäuser-Kloster Seiz.* Marburg [Maribor]: samozaložba.
- . 1856. *Thomas Chrön, Fürstbischof von Laidach. Nach seinem Leben und Wirken geschildert von Jakob Stepischnegg.* Salzburg: Endl und Penker.
- . 1856a. *Georg III. Stobäus. V: Archiv für Kunde österr. Geschichtsquellen*, zv. 25:71–132. Dunaj.
- . 1857. *Abhandlungen über Religion und Kirche.* Gradec: J. A. Kienreich.
- . 1879. *Papst Pius IX. und seine Zeit.* Dunaj: W. Braumüller.
- . 1877. *Kerščanska beseda pri blagoslovljeni novega zvonika mestne farne cerkve v Celji, dne 21. oktobra 1877, 22. nedeljo po binškojih, na obletnico cerkvenega žegnovanja.* Maribor: Zaloga škofovske pisarnice.
- . *Geschichte der christlichen Religion und Kirche von ihrer Stiftung bis in der unserer Zeit.* Zapiski v NŠAM.
- Dolinar, France M.** 1983. Jakob Ignaz Maximilian Stepischnegg (1815–1889). V: *Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945*, 738–739. Berlin: Duncker & Humblot.
- Kovačič, Franc.** 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928). Ob 700 letnici njene ustanovitve.* Maribor: Lavantinski kn.šk. ordinariat.
- Mlinarič, Jože.** 1991. *Kartuziji Žiče in Jurklošter. Žička kartuzija ok. 1160–1782, jurkloštrska kartuzija ok. 1170–1595.* Maribor: Obzorja.
- Pascal, Blaise.** 1980. *Misli.* Prevedel in opombe oskrbel Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- Pusch, E., in E. Froelich.** 1756. *Diplomataria sacra ducatus Styriae.* Zv. 2. Viennae, Pragae et Tergesti: I. Th. Trattner.
- Rajhman, Jože.** 1979. *Ob stoletnici knjige Papež Pij IX. in njegov čas škofa Stepišnika.* Znamenje 9:331–340.
- Richter, Jakob.** 1960. Stepischnegg (Stepišnik) Jakob Maksimilijan. V: *Slovenski biografski leksikon*, zv. 3:470–471. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 2000. Sv. Maksimilijan. V: *Leto svetnikov*, zv. 4:91–95. Celje: Mohorjeva družba.
- Schatz, Klaus.** 1975. *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum.* Roma: Università Pontificia Gregoriana Editrice.
- Stegenšek, Avguštin.** 1909. *Konjiška dekanija.* Maribor: samozaložba.
- Zelko, Ivan.** 1984. *Žička kartuzija.* Ljubljana: samozaložba.



Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 1, 59-69
 UDK: 27-28-472
 27-284
 Prejeto: 03/10

Janez Vodičar

Stepišnikovi katehetski in teološki spisi

Povzetek: Stepišnikova izobrazba je poleg dobrega poznavanja teoloških vprašanj vključevala tudi željo po oznanjevanju in obrambi katoliške Cerkve in njenega nauka. Pri tem se pozna njegovo pravno ozadje, čeprav kljub natančnim in strogim dogmatičnim načelom obsega tudi poznavanje in uporabo takratnih novih katehetskih pristopov. Vsa njegova teološka zasnova je nekako katehetska, saj Bog prav prek razodetja stopa na pot odrešenja in poučuje človeka. V tem duhu razume tudi svojo škofovsko službo. Kljub manj ljudski drži, kakor jo je imel njegov predhodnik Slomšek, išče pristop, ki bo razumljiv človeku tistega časa. Trdna zasidranost v nauku katoliške Cerkve mu ne brani, da se ne bi soočal s stališči takrat najbolj liberalnih mislecev. Vse pa ga vedno vodi k usmerjanju božjega ljudstva na pravo pot v procesu zgodovine razodevanja Resnice. Zato je Bog prvi katehet, ki človeka spremlja in pri tem ne gleda na narod, jezik ali čas. Tudi iz takšnega teološkega ozadja lažje razumemo nekakšno Stepišnikovo »nacionalnost«.

Ključne besede: Stepišnik, metode oznanjevanja, Bog kot katehet, liberalizem, kateheza, nauk katoliške Cerkve, tradicija, katekizem

Abstract: **Stepišnik's Catechetical and Theological Writings**

In addition to a good knowledge of theological issues, Stepišnik's education also included the desire to preach and to defend the Catholic Church and its teachings. His legal background shows though, in spite of his precise and severe dogmatic principles, he also includes the knowledge and use of the contemporary new catechetical approaches. All his theological basis is catechetical in some respect since it is through revelation that God steps on the salvation path and teaches man. In this spirit he also understands his office of the bishop. Though he is less close to the people than his predecessor Slomšek, he nevertheless looks for an approach that the contemporary man will understand. He is deeply rooted in the teachings of the Catholic Church, which does not prevent him from dealing with the ideas of the most liberal contemporary thinkers. Yet he sees his primary duty in directing the People of God on the right way in the process of revelation of Truth in the history. God is the first catechist, who accompanies man irrespective of his nationality, language or time. Against such background one can better understand Stepišnik's »supranationality«.

Key words: Stepišnik, preaching methods, God as catechist, liberalism, catechesis, teaching of the Catholic Church, tradition, catechism

1. Uvod

V delu *Kerščanski zakon po nauku katoliške cerkve*, ki je prevod nemškega *Die christliche Ehe*, zapiše Stepišnik: »Morda boš oziraje se na ta poduk ložej krive steze zapeljivih naukov današnjega dneva spoznal in se jih ogibal; morda boš ložej po stezi spoznane resnice hodil, in – naj te tudi v kakoršinekoli zmote vabijo – ložej svojo kerščansko vero obranil, svojo katoliško vest pa obvaroval mirno in neomadeževano. To pa je prava svoboda katoliške vesti, da katoličan svojevoljno ne nasprotuje cerkvi svoji ne v mislih ne v dejanjih.« (Stepišnik 1869, 1) Prav te besede lahko zaobsežejo vse Stepišnikovo pisanje, ki se dotika teoloških in katehetskimi tem. Temeljno izkustvo občestva Cerkve in pomembnosti njene učiteljske vloge ni samo stvar službe, ki jo je opravljal, ampak je ta zavest pri njem navzoča že veliko prej. V delu *Abhandlungen über Religion und Kirche*, ki je izšlo leta 1857, torej precej pred nastopom škofovske službe, zapiše v poglavju o vraževerju, ko pri racionalizmu takratnih naprednih mislecev ne more najti nobene ustrezne lestvice, ki bi pomagala ločiti vraževerje od prave vere: »Mi, katoličani, imamo tako lestvico, na katero se lahko čisto mirno opremo, to je naša nezmotljiva učiteljska avtoriteta Cerkve.« (Stepischneegg 1857, 417) Študij zgodovine in cerkvenega prava mu daje temelj in zanesljivost glede pravilnosti tega prepričanja. Vsako vprašanje, ki ga pozneje tako ali drugače poskuša predstaviti, najprej razišče v njenem zgodovinsko-pravnem okviru. Tam vedno znova najde zanesljivost katoliškega prepričanja o zakladu polnosti vere, zato je osebno prepričanje in zaupanje v učiteljsko avtoriteto Cerkve, ki se ne kaže samo v trenutnih predstavnikih, ampak v vsej tradiciji, zanj značilno načelo utemeljevanja vere. Z nastopom škofovske službe to le prevzame še kot osebno dolžnost, ki ga vodi, da piše in deluje kot ohranjevalec in branitelj prave vere.

Ob tem ne smemo izpustiti drobne besede: »svojevoljno«, ki jo v navedenem besedilu postavi pred trditev o zavestnem nasprotovanju Cerkvi. Kljub tej dosledni, lahko bi rekli: trdno avtoritarni držji je v njegovih spisih pogosto najti razumevanje za človeško zmotljivo in ranjeno naravo, to pa ni samo teološka izpeljava razlage posledic izvirnega greha, ampak tudi globoka odprtost v teoloških naukih za pastoralno-katehetski pristop, ki bo to krhkost tako človeka kakor njegovih ustanov upošteval. »Tudi sveto se lahko zlorabi,« je zapisal v delu *Jubiläums Katechismus in kurzen Fragen und Antworten*,¹² ki je izšlo tudi v slovenskem prevodu. Ker je to metoda z urejenimi katekizemskimi vprašanji, je zanimivo, da takoj zatem postavi vprašanje, ali ni prav naloga Cerkve, da pred tem obvaruje svoje vernike in celotno človeštvo. Odgovor je preprost, a vendar jasen: »Da. Kolikor je pač mogoče!« (Stepischneegg 1875, 28) Naloga pastirjev Cerkve je, kakor jo sam razume, varstvo zaupanih jim vernikov, pri tem pa ti verniki ne smejo pozabiti na svojo omejenost in odvisnost. Prav ta občutljivost in človeško razumevanje dajeta širino tudi njegovim razmišljanjem o teološko-apologetskih vprašanjih tistega časa.

2. Čas in mesto teološke misli, kakor se to kaže v Stepišnikovih delih

Prav čas restavracije po dunajskem kongresu, ki je po eni strani kronan z marčno revolucijo, z vedno večjo močjo liberalnih gibanj in z izrivanjem Cerkve s posvetne

¹² K temu doda, da je treba ločevati človeško in božje. Prav zaradi zanemarjanja tega je nastopil Luter in so se zgodile druge podobne zablode v zgodovini Cerkve (Stepischneegg 1875, 27).

oblasti, je hkrati čas izredne misijske dejavnosti, katehetske in pastoralne preнове in prvih premikov v ekumenskem približevanju med krščanskimi Cerkvami. Širina izobrazbe – saj v njegovem temeljnem teološkem delu *Abhandlung über Religion und Kirche* najdemo avtorje, kakor so Wiseman,¹³ Döllinger,¹⁴ Möhler¹⁵ in mnogi drugi, ki so takrat oblikovali teološko misel – daje Stepišniku možnost, da je v trajnem dialogu z najbolj aktualnimi temami, in to ne samo v ozkem cerkvenem pomenu. V delu *Papst Pius IX und seine Zeit* pokaže, da tudi kot škof ni nehal spremljati širšega dogajanja in je o tem imel svoje mnenje, ki se morda prav pri vprašanju o Rusiji ne ozira na takratna splošna prepričanja. Morda se teme liberalizma, panteizma, indferentizma, materializma, scientizma, racionalizma in celo socializma-komunizma niso najbolje pokrivala z vsakdanjo realnostjo nadpastirja neke bolj ali manj provincialne škofije. Če primerjamo njegov jubilejni katekizem in tistega, ki ga je ob isti priložnosti izdal graški škof, potem vidimo, da ne pokaže nobenega zunanjega znamenja, po katerem bi lahko sodili, da ima razumevanje za lokalne navade ali potrebe. Če graški škof najprej s toplo besedo nagovori svoje duhovnike in vernike, jim poskuša približati sveto leto v njihovi lastni potrebi, Stepišnik kar naravnost preide k obravnavi teme jubileja in odputka z vidika teološkega in zgodovinskega razvoja.

Kljub tej metodološki vzvišeni držji in miselni odmaknjenosti je zmožgal nadaljevati ljudsko zastavljeno delo svojega predhodnika Slomška. Še posebno ob najrazličnejših pastoralnih srečevanjih s svojimi verniki je vendarle začutil nemir, ki so ga takratna sodobna vprašanja vnašala med ljudi. Zato je temeljna želja Stepišnika kot duhovnika in škofa, da bi jim vedno in povsod prinašal zdravo duhovno hrano iz zakladov Cerkve, ki bi lahko konkretnim vernikom ponudili odgovore tudi na sodobna vprašanja. Prav v uvodnem navedku kaže na posledice te nejasnosti. K vsaki še tako zapleteni temi s teološkega področja vedno znova pristopa antropomorfno, s stališča človeka in njegove potrebe tukaj in zdaj.

Pri tem je ostal vzvišen nad drobnimi razlikami med ljudmi, naj bo to razumljeno pozitivno ali negativno. Tudi nacionalno vprašanje mu ni veliko pomenilo, še posebno če ga primerjamo s svetovnimi problemi, kakor jih opisuje v svojem delu *Abhandlung*. Ni pomembno, ali si Slovenec ali Nemec, ampak koliko si kristjan, ki zmore tako z življenjem kakor z jasnimi razmišljanjem predložiti razloge svojega verovanja. K razumevanju te nekakšne brezbriznosti do nacionalnega vprašanja, ki je še zlasti očitna, če ga primerjamo z njegovim predhodnikom, se bomo laže dokopali, če upoštevamo teološko-politično ozadje, ki so ga izkoriščali liberalni tokovi: »Neredko so v čisto nacionalistično prežeti ideologiji poskušali liberalci princip nadnacionalnosti katoliške Cerkve nadomestiti z nacionalno organiziranimi oblikami cerkva.« (Aubert 1985a, 727)

Kar lahko vernika doleti v soočenju z naštetimi dilemami druge polovice 19. stoletja, je – vsaj po pisanju, ki nam je ohranjeno – pri Stepišniku vzbujalo skrb, da bi ver-

¹³ Wiseman (1802–1865) je bil temeljito izobražen v umetnosti in predvsem v bližnjevzhodnem jezikoslovju. Vodil je angleški kolidž v Rimu in postal prvi westminstrski nadškof po ponovni vzpostavitvi katoliške hierarhije v Angliji. Stepišnik ga veliko navaja v povezavi z mitologijo, kulturo in znanostjo (Fothergill 2003, 796 sl.).

¹⁴ Ignaz v. Döllinger, poznejši pobudnik starokatoliške cerkve, mu pomeni verodostojen vir pri navajanju iz cerkvene zgodovine.

¹⁵ »Brez dvoma je bilo ekleziološko delo J. A. Möhlerja najbolj plodovit prispevek katoliški Nemčiji na začetku 19. stoletja pri prizadevanju za krščansko edinost, čeprav je večina sadov lahko dozorela šele pozneje. Möhler je preko branja cerkvenih očetov ponovno vzpostavil pojem Cerkve, ki ga je teologija že davno izgubila izpred oči.« (Aubert 1985, 139) Ta razumevajoči odnos do drugih krščanskih Cerkva se kaže tudi v Stepišnikovih delih.

niki izgubili orientacijo. Vprašanje resnice je temeljno gibalno, ki ga vodi tako pri razumevanju teologije kakor v katehetski zavzetosti. Človek je v družbi, v kateri liberalni tokovi omogočajo sobivanje najrazličnejših svetovnonazorskih pogledov, vedno bolj izpostavljen negotovosti. Vsak ga lahko zapelje, zato je treba jasnih odgovorov in globokih pričevalcev, ki bodo za tem stali. V dramskem delu, ki ga je že kot škof napisal za svoje semeniščnike in v čast rodnemu mestu Celju, jasno pokaže na ta lik. Čeprav je celjski škof in mučenec Maksimilijan že na začetku prikazan kot navdušen kristjan iz krščanske družine, saj mu očeta ubijejo prav zaradi zavrnitve malikovanja, je moral prehoditi dolgo pot, da se je poučil in utrdil prejeta resnico o odrešenju v Kristusu, hkrati pa je umrl kot pričevalec in zgled vsej zaupani mu čredi: »Kristjanom si zvezda in pot k večnosti,« (Stepischnegg 1878, 46) je sklepno sporočilo.

Odgovorov na vprašanje, ali je Stepišnik sam to bil, ne moremo iskati samo v njegovem literarnem ustvarjanju, ampak tudi v pastoralni dejavnosti, ki temelji na zavzeti skrbi, da ne bi prišlo med preprosto ljudstvo kaj, kar bi jih v njihovi preprosti, vendar predani veri prizadelo in zmedlo. Ko je po avstrijskih deželah začelo krožiti Renanovo delo *Življenje Jezusovo*, se je kljub drugačni naravi svojega uradnega škofijskega glasila, v katerem so bile bolj ali manj formalnopravno odredbe, jasno postavil na stališče, da je treba ljudi opozoriti pred tem delom, ki izkorišča njihovo naivnost in v sovražnem duhu ruši vero (Stepischnegg 1863, 1). Nevarnosti tega dela za krščansko vero in svoje dolžnosti, da na to opozori, ne utemeljuje s pastirsko dolžnostjo, ampak s človeško skrbjo za dobro duš. Ob tem se ne brani niti argumenta, da so celo protestantje prepoznali krivoverskost knjige.

3. Nova misel večne Resnice potrebuje izvorno oznanilo

V času po teologu Georgu Hermesu,¹⁶ ki je poskušal razrešiti prepričanje o nezmožnosti pravega spoznanja temeljnih vprašanj razodetja, kakor je to v svoji filozofski misli razvil I. Kant, in ko je Anton Günther na Dunaju po njegovem odgovoru – po avtorjevi zgodnji smrti je v marsičem zašel v »semiracionalizem« – poskušal soočiti kristjana z nekakšnim Heglovskim panteizmom, je večina imela občutek, da gre vera vedno teže v korak s časom.¹⁷ Getizacija religiozne misli je v veliki meri posledica samega katehetskoga pristopa, ki je izhajal še iz časa humanizma in katoliške preнове. Ob teološko vedno bolj nerazrešenih dilemah so pri šolskem delu še vedno ostajali pri katekizemski metodi, to pa je imelo pozneje za posledico, da je papež Pij X. zapisal, kako je veliko lažje najti dobrega in prepričljivega govornika kakor pa kateheta, ki bi zmozel dobro poučevati. Razlogi za to so tako zgodovinski kakor praktični. Stepišnikov sodobnik in sodelavec v Št. Andražu, Jožef Rozman, zapiše: »Katekizem torej je navod, kterege kateket ima se deržati, kolikor je največ mogoče, in se ravnati v svojem poduku vseskoz po njem; kajti: 1. U njem so verozakonske in djanske (dogmatičke in moralne) resnice za katekitičko rabo že odbrane in vvestene ... 2. Imajo učenci navod u

¹⁶ »Georg Hermes (1775–1831) uči v Bonnu od leta 1819, ustanovitelj šole, vpliv katere bo ostal viden celo generacijo ... Bil je podoba duhovnika z veliko apostolskega žara; hotel je s premostitvijo navideznega nasprotovanja med moderno filozofijo in učenjem Cerkve doprinesti h katoliški obnovi.« (Aubert 1985, 292)

¹⁷ »Anton Günther je bil tako kot Hermes pobožen in goreč duhovnik, ki se je trudil, da bi vero in razum spravil v sozvočje in katoliški inteligenci tako omogočil, da bi lahko ostali v Cerkvi in hkrati imeli pred očmi velike filozofske tokove svojega časa.« (Aubert 1985b, 453) Zanimivo je, da je Günther učil na Dunaju tudi v času Stepišnikovega šolanja, in vendar ga ta v svojem temeljnem teološkem delu ne omenja. Toda v njegovem pisanju in delu lahko najdemo zelo podobna prizadevanja.

rokah, kterega se njih kateket poslužuje, prej spoznavajo osnovo in zvezo posameznih nauk; torej tudi ložeje razumijo njih razlago, in si jo globeje vtisnejo u glavo. 3. Kateketu se ni bati, da bi neobhodno potrebnega kaj spregledal, izpustil ali pozabil; pa tudi ne, da bi nepotrebnega ali clo nevarnega in spotikljivega kaj vmes zatrosil.« (Rozman 1855, 5) Zdi se, da se je teh načel držal tudi Stepišnik. Ko je zaradi predelave državnih zakonov prišel do dilem tako imenovanega civilnega zakona, je odgovoril s podukom o krščanskem zakonu, ki se je kljub začetni metodi razprave kmalu prelevil v obliko katekizemskih vprašanj in odgovorov. Prav tako je ob svetem letu napisal jubilejni katekizem in se v njem lotil vprašanja odpustkov. Vendar moramo v njegovem pristopu najti odmik od klasičnega sistema vprašanj in odgovorov. Lahko rečemo, da se je zavedal pomanjkljivosti, ki so iz tega izhajale.¹⁸

Če vzamemo zares poznejšo kritiko tega pristopa, potem moramo priznati, da je uvajal takrat že začete novosti. »Razsvetljenski katekizem, še posebno, če je bil pod vplivom janzenističnih idej, je polagoma izgubljal humanistično vedrino, se oddaljeval od Svetega pisma in cerkvenih očetov; v njem pa je več prostora za dokazovanje verskih resnic ... Razsvetljenstvo ter napredovanje naravoslovnega, humanističnega, političnega in polagoma tudi antropološkega ateizma vnaša tudi v oznanjevanje razumarsko razglabljanje na račun verske globine. V nekatere katekizme na mesto krščanske moralke, ki ima Boga za najvišje merilo, prodira moralizirajoča etika.« (Snoj 2003, 55) Po eni strani je ohranjal jasnost katekizemskega pristopa, sistematičnost in argumentiranost prek zgodovine in Svetega pisma, po drugi strani pa je pokazal, da pozna takratna prizadevanja Gruberja¹⁹ in drugih, ki želijo več pripovedovanja pri verskem pouku. Tako bomo v Stepišnikovih vprašanjih z lahkoto odkrili posluš za sogovornika. Čeprav je avtor tako spraševalec kakor tisti, ki odgovarja, se poskuša zživeti v vzkliki (a res; je to čisto gotovo; je to vse; bi lahko to ponazorili s primerom; kaj pa pravijo nasprotniki; imam prav; če sem pravilno razumel in podobno). Tudi pri odgovarjanju na zastavljena vprašanja ne začne z dogmatično argumentacijo, ampak potem ko predstavi zgodovinski pregled, vzame izkustveno izhodišče vsakega človeka, to pa pozneje ponazori s primeri izkušenih mož in žena iz Svetega pisma. Vprašanje jubilejnega leta, na primer, najprej predstavi v luči Stare zaveze in ga umesti v skrb za uboega in revnega človeka, nato povzame izkušnjo suženjstva grehu, uvede teologijo apostola Pavla in nato razloži zgodovino od Bonifacija dalje (Stepischnegg 1875, 4–6). Če pogledamo konkretni primer razlage pojma jubilejnega leta, lahko rečemo, da v polnosti izkorišča prednosti katekizemskega pristopa, kakor jih je v gornjem navedku predstavil Rozman.

Pri zahtevi po jasnosti, urejenosti in argumentiranosti bi lahko hitro spregledali njegov čut za človekovo psiho. Vstopno mesto pri obravnavi posameznih vprašanj nam razkrije, da je imel pred očmi konkretnega človeka. Navadno ga veže na pozitivno po-

¹⁸ Treba je reči, da je že Rozman v svojem katekizmu postavil zahtevo: »Pred vsim drugim si je treba zapomniti, da pri razlaganju kristianskega nauka za odraslene se ne sme, kakor u pridigah, nepretrgano ali neprenehljivo govoriti; temuč naj bolje je, da si kateket svoj predmet ali svoje gradivo u več členkov razdeli, in po teh členkih sam sebe oprauje in tudi sam odgovarja. Toti način je za priprsto ljudstvo kot nalaš – on poduk močno oživlja in izjasnjuje, in pazljivost poslušavcov vidno izbuja in podpira.« (Rozman 1855, 157)

¹⁹ Janez Jožef Avguštin Gruber (1763 –1835), ki je postal salzburški nadškof. »Gruber je svojim slušateljem poudarjal, da smoter katehetskega pouka ni znanje, ampak poglobitev vere, upanja in ljubezni in navajanje na lepo življenje. Prepričan je bil, da je prav biblični pouk najbolj primeren za osnovno šolo, za višje razrede pa je predlagal sistematični katekizem.« (Snoj 2003, 55) Ker Stepišnik uporablja veliko svetopisemskih primerov, lahko sklepamo, da je po takratni miselnosti s tem pisal za preproste ljudi (»osnovnošolska« raven).

dobro, ki jo ima človek o sebi, in na notranjo željo vseh, da bi z odpiranjem novih vprašanj to podobo še bolj utrdili; danes bi rekli, da gradi na notranji motivaciji. Tako v prvem poglavju v delu o krščanskem zakonu po nauku katoliške Cerkve zapiše: »Toda za nevernike te verstice pisane niso; tako tudi za one ne, ki terdijo, da se je človek v teku časa iz žival tako rekoč izrastel in prevstvaril. Tem se ve da, ostane imenitnost in svetost zakona vedno nerazumljivi.« (Stepišnik 1869, 4) Motivacija za sprejemanje nauka o zakonu je torej dejstvo, da vsak hoče dati nekaj nase, noče biti le žival. Hkrati je tudi aktualnost tista, ki pritegne, saj je bilo takrat verjetno najmoderneje in hkrati najbolj eksotično govoriti o razvoju vrst, ob tem pa se je redkokdo hotel pohvaliti s svojim brezverstvom. Bralec bo tako notranje pripravljen izvedel, da bi kljub prizadevanju – Stepišnik je pisal prav kot odziv na urejanje državne zakonodaje, ki bi dovolila zgolj civilno poroko – dopustitev tega razvrednotila zakon in da to ni v interesu človeka: »V sredi naj hujših zmot namreč, katerim je bil človeški rod zapadel zlasti v razmerah enega spola do drugega, se je še vedno ohranilo prepričanje, tenko berleči lučici v splošni temi, da je zakon kaj boljšega, kakor kterakoli druga pogodba, morda z edinim razločkom, da tukaj se ne menjajo in sprejemajo reči ampak osebe.« (5) Moč prepričevanja te trditve je v tem, da človek noče biti zgolj žival niti predmet, zato bo sprejel dejstvo, da »zakon blagoslova od zgoraj potrebuje« (5). Da pri njem ni pomembna le preprosta argumentacija, dokazuje tudi njegova sposobnost, da si redno postavlja protiugovore. Tako na vsako trditev postavi ugovor: »so, ki pravijo,« »še drugi pravijo,« sam povzame z, »na to rečemo,« »mi odgovarjamo, vprašamo« in podobno. S tem ni vnesena samo neka estetska podoba, ampak to od bralca zahteva večji razmislek in razumevanje, ki ga bo tako lahko prevzel kot svoje prepričanje.

Podobno vstopno mesto je tudi pri obdelavi vprašanja odpustkov v jubilejnem katekizmu. Ko najprej odgovori, kaj in od kod je to ime, da sploh opredeli predmet dela, spraševalec, v katerem naj bi se bralec prepoznal, ugotovi: »To je bila res očetovska skrb, predvsem za revne in uboge. Je kaj podobnega tudi v krščanskem jubilejnem letu?« (Stepischnegg 1875, 1) Vsak se lahko prepozna v ubogem ali revnem in prav temu je namenjeno sveto leto. Zato je to pobuda za nadaljnje branje in predvsem udeležba pri vsem, kar prinaša to posebno leto. Takoj na začetku Stepišnik tako predstavi namen in ciljno publiko. To so tisti, ki potrebujejo božje milosti, ki so jo pripravljene sprejeti po rokah Cerkve, in da bi se to lahko zgodilo, naj bralec zvesto sledi zapisanemu. Pri tem ni pomembna le za avtorjeva naključna poteza. Tudi v njegovem dramskem delu o Maksimiljanu zasledimo podobno strukturo. Začetni pogovor med Maksimiljanovim očetom Publiusom in njegovim vzgojiteljem Oraniusom o samem Maksimiljanu pokaže prepričanje, da mladi potrebujejo vodstva, ki jih edino lahko usmerja po pravi poti skozi življenje. Maksimiljanov vstop v dogajanje prinese sveto-pisemsko zgodbo o Tobiju. Vloga vzgojitelja je tako še bolj poudarjena. Oranius ni samo deležen očetove zahvale, ampak dobi vzgojno, oznanjevalno mesto. Je kakor angel Rafael v zgodbi o Tobiju. Brez angelove skrbi Tobija ne bi zmožel poti do samostojnosti, do svojega ideala in tudi oče ne bi prejel vse tolažbe, ki jo otrok lahko prinese (Stepischnegg 1878, 8). Ko Maksimiljan predstavi svoj življenjski načrt, da bi rad postal duhovnik, in za to dobi očetovo podporo, nastopi prijatelj Euthymius. Ta prijatelj pa ne more razumeti idealov, ki si jih njegov vrstnik postavlja. Prijateljstvo ni dovolj, tudi zunanja podoba ne, saj takoj za tem, ko očeta razjarjena množica ubije, spozna sin, da potrebuje spremljevalca, vzgojitelja, ki ga bo popeljal do virov prave modrosti.

Če smo v Stepišnikovih delih lahko prepoznali poznanje takratnih didaktičnih priporočil, moramo dodati, da njegovo prepričanje o nujnosti katehitičnega spremljanja

in vzgojne naloge Cerkve ni samo naučeno ali kakega metodičnega izvora, ampak nosi v sebi globoko teološko naravnost. Prav ta je tista, ki mu je veliko bližja, vsaj kolikor lahko sodimo iz njegovih del.

4. Teologija božjega razodevanja in iz tega izhajajoča naloga Cerkve

Temeljno teološko izhodišče, ki ga Stepišnik zavzame, je, da je človek po naravi religiozno bitje. Ta naravna religioznost se kaže v vzpostavljanju odnosa z Bogom ali bogovi. Prav različnost tega odnosa je vzrok različnim verstvom. »Da pa o religiji sploh ne bi govorili, bi morali izključiti Boga; to pa je: nikjer!« (Stepischnegg 1857, 1) Vedno in povsod, kjer lahko govorimo o človeku, se pokaže, da je človek odprt tudi za versko razsežnost. Iz tega sledi, da je človek nujno religiozno bitje, ki bi lahko celo samo iz svoje lastne narave doseglo vzpostavitev odnosa z Bogom. Prepričan je, da je mnogoboštvo v nasprotju z razumom in da je čaščenje več bogov samo po sebi izrodek. Zato nujno sledi vprašanje, ali je dovolj samo razum, ki bi nadomestil vsakršno razodetje. Pri tem vprašanju ni toliko pomembna želja po zanikanju racionalističnega pristopa, ampak bolj pobijanje pogostega prepričanja, ki je takrat veljalo, da je dovolj tako imenovano naravno verovanje, deizem, oprt zgolj na razum, s tem pa tudi rešen vseh mitičnih primesi svetopisemskih navzkrižji in zmot. Če vzamemo zares racionalizem, bi bilo razodetje v krščanskem smislu le nekakšna bolj prefinjena mitologija, potrebna preprostim ljudem, ki se ne morejo otresti vraževerja in ne razumejo delovanja narave.²⁰ Da se otrese človek tega očitka, uporabi vsakdanjo izkušnjo, ki nujno potrebuje razumsko predpostavko o posredovani vzvišenosti človeškega duha. Tako človek sam po sebi nikoli ne bi postal človek, če ne bi imel vzgojitelja, ki bi mu razodel skrivnosti duha. Če bi človek ostal brez te zunanje pomoči, bi bilo vse omejeno le na odzivanje na čutne dražljaje in na boj za preživetje; sploh ne bi prišel do samozavesti, do refleksije, do duhovnosti. »Človek se sploh ne bi razvil, sebi prepuščena zavest ne bi nikoli nič vedela o sebi. Iz tega izvira vse človeško izobraževanje in vzgoja.« (12) Enako je na področju vere. Gola govornica narave ne bi človeku nič povedala, bila bi zgolj prostor in stvar preživetja. Da se je lahko v človeku razvilo zavedanje, ki je sposobno v naravi prepoznati znamenja za božansko, ga je moral nekdo do tega privedi, ga poučiti. Kakor je to potrebno za samozavedanje, je nujno tudi na religioznem področju. To pa lahko stori samo duh, ki sam po sebi presega ujetost v naravo. To bitje je lahko samo Bog sam. Šele sedaj lahko razum v polnosti razumeva. Ta nujnost zunanjega »vzgojitelja« na religioznem področju predpostavlja zahtevo po takšnem ali drugačnem razodetju. Če se človek pusti poučiti razodetju, bo torej ravnal najbolj razumno. Zato »ni res, da bi mi, ki verujemo v razodetje, ne bi smeli uporabljati pri veri razuma!« (5). Saj bi morali tudi takrat, ko bi že upoštevali razvitost kulture in zmožnost razumevanja, priznati, da ta goli in naduti razum izključuje odnos, in bi tako verovanje postalo neko splošno prepričanje. To prepričanje pa ne izpolni svoje prvotne religiozne naloge, ki je v povezovanju človeka in Boga. Ker človek verjame božji besedi, ve, da se ne moti, in se hkrati zaveda, zakaj veruje. Zato se eno in drugo ne izključuje. Kdor ravna nerazumno, prihaja v nasprotje sam s seboj in z Bogom, ki se mu razodeva z razumom.

²⁰ »Kdo ne ve, da se katoliški Cerkvi v nekaterih sovražnih knjigah, časopisih in podobno jasno očita, da: v njej se ohranja vraževerje, nasprotuje razsvetljenstvu, pri njej ni nobene odprtosti za napredek, trdo se drži na zastareli nespremenljivosti?« (Stepischnegg 1857, 416)

Kljub tej prvotni vzgojiteljski naravi Boga je človeštvo pogosto zavilo proč od prvotnega razodetja. Stepišnik navede kopico dokazov »neumnih« verovanj in moralnih prepričanj iz najrazličnejših tradicij, ki iz njih izhajajo, da pokaže na nujnost krščanskega razodetja. Razum pride v vsej iskrenosti samo do vprašanja: »Ni torej bolj treba pripisati očetovski ljubezni Boga, da je sam poučil človeka, kaj mora vedeti in delati? Da, tako je!« (11)

Bog v luči razodetja nastopa kot vzgojitelj človeštva, katerega prek stvarjenja in po tragični izkušnji greha vodi skozi staro zavezo, da bi v Kristusu dokončno dosegel polnost razumevanja in odrešenja. Stepišnik je prepričan, da v čisto vsakdanjih rečeh v svojem duhovnem in telesnem razvoju nihče ne nasprotuje odvisnosti posameznika od drugega, naj bodo to starši ali vzgojitelji, učitelji. Pri tako vzvišenih rečeh, kakor je vprašanje odnosa z Bogom, pa naj bi človek zmoget sam, brez vodstva? Prav pri tem še kako potrebujemo vodstvo, ki nas ne bo pustilo v negotovosti in nas ne bo vodilo v zmote. Zato je tudi krščanstvo najbolj popolno verstvo, saj vodi človeka k njemu samemu in ga hkrati odpira za odnos do Boga v najbolj njemu primerni obliki. Učlovečenje je višek božjega vzgojiteljskega načrta. Tudi samo stvarstvo z vsemi zakoni, ki jih lahko odkrijemo, prav v tem dokončnem razodetju dobi pravo mesto in le tako preseže ujetost v posameznikovo zgolj trenutno potrebo (98 sl.).

Da je Bog izbral prav to pot razodetja za vzpostavitev odnosa s človekom, je spet v skladu z razumom. Človeštvo, ki je bilo v raju še neposredno povezano z Bogom in je pri očakih še zmoget vzpostavljati neposredni stik z njim, se je vedno bolj množilo in v oddaljevanju od zibelke razodetja vedno bolj pozabljalo na temeljni božji pouk. »Naj bi potem Bog človeštvo pustil, da gre svojo pot, da bi se tako vsaka sled o prarazodetju dokončno izgubila? Ali pa naj bi se vsakemu posameznemu narodu Bog razodel glede na njegovo specifičnost in potrebo? Prvo bi pomenilo opustitev večnega božjega sklepa o načrtu odrešenja in vzgoje človeštva, kar bi nasprotovalo samemu božjemu bistvu, še posebej njegovi najvišji modrosti, njegovi usmiljeni ljubezni in njegovi nespremenljivosti. Drugo bi bilo neizvedljivo še posebej, ker bi za vsako ljudstvo, ki bi se jim prilagodil, bil drugi Bog in bi bila možnost pravega razodetja o enem in enkratnem Bogu zakopana.« (40) Bog si izbere srednjo pot, ki prek izvoljenega ljudstva celotno človeštvo privede do polnega razodetja v trenutku zgodovine, ki je za to najprimernejši.

Celotni proces odrešenja, vse razodevanje Boga, je tako ena sama kateheza. Pri tem nastane skupnost verujočih in zato mora pri vzgoji sodelovati tudi Cerkev. Saj je njeno ontološko bistvo prav v prepričanju neskončne božje ljubezni do vseh ljudi, ki se kaže v Kristusu. »Ker, kot pravi Apostol, Bog hoče, da bi vsi ljudje spoznali resnico, ima Cerkev nalogo, da Njegovo kraljestvo vedno bolj širi.« (235) Njena narava sama je prozelitska, slediti pa mora božji ljubezni, zato so vsa sredstva, ki bi nasprotovala temu božjemu bistvu, prepovedana. Prav tako nista s tem odpravljena božje usmiljenje in njegova vzgojiteljska potrpežljivost. Nihče, ki ni po svoji krivdi ostal brez pravega razodetja, ni pogubljen. Čeprav je samo ena prava katoliška Cerkev, nihče ni pogubljen brez svoje krivde in vsakdo ima vedno priložnost, da vzpostavi pravi odnos do Boga.²¹ To ne pomeni, da je sedaj vseeno, kateri veri ali skupnosti pripadaš. Verska toleranca je zlorabljen beseda, ki jo lahko razumemo tako pozitivno kakor negativno. Če jo vza-

²¹ Tu v sklepni molitvi jasno izpostavi božje usmiljenje, ki presega vsako človeško razumevanje in vedno vsakomur daje priložnost, da se spreobrne in veruje. Pri tem ni izključena posameznikova svoboda. Zato je v prošnji tudi vsebovana vernikova privolitev, da hoče zdaj in tukaj božje milosti (Stepischnegg 1875, 31).

memo v smislu usmiljenega Samarijana, potem je dolžnost vsakega kristjana, da izkazuje božjo ljubezen vsem, ne glede na vero. Če pa je to izgovor za versko brezbriznost, indiferentnost, potem mora Cerkev jasno nastopiti, saj bi drugače pustila človeka daleč od možnosti, da vzpostavi odnos z Bogom (387). Enako je s humanostjo. Humanost je prav tako zgrešena, če se oddalji od razodetja. »Obe zmoti, namreč, da je možno pravo spoznanje Boga brez nadnaravnega razodetja in da je prava humanost možna brez krščanske ljubezni, sta notranje povezani.« (388) Vendar Cerkev ne zahteva brez-pogojno vere, ki bi nasprotovala razumu posameznika. Zato je vse versko izobraževanje tako naravnano, da pomaga posamezniku razumeti razodetje in ga vključiti v svoje življenje. In to velja za vse, tudi za tiste, ki ne utegnejo ali bi težko zmogli učenje: »Vsaj ob nedeljah in praznikih se naj dajo poučiti, da ne bodo samo vedeli kaj, ampak tudi zakaj verujejo!« (418)

Pri tem ni pomembno iskanje neke spremenljive resnice, ampak večne, ki se nikoli ne menja.²² Vendar se menja človeštvo in njegova zmožnost razumevanja. Zato je teološko razmišljanje vedno usmerjeno v enega in istega Boga, ki v sebi trajno razkriva resnico. Pri tem pa teologija ne sme ostati, saj je narava religije prav odnos. Bog tudi vstopa v odnos s človekom. Namen teologije je, da to resnico o Bogu posreduje človeku. »Tu je torej možen napredek ... Ta se tiče samo nas ljudi; sploh ni nek objektivni. Pomeni: V spoznanju vedno enakih krščanskih verskih resnic in v izpolnjevanju krščanskih vrlin zmoremo in moramo napredovati, se izpopolnjevati.« (436) Prav ta zgolj vzgojna naloga je bila povod mnogim za herezijo. Stepišnik omenja Saint-Simona, ki iz tega izpeljuje zgolj vzgojno nalogo krščanstva v zgodovini človeštva, kakor je tudi očiten namen racionalistov, ki zagovarjajo nekakšno vero razuma. »Mi pa v istem vidimo za večne čase božjo moč in božjo modrost.« (437)

Katehetičnost krščanstva ne odpravi skrivnosti v teologiji. Bog se razodeva in pri tem je treba vzpostavljati odnos, ki zahteva vero. Ta vera ni v nasprotju z razumom, je pa premalo, da bi doumeli vse, kar se v Bogu razodeva. Pri tem je nujno potrebna božja milost, saj »brez nje ne bi dosegli žive vere, sploh ne bi začeli verovati« (237). Podoben odgovor daje Maksimiljan svojemu prijatelju Euthymiusu, saj mu zaželi milosti, s katero bi razumel tako njega kakor sebe, predvsem pa bi lahko veroval v Kristusa. S tem katehetični pouk preseže navadno poučevanje. Nenehno srečevanje s sabo, z notranjo potrebo in odločanje za Boga, to je nujno njena bistvena sestavina. Tudi padli človek, ki nosi posledice greha in se to najbolj pozna v šibkosti volje, »je še vedno v sebi nosilec ne čisto izbrisane božje podobe« (246). Zato ga morata vse teološko znanje in katehetično prizadevanje Cerkve nujno voditi k tej zbledeli, a vendar globoki zaznamovanosti. Pri tem ne smemo pozabiti, da je ta volja ranjena in nepopolna. Prav tu je mesto Cerkve, da nas na to opozarja in nas varno vodi.²³ Podobno kakor se Maksimiljan pusti voditi svojemu spremljevalcu in se uči pri učenih možeh, ki predstavljajo tako modrost (Dionizius Véliki) kakor oblast (Siks II.), pa tudi služenje in življenje po krepostih krščanske ljubezni (Lauretius), mora vsak kristjan prehoditi kurikulum rasti v veri, da bo lahko v polnosti posvetil svoje življenje. Samo tako lahko upamo:

²² »Vsak podučen katoličan ve, da katoliška cerkva ali njeni vidni poglavar, rimski papež, nista od Kristusa pooblastena, nove verske resnice izmišljevati, da si pa tudi take oblasti ne cerkev ne papež nista nikdar prilastovala. Verska resnica se sploh od nikogar ne naredi, tudi od samega Boga ne; temveč ona je resnica, ki je od nekdaj bila, kojo je pa Bog s časom naznanil ali razodel.« (Stepišnek 1869, 14)

²³ »Kdor pri pojasnovanju kterega koli svetopisemskega izreka določenemu razlaganju učeče cerkve nasprotuje, on prave katoliške zavesti nema, ali jo vsaj takrat zatajuje, ako vedoma tako ravna – morebiti edino zato, ker si ošabno domišljuje, da on to stvar bolj umeva, kot sv. cerkva.« (Stepišnek 1869, 12)

»Tako se človek, kakor je bil o prihodu na svet od sv. cerkve z mirom Gospodovim sprejet, tudi loči iz sveta v miru Gospodovem.« (Stepišnek 1869, 10) V tem je smisel življenja in tukaj mu mora stati ob strani Cerkev. Kakor je Maksimiljan kot škof s svojim življenjem in smrtjo pričeval, ker je odkril pravo resnico, tako ima vsak vernik dovolj znamenj, ki ga usmerjajo, da doseže zveličanje.

5. Človeška modrost kot pot razodetja Boga

Stepišnik je ob pogrebem govoru svojemu predhodniku A. M. Slomšku dejal: »Torej so tudi visoki ranjki med svoje velike dolžnosti šteli, posebno skerbili za dobro in kerščansko odrejo mladosti. Torej so marljivo skerbili, da bi se ljudske šole napravljale in dobro ravnale, in zavoljo tega so jih podperali, kar so mogli.« (Stepišnek 1862, 230) Čeprav on sam ni toliko pisal in se trudil za samo vzgojno-katehetsko delo, kakor je to delal njegov predhodnik, bi težko rekli, da tega namena ni imel. Že teme za pastoralne konference, ki jih je določal vsako leto, so duhovnikom redno nalagale razpravljanje o šolskih vprašanjih. Prav tako je svojo zapuščino namenil dijaškemu semenišču. Ob njegovem grobu je škof Kahn omenil njegovo zavzeto delo, kako je »pri številnih letnih vizitacijah božjo besedo osebno oznanjal; vsako faro v škofiji šestkrat obiskal in vizitiral. In ni pri tem bila radost videti nadpastirja pri malih, kako je bil sam čisto otroški in je razlage in vprašanja otroškemu razumu prilagodil!« (Kahn 1889, 7) Zato bi težko pritrdili Francu Kovačiču (1928, 412), da zgolj »on hoče omikane nemške sloje pridobiti za krščanske ideje«. Zagotovo sta bili njegova teološka izobrazba in njegova drža tisto, kar je usmerjalo njegovo dejavnost v bolj intelektualna in kozmopolitska vprašanja. Če se je moral Slomšek odločiti, kdo so njegovi verniki, za katere je postavljen, in je kot odgovor na to prenesel sedež svoje škofije, je moral njegov naslednik v tej novi postavitvi lokalne Cerkve utrditi krščansko zavest. Z izobrazbo, ki jo je prinesel s sabo, in z odprtostjo vprašanjem tistega časa je le sledil svojim prepričanjem o povezanosti razuma in vere. Razodetje se razkrije v polnosti tam, kjer so ljudje za to pripravljeni. Šele ob pravem zgodovinskem trenutku, kakor se je na splošno razodel za človeštvo v Jezusovem času, se Bog lahko dokončno razodene v neki konkretni skrupnosti (Stepišchnegg 1857, 44). Zato je njegova naloga, da svoje vernike do tega privede. Ni pomemben jezik, pomembna je naloga oznanjevanja. Že sama enakovredna vključitev sv. Cirila in Metoda v seznam najpomembnejših oznanjevalcev krščanstva kaže na anacionalnost pri pastoralnem pristopu, bolje rečeno: na pragmatičnost. Nagrobni govor tako ne more mimo truda, ki ga je vložil Stepišnik v širjenje verskih knjig, še posebno Mohorjevih, v prizadevanje za prihod vzgojnih redovnih družin, v podpiranje ljudskih misijonov in v semenišča (Kahn 1889, 10).

Tako lahko sklenemo, da ga je pri opravljanju pastirske službe – vsaj kolikor lahko sodimo po zapisanem – vodilo temeljno teološko prepričanje o razodetju Boga v blagor človeka. Bog se daje človekovemu spoznanju, da bi človek bolje razumel sebe in predvsem v polnosti živel svoje življenje. Višek razodetja je v Jezusu Kristusu. »O vsem, kar bi človek o sebi, o svojih lastnostih moral vedeti; kar je cilj njegovih želja, njegovega upanja in bojazni, ne samo v tem trenutku njegovega bivanja, ampak za vse prihodnje življenje, je v Gospodu določeno in jasno izrečeno.« (Stepišchnegg 1857, 49) Liberalizem in racionalizem ne zanikata zgolj krščanstva, ampak sta v svojem bistvu naravnana proti samemu človeku. Zato je naloga humanista, da to jasno pokaže in nas

usmeri k edinemu človeka vrednemu stanju, k veri v svojega stvarnika in odrešenika. To mu je bila zaveza tako kot učenjaku kakor kot škofu: »Človeške misli se urno spreminjajo. Mnogo tega, kar se je ljudem svoje dni zdelo dobro, blago in resnično, se je že overglo in boljšemu mnenju umaknilo. To pa nikakor ne velja od verskih resnic sv. cerkve. Kdor bi tedaj tirjal, tudi cerkva naj svoje nauke po spremenljivih mislih tega sveta spreminja, od njega bi morali reči: ta človek cerkve ne pozna in ne ve, da cerkvi nije mogoče, tega storiti.« (Stepišnek 1869, 15) Zvest zavesti nenehnega spreminjanja človeške misli je zavzeto sledil takratnim miselnim tokovom in poskušal ob tem s poznavanjem cerkvene zgodovine in Svetega pisma izluščiti verske resnice, ki jih ni mogoče spreminjati. Šele tako usposobljen je postavljaj vprašanja in dajal odgovore svojim vernikom.

Reference

- Aubert, Roger.** 1985. Die Katholische Kirche und die Restauration. V: *Handbuch der Kirchengeschichte*, zv. 6/1:105–307. Freiburg-Basel-Dunaj: Herder.
- . 1985a. Licht und Schatten der katholischen Vitalität. V: *Handbuch der Kirchengeschichte*, zv. 6/1:507–796. Freiburg-Basel-Dunaj: Herder.
- . 1985b. Die Fortführung der katholischen Erneuerung in Europa. V: *Handbuch der Kirchengeschichte*, zv. 6/1:311–504. Freiburg-Basel-Dunaj: Herder.
- Fothergill, Brian.** 2003. Wiseman, Nicholas Patrick. V: *New catholic encyclopedia*, zv. 14:796–797. Washington: Catholic University of America.
- Kahn, Josef.** 1889. *Leichenrede*. Marburg [Maribor]: Verlag der f.-b. Consistorial-Kanzlei.
- Kovačič, Franc.** 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije*. Maribor: Lavantinski kn.šk. ordinariat.
- Rozman, Jožef.** 1855. *Kateketika ali poduk pencev u sveti Jezusovi veri*. Celovec: J. Leon.
- Snoj, Alojzij Slavko.** 2003. *Katehetika*. Ljubljana: Salve.
- Stepischnegg [Stepišnik/Stepišnek], Jakob Maximilian.** 1857. *Abhandlungen über Religion und Kirche*. Gradec: J. A. Kienreich.
- . 1863. *Kirchliches Verordnungs Blatt* 9 [Maribor].
- . 1875. *Jubiläums Katechismus in kurzen Fragen und Antworten*. Marburg [Maribor]: Consistorial-Kanzlei.
- . 1862. Govor ob pogrebu škofa Slomška. V: *Zgodnja danica* [Ljubljana] 29 (10. vinotoka): 230.
- . 1869. *Kerščanski zakon po nauku katoliške cerkve*. Ljubljana: Drobtnice.
- . 1878. *Maximilian*. Schauspiel in vier Aufzügen. Marburg [Maribor]: [Pajk].



Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 70 (2010) 1, 71-81

UDK: 272-732.3"1869-1870":929Stepišnik J.M.

Prejeto: 03/10

Metod Benedik

Škof Stepišnik, prvi vatikanski koncil, papeška nezmotnost

Povzetek: K osnutku konstitucije o Cerkv, ki je bil strnjen na opredelitev mesta in vloge rimskega škofa v Cerkv, je Stepišnik napisal precej pripomb. Izhajal je iz misli, ki so jo že dolga stoletja prej poudarjali konciliaristično usmerjeni teologi: Kristus je izročil vodstvo Cerkv vsem apostolom, ne le Petru. Osutek, ki so ga dobili v roke škofje, po Stepišnikovem mnenju v temeljih spreminja ureditev katoliške Cerkv; hoče vzeti škofom tisto, kar je zanje bistveno, da so namreč kot nasledniki apostolov vključeni v vodenje Cerkv in da je njim prav tako zaupano apostolsko učiteljstvo. Posebej se ustavi ob besedah osnutka, da so »dokončne odločitve rimskega škofa nespremenljive po sebi in ne na temelju soglasja Cerkv«. In ugotavlja: tu je pravzaprav jedro vsega. Torej papež pri svojih nezmotnih odločitvah nikakor ne potrebuje koncila in še manj potrditev škofov. On sam! Takó predvidena konstitucija želi škofe degradirati v »uradnike v papeški univerzalni monarhiji«.

Ključne besede: koncil, papež, primat, nezmotnost, škof

Abstract: **Bishop Stepišnik, the First Vatican Council, Papal Infallibility**

Bishop Stepišnik wrote numerous remarks concerning the draft constitution on the Church, which concentrated on defining the situation and the role of the bishop of Rome in the Church. His starting point was the idea that had been emphasized during several previous centuries by conciliarist theologians: Jesus Christ gave the leadership of the Church to all Apostles and not just to Peter. In Stepišnik's opinion, the draft the bishops received changes the fundamental system of the Catholic Church; it wants to take away from the bishops something that is essential for them, namely that they are included in the governance of the Church as the successors of the Apostles and that they are also entrusted with Apostolic magisterium. He especially deals with the wording that »the final decisions of the bishop of Rome are unchangeable by themselves and not on the basis of the consent of the Church«. And he states: this is the core of the issue. Thus the pope in his infallible decisions does not need the council and even less the consent of the bishops. He alone! A constitution designed in such a manner plans to demote the bishops to »officials in the papal universal monarchy«.

Key words: council, pope, primacy, infallibility, bishop

1. Cerkev pred koncilom

Močna centralizacija Cerkve, značilna že za obdobje Gregorja XVI., ki je skušala izbrisati vse težnje po kakršnihkoli posebnih pravicah krajevnih Cerkva, se je še okrepila po letu 1848, ko je revolucija neposredno ogrožala tudi Pija IX. Ta razvoj, ki ni potekal brez (ponekod glasnega) odpora, je osrednje vodstvo Cerkve po letu 1850 z različnimi sredstvi načrtno podpiralo. Pretirano poudarjanje vloge osrednjega vodstva Cerkve in predvsem samega papeža je izzvalo ostre polemike ne samo v Cerkvi, ampak je – predvsem po letu 1870 – vse bolj vznemirjalo vlade posameznih držav. V Nemčiji je to privedlo do ostrih nastopov proti katoliški Cerkvi (Lill 1971). Avstrija je razveljavila konkordat, težave so nastopile v nekaterih latinskoameriških državah. Demokratična gibanja po Evropi so zamerila Cerkvi, da je po letu 1848 podprla razne konservativne stranke, na mnoge negativne odmeve pa je naletel *Syllabus* iz leta 1864: v njem je Pij IX. obsodil glavne modernistične zmote svojega časa: panteizem, naturalizem, racionalizem, indiferentizem, socializem in komunizem, pa tudi napačni nauk o krščanskem zakonu. Ob soočenju z novimi miselnimi tokovi se je Cerkev premalo odzvala še na drugi izziv: vzporedno z naglim industrijskim razvojem se je kazalo vse bolj pereče socialno vprašanje delavstva; posamezniki so na tem področju resda marsikaj postorili, osrednje vodstvo Cerkve pa se tega vprašanja ni resno lotilo. Drugače pa si je Pij IX. veliko prizadeval za poglobljanje verskega življenja. S številnimi okrožnicami je vedno znova opozarjal na krščanska načela in družbo spodbujal h krščanski prenovi (Christophe 1989, 626–638).

Za cerkveno življenje v Avstriji je nedvomno pomemben tudi konkordat iz leta 1855; v celotni monarhiji je zagotavljal katoliški Cerkvi vse pravice, ki ji pripadajo »po božjem pravu in po kanonski uredbah«. Vsa cerkvena vprašanja, ki jih konkordat ni posebej opredelil, naj bi odslej v smislu cerkvenega nauka urejal Sveti sedež, šolska vzgoja katoličanov naj bi potekala v skladu s katoliškim naukom, vse zakonske zadeve pa naj bi bile pod duhovnim sodstvom. Cesar je seveda zadržal pravico, da imenuje škofove, ki mu morajo tudi priseči zvestobo (Košir 1994).

Med tokovi, ki so vtisnili zelo viden pečat življenju in delovanju Cerkve v 19. stoletju, je posebej treba omeniti *ultramontanizem* (Benedik 1993, 118). Pristaši tega gibanja so poudarjali papeževo nezmotnost, njegovo prvenstvo jurisdikcije in stara načela Gregorja VII. in Inocenca III. Osrednja misel ultramontanizma je tako izstopala v obliki vztrajne zahteve po večji centralizaciji, ki se je kazala predvsem na področju cerkvene uprave in cerkvenega učiteljstva. Ultramontanizem si je začel utirati zmagoslavno pot že med petnajstletnim pontifikatom Gregorja XVI. (1831–1846). Takrat je Cerkev začela izgubljati vpliv na civilno družbo, zato se je tem bolj oprla na svoje notranje sile. Že v Napoleonovem obdobju, še bolj pa pozneje v dobi restavracije so mnogi videli najboljšo možnost za nadaljnje delovanje Cerkve v čim tesnejši povezanosti posameznih krajevnih Cerkva z osrednjim vodstvom v Rimu; ta misel se je razživela predvsem v Franciji, delno pa tudi v drugih deželah, ki jih je prizadela nasilna Napoleonova politika.

Čeprav odpor proti posegom rimske kurije v življenje krajevnih Cerkva še ni pojenjal, se je ultramontanizem kljub temu vse bolj krepil. Pot so mu utirali različni elementi (Aubert 1964, 28). Zvestoba monarhiji, ki je bila eden od temeljev galikanizma, je s padcem Burbonov zgubila svoj pomen. Antiklerikalizem, ki ga je sprožila julijska monarhija, je spodbudil tesnejšo povezanost klera z Rimom. Podobno je učinkovala tudi brezbriznost nekaterih škofov v boju za svobodo pouka v šolah. Ultramontanizem so navdušeno podprli številni vidni katoliški laiki. Odločilen dejavnik pri napredovanju ultramontanizma je

bilo tudi dejstvo, da se je nižji kler vse bolj upiral neomejeni moči krajevnih škofov in pred njihovo samovoljo iskal zaščito pri rimskih kongregacijah. Ne nazadnje je treba omeniti delovanje nuncijev, ki so kaj radi podpirali ultramontanistično usmerjeno duhovščino. Nuncij Garibaldi je bil še dokaj umirjen in diplomatsko previden, njegov naslednik Fornari, ki je to službo prevzel leta 1843, pa je povsem odkrito podpiral ultramontanizem.

Počasnejši razvoj je doživljal ultramontanizem v Nemčiji. Mnogi teologi so še vedno zastopali ideje zmernega episkopalizma in večina škofov je v vsakdanji praksi ravnala zelo neodvisno od rimske kurije. Izkušnja jih je učila, da rimske kongregacije kaj malo upoštevajo specifične razmere v konfesionalno mešanih ali celo pretežno protestantskih pokrajinah, zato so tudi zadeve, o katerih naj bi drugače odločal Rim, skušali pridržati zase. Ultramontanizem se je kljub temu krepil; posebno se ga podpirali rimski germanikarji, ki so svoje ideje širili s časopisom *Der Katholik*. V Avstriji je razvoj ultramontanizma potekal še počasneje kakor v Nemčiji. Značilno je, da sta se še leta 1842 dva od štirih vprašanih avstrijskih škofov izrekla proti spremembi jožefinskega odloka iz leta 1781, ki je bogoslovcem iz Avstrije prepovedal študirati v Rimu, eden pa je navedel resne pomisleke. Kljub temu se je tudi v Avstriji kmalu oblikovala dokaj močna skupina katoličanov, ki je vse bolj ogrožala jožefinski sistem. Pravi prelom je leta 1833 prinesla odločitev, da pri pouku prenehajo uporabljati priročnike za kanonsko pravo in cerkveno zgodovino, ki so bili od leta 1820 na indeksu. Dunajsko vlado je veleposlanik v Rimu opozoril, da njen vpliv na Sveti sedež močno upada, ker Dunaj ovira zveze avstrijske Cerkve z Rimom, medtem ko je na primer Francija vse bolj opuščala preživeli sistem, kakor je kurija ob vsaki priložnosti rada poudarjala. Dejansko se je Rim čutil vse močnejšega in je kmalu lahko odkrito podpiral gibanje, ki je duhovščino in vernike vedno bolj vezala na središče katolištva. Tudi v Avstriji so pri tem odigrali vidno vlogo nunciji, ki so skušali čim večjemu številu bogoslovcev omogočiti študij v Rimu, na kraju samem pa so spodbujali dejavnost ultramontanistično usmerjenega klera (Liebmann 1999, 122–141).

Kakšen odnos do Rima in še posebno do papeža je imel Stepišnikov predhodnik na lavantinskem sedežu, škof A. M. Slomšek (1846–1862)? Prav v času njegovega škofovanja je to vrenje močno burilo duhove. V glavnih potezah nam odgovor na to vprašanje daje njegovo celotno dušnopastirsko delovanje, neposredno pa nam Slomšek odgovarja po nekaterih svojih pridigah in predvsem po pastirskih pismih. Ob posebnih priložnostih je na svoje škofljane naslovil pastirska pisma, iz katerih vejeta globoko čutenje s Cerkvijo in spoštovanje do papeža: v njem je videl nesporno avtoriteto Petrovega naslednika. To svoje čutenje je različno izrazil v pastirskih pismih leta 1852 (sveto leto), leta 1855 (po razglasitvi dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju), leta 1858 (jubilej z odpustki), leta 1859 (vojna v Italiji, molitev za papeža), leta 1860 (darovi za papeža) in leta 1862 (po vrnitvi iz Rima).¹ Naj tu navedemo le nekaj značilnih besed iz pastirskega pisma iz leta 1862, ko se je vrnil iz Rima. »Živo sem se prepričal, da je ena prava hiša živega Boga, sveta rimsko-katoliška Cerkev, katero je Kristus trdno na skalo pozidal in ji izročil ključne nebeške. Prepričal sem se s svojimi lastnimi očmi, da so rimski papeži pravi nastopniki sv. Petra, ko jim je Kristus naročil in oblast dal pasti njegova jagnjeta ter potrjevati svoje

¹ Slomškova pastirska pisma je kot peto knjigo *Slomškovih zbranih spisov* leta 1890 pri Družbi sv. Mohorja v Celovcu objavil Mihael Lendovšek (1844–1920), župnik v Makolah. Že kot ptujski kaplan se je lotil zbiranja Slomškovih spisov. Kot prvo knjigo Zbranih spisov je leta 1876 objavil *Slomškove pesmi*. Dve leti pozneje so kot druga knjiga Zbranih spisov izšle *Basni, prilike in povesti*, leta 1879 kot tretja knjiga *Životopisi*, kot četrta knjiga pa leta 1885 *Različno blago*. Leta 1890 je pri Mohorjevi družbi v Celovcu objavil *Pastirske liste*, zatem pa še *Življenja srečni pot* (1893), *Krščansko devištvo* (1894) in *Pridige osnovane* (1899) (SBL 1:635).

sobrate, škofe, katere je Sveti Duh postavil. Kakor je eden Bog, eden Kristus, edina Cerkev, je tudi eden stol sv. Petra, katerega je postavila beseda Gospodova. Ta sedež je prava korenina in studenec duhovne edinosti. Tukaj sv. Peter v svojih nastopnikih živi in svojo visoko službo opravlja. Rimski papež je pravi naslednik sv. Petra, apostol vojvode, pravi namestnik Kristusov, poglavar celotne krščanske Cerkve, oče in učitelj vseh kristjanov. Ta resnica se je tako očitno pokazala, da nikoli lepše, pa tudi dokazala vsem, ki so pri zdravi pameti, da je pogosto blebetanje sedanjih krivovercev, ki pravijo: saj je vseeno, če to ali ono vero imaš, če rimskega papeža spoštujeteš ali ne, gola, hudičeva laž.« (Janežič 1996, 315) Te besede najbrž dovolj razločno kažejo, kakšnega prepričanja je bil Slomšek v času, ko so se razgrete debate ultramontanistov in njihovih nasprotnikov osredinile predvsem na vprašanje mesta in vloge papeža v vodstvu Cerkve, še posebej pa na vprašanje papeževe nezmotnosti.

2. Razprave na koncilu

Prvi vatikanski koncil je sklical Pij IX. leta 1867 (Benedik 1996, 288). Začel se je dne 8. decembra 1869, udeležilo se ga je 774 škofov.² Iz mnogih predlog, ki so jih koncilu poslali v diskusijo, sta bili v glavnem obdelani le dve in razglašeni kot dogmatični konstituciji. Kot prvi je prišel na vrsto osnutek o katoliški veri. Kakor je bilo spočetka videti, da bodo koncilski očetje predlagano shemo zgolj slogovno popravljali, pa so se razplamtele nekajmesečne debate, od katerih jih je bilo par prav burnih. Ob drugače trdo vodeni diskusiji je bila vendarle zagotovljena dokajšna svoboda. Na slovesni seji dne 24. aprila 1870 je koncil z veliko večino sprejel dogmatično konstitucijo o katoliški veri *Dei Filius*.³

Že na začetku koncila sta se kot nadaljevanje glasnih razmišljanj pred koncilom oziroma kot utelešenje različnih pogledov na mesto in vlogo papeža v Cerkvi izoblikovali dve skupini: *večina* – škofje, ki so zahtevali razglasitev dogme o nezmotnosti in razjasnitev odnosov med Cerkvijo in državo, in *manjšina* – škofje, ki so nasprotovali tej razglasitvi, nekateri le zaradi primernosti, drugi so se bali, da bi koncil s tem še močneje potrdil *Syllabus*. Tako so že vzporedno z uradnimi diskusijami o katoliški veri zunaj koncilske dvorane potekale živahne debate tudi o tej vroči temi. Voditelji večine Manning (Westminster), Dechamps (Malines) in Senestrey (Regensburg) in še nekateri so sestavili peticijo na papeža – podpisalo jo je blizu 400 škofov –, naj postavi na dnevni red tudi definicijo

² S preučevanjem prvega vatikanskega koncila so se ukvarjali številni zgodovinarji. Mnogi so se posvetili predvsem ali skoraj izključno razpravam v zvezi z razglasitvijo dogme o papeževi nezmotljivosti, nekateri pa ga vendarle zajemajo v celovitosti njegovega poteka. Med najboljše predstavitve tega koncila vsekakor sodi delo C. Butlerja *The Vatican Council. The Story told from inside in Bp. Ullathorne's Letters* (zv. 2. London, 1930). Kot najobširnejša in najcelovitejša študija o koncilu pa velja delo Th. Grandera *Geschichte des Vatikanischen Konzils* (3 zv. Freiburg i. Br.: 1903–1906). Pisano je resda v očitno apologetičnem duhu, vendar je zelo dragoceno zaradi številnih neposrednih virov, ki jih zbral in obdelal avtor.

³ Konstitucija *Dei Filius*, sprejeta na koncilu dne 24. aprila 1870, ima štiri poglavja. V prvem govoru o Bogu stvarniku in začetniku vsega; v drugem govoru o božjem razodetju, pri tem poudarja sposobnost človekovega razuma, da s svojimi naravnimi močmi spozna bivanje Boga, Stvarnika in Gospoda nravnega reda; tretje poglavje govori o veri kot človekovem odgovoru na razodetje; četrto poglavje pa povzema naloge in meje razuma in poudarja, da si vera in razum ne nasprotujeta, ampak se med seboj podpirata, »zato ni Cerkev niti malo sovražna gojitvi človeške kulture in znanosti, ampak jo na mnogotere načine podpira in pospešuje«.

o nezmotnosti. Manjšina, ki so jo vodili Rauscher (Dunaj), Schwarzenberg (Praga), Simor (Gran / Esztergom), Darboy (Pariz), Dupanloup (Orléans), Hefele (Rottenburg), Ketteler (Mainz), Strossmayer (Djakovo) in drugi, se je temu krepko upirala. Nasprotja so odmevala tudi zunaj koncilске dvorane in zunaj Rima. V duhu manjšine je v *Römische Briefe von Quirinus* komentiral razvoj debat na koncilu münchenški teolog Ignaz Döllinger, pozneje eden od ustanoviteljev starokatoliške cerkve (Jedin 1969, 117).

Osnutek o Kristusovi Cerkvi so koncilski očetje dobili v roke dne 21. januarja 1870. Obsegal je petnajst poglavij.⁴ Koncilska večina je z omenjeno peticijo dosegla, da je komisija, ki je pripravljala osnutek, marca 1870 v enajsto poglavje vključila še besedilo o papeževi nezmotnosti. Marca in aprila se je nabralo veliko število predlogov, ki so večinoma govorili v prid nezmotnosti. Zdaj je komisija popolnoma predelala enajsto in dvanajsto poglavje osnutka. Tako je dejansko nastal osnutek nove konstitucije *De Romano Pontifice*, v katerem so tri poglavja govorila o prvenstvu rimskega papeža, četrto pa izrecno o nezmotnosti. Papež Pij IX., ki do takrat ni tako neposredno posegal v delo koncila, je zdaj povzel predloge večine in dne 27. aprila zahteval, naj se začne razprava o papeževem prvenstvu v jurisdikciji in o njegovi nezmotnosti. Koncil je resda prve dni maja razpravljal o dekretu o splošnem katekizmu in ga dne 4. maja z veliko večino sprejel, vendar dekret ni prišel na slovesno sejo; prehitel ga je osnutek o papežu, ki se je koncilski večini zdel pomembnejši.

Dne 13. maja se je začela splošna debata o novi konstituciji in se seveda vrtela skoraj izključno okoli vprašanja nezmotnosti. Do 3. junija se je zvrstilo devetintrideset govornikov v prid razglasitve papeževe nezmotnosti in šestindvajset onih, ki so razglasitvi nasprotovali. Stališča infalibilistov je najrazločnejše povzel belgijski primas Dechamps, ki je poudaril, da nezmotnost ni niti osebna, ker je povezana s službo, ne absolutna, ker je vezana na določene pogoje. Nasprotniki pa so razvrščali eklesiološke in še posebno zgodovinske ugovore. Čeprav je bilo prijavljenih še štirideset govornikov, je vodstvo koncila dne 3. junija sklenilo, da se splošne razprave končajo; nadaljevanje naj ne bi prineslo vsebinsko nič več novega. Odprto je ostalo še vprašanje, kako naj se glase besedila posameznih poglavij. K razpravi se je prijavilo sto dvajset govornikov. Na generalnih kongregacijah od 15. junija do 4. julija je prišlo do besede petintrideset zagovornikov nezmotnosti in dvaindvajset nasprotnikov. Drugače pa je tu treba spet pripomniti, da večina nasprotnikov ni bila naravnost proti nezmotnosti, ampak so jo hoteli vezati na posvetovanje, skladnost in pričevanje celotne Cerkve; torej ne papež sam iz sebe, ampak le v povezanosti s Cerkvijo (Alberigo 1990, 379).

V tem koncilskem kontekstu se srečamo tudi z lavantinskim škofom Jakobom M. Stepišnikom. Mariborski zgodovinar F. Kovačič piše, da »se je Stepišnik z drugimi avstroogrijskimi škofi postavil na stran minoritete, ki je nasprotovala proglašenju dogme o papeževem nezmotljivem učiteljstvu, sicer pa ni aktivno nastopal«. V opombi pa Kovačič (1928, 407) pravi: »V njegovi zapuščini sta dva izdelana govora, ki jih je mislil govoriti na cerkvenem zboru. Prvemu se je sam odrekel, da ne bi, kakor sam pripominja, še pomnožil že itak prevelikega števila govornikov, drugi je odpadel, ker je bila dotična debata prej zaključena.« Teh dveh govorov zdaj v zapuščini ni bilo mogoče najti. Je pa ohranjen osnu-

⁴ Osnutek konstitucije o Cerkvi je vsebinsko obsegal naslednja poglavja: 1. Cerkev je Kristusovo skrivnostno telo; 2. krščanstvo je moč živeti samo v Cerkvi; 3. Cerkev je živa, popolna, duhovna in nadnaravna družba; 4. Cerkev je vidna skupnost; 5. Cerkev je ena; 6. in 7. zunaj Cerkve ni odrešenja; 8. Cerkev je neminljiva; 9. Cerkev je nezmotljiva; 10. o oblasti Cerkve; 11. o prvenstvu rimskega papeža; 12. o svetni suverenosti Svetega sedeža; 13. o sodelovanju med Cerkvijo in civilno družbo; 14. o pravu in rabi civilne oblasti po nauku Cerkve; 15. o posebnih pravicah Cerkve v odnosu do civilne družbe.

tek konstitucije o Cerkvi, ki je bil natisnjen tako, da je bilo na pol strani širokem robu mogoče napisati tudi dokaj obširne pripombe k besedilu. Stepišnik je napisal kar večje število krajših in daljših pripomb, iz katerih se dovolj jasno vidi, kakšnega mnenja je bil glede vprašanj, ki so takrat burila duhove. Na koncu je pribeleženo, da jih je napisal dne 16. junija 1870, torej takoj ob začetku razprav o posameznih poglavjih.

3. Stepišnikove pripombe

Prvo poglavje: Postavitev apostolskega prvenstva svetega Petra⁵

Kanon I: Kdor trdi, da svetega apostola Petra ni postavil Kristus Gospod za prvaka vseh apostolov in za vidno glavo celotne vojskujoče se Cerkve; ali da je sveti Peter prejel naravnost in neposredno od Kristusa Gospoda le prvenstvo časti, ne pa prvenstvo resnične in prave vodstvene oblasti (iurisdictionis primatum), naj bo izobčen.

Osnutek: Ad unum namque Petrum Christus Filius Dei vivi dixit ... quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis. **Stepišnik:** *Das diese letzten Worte nicht ad unum Petrum gesagt wurden, habe ich bereits bemerkt.*

Drugo poglavje: Neprestano trajanje prvenstva svetega Petra v rimskih papežih

Kanon II: Kdor trdi: ne iz postavitve Kristusa Gospoda samega, to je po božjem pravu, ima sveti Peter stalne naslednike v prvenstvu nad vesoljno Cerkvijo, ali: rimski škof ni Petrov naslednik v tem prvenstvu, bodi izobčen.

Stepišnik nima pripomb.

Tretje poglavje: Vsebina in bistvo prvenstva rimskega škofa

Kanon III: Kdor trdi, da ima rimski škof le nalogo nadziranja ali usmerjanja, ne pa polne in najvišje vodstvene oblasti nad celotno Cerkvijo – in sicer ne le v verskih in nravnih zadevah, ampak tudi v tem, kar spada k redu in vladanju Cerkve po vsem svetu – ali kdor trdi, da ima le večji delež, ne pa polnost te oblasti, ali da ta njegova oblast ni redna in neposredna prav tako nad vsemi posameznimi cerkvami kakor nad vsemi posameznimi pastirji in verniki, naj bo izobčen.

Stepišnik, uvodna pripomba: *Das die Päpste, wo sich ihnen Gelegenheit darbot, ihre absolute Machtvollkommenheit behaupteten, ist wahr – aber doch nur mehr von den neueren; die Päpste des Alterthums waren anderer Ansicht – welchen Einfluß darauf die falschen Dekretalen hatten, ist bekannt.*

Osnutek: ... beato Petro a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum continetur.

Stepišnik: *Absolute plenam – gegen die merfachsten in des päpstlichen Absolutismus als ob dies überhaupt möglich – und ...? Dies ist eben die verschiedene und gelegte Stelle. Hier wird sie selbstverständlich nicht im beschrenkenden (?) eingenommen.*

Osnutek: Docemus proinde et declaramus, hanc, quae proprie est episcopalis iurisdictionis potestas, ordinariam esse et immediatam, erga quam particularium ecclesiarum pastores, officio hierarchicae subordinationis, veraeque obedientiae obstrin-

⁵ Naslovi poglavij in besedila kanonov, kakor jih je koncil sprejel in potrdil, so navedena po prevodu Antona Strleta *Vera Cerkve* (Celje: Mohorjeva družba, 1977).

guntur. **Stepišnik:** *Also ist doch der Papst eigentlich Bischof – nicht blos Primas im bisher geglaubten Sinne als in der ganzen Katholischen Welt. Diese beiden Worte (ordinarium, immediatam) ... man um keinen Preis fahren lassen zu wollen.*

Osnutek: Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas opponatur ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua particularium ecclesiarum pastores assignatos sibi greges pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali Pastore asseratur, roboretur et vindicetur, dicente sancto Gregorio Magno: Meus honor est honor universalis Ecclesiae ... **Stepišnik:** *Was sollen diese Phrasen? Die bischöfliche Gewalt wird von J. Xtus gestätigt, gekräftiget, weil sie von ihm gegeben wurde – eben so gut, wie dem Papste seine Primatengewalt. Das sind dann diese – salva summa reverentia erga H. Gregorium M. Worte, die zum Beweise des oben behaupteten, so viel wie gar nichts beitragen. Am wenigsten sich dieser wahrhaft große Kopfe in den Bischöfen blos eine Art von ...? Er hatte einen beseren Begriff von ihnen. – Zu dem ist dieser Citat mit dem Contexte herausgerissen und geradezu gegen den ursprünglichen Sinn, welchen der H. Gregor M. damit verbinden wollte, hier mißbraucht. Man vergleiche des obigen Worten unmittelbar ...?*

Osnutek: Sedis vero Apostolicae, cuius auctoritate maior non est, iudicium a nemine forte retractandum ... Quare a recto veritatis tramite aberant, qui affirmant, licere ab iudiciis Romanorum Pontificum ad oecumenicum Concilium tamquam ad auctoritatem Romano Pontifice superiorem appellare. **Stepišnik:** *Einer ist dann doch noch grösser – Christi! ... Wird wohl ohnedem unnöthig werden; weil ein allgemeines Concil, so wie man es im Alterthum verstand, künftig rein überflüssig sein wird.*

Četrto poglavje: Nezmotno učiteljstvo rimskega papeža

Kanon IV: Kadar rimski škof govori z najvišjo učiteljsko oblastjo (ex cathedra), to se pravi, kadar pri izvrševanju službe pastirja in učitelja vseh kristjanov s svojo apostolsko oblastjo dokončno določa, da se mora celotna Cerkev držati kakega verskega ali nrvnega nauka, tedaj ima na osnovi božje pomoči, ki mu je obljubljena v svetem Petru, tisto nezmotnost, s katero je božji Odrešenik hotel obdariti svojo Cerkev pri dokončnih odločitvah v verskih in nrvnih naukih. Zato so takšne dokončne odločitve (definitiones) rimskega škofa nesprenemljive po sebi in ne na temelju soglasja Cerkev.

Osnutek: In suprema autem Apostolicae iurisdictionis potestate, quam Romanus Pontifex tamquam Petri principis Apostolorum successor in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendi, haec Sancta Sedes semper tenuit, perpetuus Ecclesiae usus comprobatur, ipsaque oecumenica Concilia tradiderunt. **Stepišnik:** *Omnia? Was wenn, was man nicht leugnen wollen, lag darin schon die Anerkennung der persönlichen Infallibilität des Papstes? War dann Petrus der einzige mit der Lehramte betreute Apostel? Sprach der Herr nicht zu allen Aposteln: Docete omnes gentes? (Mt XXVIII). Wo nur möglich, begegnet man im 19. Schema der Folgerung: der Papst hat die höchste, oberste Gewalt in der Kirche; also eigentlich die einzige, von welcher aber übrige ausströmten. Welche Logik! **Osnutek:** ... in Sede Apostolica immaculata est semper catholica reservata religio. **Stepišnik:** *Wirklich?**

Osnutek: Apostolicam Sedem sequi in omnibus Christi fideles tenentur, ut esse mereamur in una communione cum eadem Sede, in qua est integra et vera Christianae religionis sodalitas. Et cum Lugdunensi Concilio secundo profiteamur ... sicut praeter ceteris tenentur fidei veritatem defendere, sic et si quae de fide subortae fuerint questiones, suo debent iudicio definiri. **Stepišnik:** *Darüber vide, was von mehreren Vätern*

gezeigt würde; woraus erhebt; ob und in wie ... ferne in der angeführten Formel die päpstliche Infallibilität des Schema liege? Mit welchem Rechte oder Unrechte diese professio Fidei das Glaubensbekenntniß des Concils von Lyon II. selbst genant worden, würde gleichffals deutlich genug aus den Akten des Concils dargethan. Definire bedeutet nicht nothwendig eine infallibile irreformelle Entscheidung.

Osnutek: Et cum Florentino Concilio repetimus: ... ipsi (Romano Pontifici) in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse. **Stepišnik:** plenam – aber nicht absolutam.

Osnutek: ... tamquam dogma fidei declaramus, Romanum Pontificem ...vi assistentiae divinae ipsi promissae errare non posse, quum supremi omnium Christianorum doctoris munere fungens pro Apostolica sua auctoritate definit, quid in rebus fidei et morum ab universa Ecclesia tamquam de fide tenendum vel tamquam fidei contrarium reiciendum sit; et eiusmodi decreta sive iudicia per se irreformabilia a quovis Christiano, ut primum ei innotuerint, pleno fidei obsequio excipienda et tenenda esse.

Stepišnik: In diesem texte liegt auch nichts weniger, als die H. J. das Schema nothwendig entfalten. + NB. Wie unbestimmt und weg das unmittelbar folgende Leute fällt leicht auf. Wann fungitur R. P. Doctoris munere? Wer entscheidet darüber? Wieder nur der Papst selbst. NB. per se. Darin liegt Alles. Also der Papst bedarf in keiner Weise als Vorbedingung seiner infallibiler Entscheidung eines conciliums, oder noch weniger eines consensus der Bischöfe. Ipse solus. Ist das nicht Trennung des Hauptes von dem Leibe? – Oder ist es nicht das »l' eglise c' est moi« - in anderer Form?

V osnutku slede sklepní kanoni k prvím trem poglavjem konstitucije. K prvemu kanonu Stepišnik ni pripisal nobene pripombe. K drugemu pa. **Osnutek:** Si quis dixerit ... Romanum Pontificem non esse iure divino Petri in eodem primatu successorem, anathema sit. **Stepišnik:** NB. dies recht; aber nicht hat es Xtus unmittelbar angeordnet, das der Bischof von Rom der Nachfolger Petri im Primat seyn solle. K tretjemu kanonu piše: **Osnutek:** Si quis dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis ... aut hanc potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles; anathema sit. **Stepišnik:** M. Wenn dies Schema unverändert angenommen würde, so wäre dies im Interesse der katholischen Kirche selbst sehr zu beklagen. Die Folgen wären gerade für sie die empfindlichsten. Es ist keine unbegründete Bemerkung eines Mitgliedes des Concils: »Dieses Schema wie es vorliegt, ändert die bisher für göttlich gehaltene Grundverfassung der katholischen Kirche weil es die man sage, was man will, die Bischöfe ihres wesentlichen Characters, als Nachfolger der Apostel, daher mitberufen die Kirche Gottes zu regieren, und als Theilhaber an dem allen Apostel vom Herrn selbst ertheilten magisterium apostolicum entkleidete und sie zu – wenn auch den ersten obersten – kirchlichen Beamten in der »päpstlichen Universalmonarchie degradirt«. Noch hoffe ich – ja ich zweifle nicht im mi ... sten daran, wie kann ich dies, da ich ...

Na zadnji strani tega osnutka je še naslednja pripomba: **Stepišnik:** Der Geist Gottes die Kirche Christi regieret? – Das des Syst ... des päpstlichen Absolutismus, wie es sich hier (aus) diesen Schema dessen Verfasser ersannen und zurecht richteten, nicht den Sieg davon tragen werde.. Es widerspricht ja, nach meiner Uiberzeugung, allzusehr dem Geiste des Christenthums; wird zu sehr durch die – ohne Sophistik, nach ihrem sich dem unbefangenen Verstande aufdringenden Literalsinne interpretirten biblischen Stellen zurück gewiesen; zu sehr durch das ganze christliche Alterthum verurtheilt, als

das es irgend eine Aussicht auf Durchdringen geben könnte. – Viel des menschlichen hat das Vatikanische Concil bisher schon aufzuweisen; Manches, was wir ungeschehen, und nie verzeichnet in seiner Geschichte wünschen – hofen wir, das bald die andere Seite verbleibt durch das Walten des H. Geistes, sich der katholischen Welt darstellen werden. – Noch einmal, das Papsthum, wie es hier in diesen Schema vorgeführt wird, ist nicht jener Primat, welchen der Herr einsetzte, und würde deßhalb auch nie die Anerkennung der katholischen Welt ertragen. – Ne quid nimis!

Stepišnik je v dneih, ko so razprave šle že proti koncu, napisal še nekaj pripomb, in to k dopolnjenemu predlogu za sklepni kanon tretjega poglavja. V kanon, ki govori o polni in najvišji jurisdikciji rimskega škofa nad vso Cerkvijo, je komisija (*Deputatio de fide*) dodala še opredelitev: »Kdor trdi, da ima le večji delež, ne pa polnosti te najvišje oblasti ...« Škof je ob tej zadnji različici kanona pripravil kar krajše osebno razmišljanje in na koncu pripomnil, da je to zapisal »v Rimu pred glasovanjem dne 9. julija 1870«. Opomba nad naslovom tega predloga pa pravi: »Suffragia darüber abgegeben am 11. Juli 1870.« Je to pomenilo že prvo sondiranje za končno glasovanje? Njegovo razmišljanje:

Wohin dieser Zusatz, den die Deputatio de Fide machte, ziele, ist klar. Es soll damit jeder Gedanke an eine wie immer beschlossene Mitwirkung des Episkopates beim Kirchen-regement über die Gesamtkirche ausgeschlossen seyn. Der Papst, sezt dieser Kanon, ist nicht etwa blos der oberste Machthaber in der Kirche; nein! und wieder nein! Er allein. Und Niemand, gar Niemand Anderer mit ihm ist diesem Machthaber, und zwar ... schreckenlosen Gewaltfülle. Ihm gegenüber, oder auch an neben ihm verschwindet jeder Andere in der Kirche – gleichviel ob Bischof oder Laie.

Iste es möglich, fragt sich der Bibel- und Geschichts-kündige, das eine Fraction in der Kirche es wagen darf, und dem Stellvertreter Christi, gegen wir es offen, den Herrn der Kirche zu menschlichen (?), als welchen ihn die Gläub(igen), aus den Händen diesem Fraktion beim sonstigem Verluste der ewigen Seligkeit hinnehmen sollen!

Hat sie denn vergessen, diese Schule, die nur ihre Phantasien der Welt als geoffenbartes Dogma aufdringen will, das der Heiland selbst, der da gesprochen »Der Schüler ist nicht über seinen Meister noch der Diener über seinen Herrn (Mt X,24), den menschlichen Absolutismus, in welchem die Alttestamentliche Theokratie (nach)geartet war, in so entschiedenem, sogar hart scheinende Ausdrücken verdamte? Und den nämlichen Heiland läßt diese Schule in der Pers(on) des Papstes ein noch viel unerträgliches Joch der Mensch(heit) aufladen.

Hat sie vergessen – oder meint sie die Christen ...

Werde es ja dulden, das man die Worte Christi und der Bibel vertilge, oder durch exegetische Künste um ihren eigentlichen vahren, natürlichen Sinn bringe: »Welt Herrscher die Könige Völker über sie, und die Gewalt haben über sie, werd(en) 'gnädige' genannt. Ihr aber nicht so d.i. unter Euch soll es keine Herrschaft nach Art der irdischen geben, also auch keine Rechtschaft.« (Mt XX; Lk XXII,25–27)

Der H. Ignatius M. nent Rom »die Vorsteher in des Liebeslände« er meint aber die Kirche Desjenigen, der das Gebot der Liebe zum Fundamental Gesetze seines Reiches nicht von dieser Welt erklärte – Hüthe sich jene Schule, oder Partei, von der es ofen redete, wohl, Rom zur Despotei machen zu wollen. Es wäre kein sanftes Joch, woll aber ein unerträglich drückendes, und die Versuche, es abzuwerfen, würden nicht ausbleiben!

Geschrieben in Rom vor der Abstimmung d. i. am 9. Juli 1870.

4. K razglasitvi dogme

Na generalni kongregaciji dne 11. julija je briksenski škof Gasser kar štiri ure poročal, kako je koncilski komisija oblikovala četrto poglavje konstitucije, ki govori o papeževi nezmotnosti; upoštevati je morala sto štiriinštirideset predlogov za popravke. Dva dni pozneje, dne 13. julija, so opravili glasovanje o četrtem poglavju konstitucije (*Nezmotno učiteljstvo rimskega papeža*). Kritičen dan za koncil! Nekaj več kakor petdeset koncilskih očetov se glasovanja ni udeležilo. Rezultat glasovanja: 448 glasov za, 88 proti, 65 placet iuxta modum. Torej kar četrtnina koncilskega zbora je jasno izrazila svoje nestrinjanje. Nekateri škofje so reagirali hitro. Še istega dne, dne 13. julija, so Jirsik (Česke Budejovice), Förster (Wrocław), Wiery (Krka) in Stepišnik vodstvu koncila napisali pismo, da zaradi silne vročine ne morejo še dalj časa zdržati v Rimu, obenem pa so dostavili: če bi ostali na slovesni seji, ne bi mogli glasovati drugače kakor »non placet« (Granderath 1913, 135). Po tem glasovanju so nekateri škofje še poskušali doseči pritrnitev, vendar je večina stvar še bolj zaostрила. Najvplivnejša zastopnika večine Manning (Westminster) in Senestrey (Regensburg) sta dosegla, da so z blagoslovom Pija IX. v kanon o nezmotnosti vključili še dodatne besede: *dokončne odločitve (definitiones) rimskega škofa so nespremenljive po sebi in ne na temelju soglasja Cerkve (ex sese, non autem ex consensu ecclesiae)*. Močna delegacija manjšine je dne 15. julija skušala papeža prepričati, naj se te besede iz kanona umaknejo in namesto njih zapiše, da se mora papež pri svojih nezmotnih odločitvah opirati na pričevanje Cerkve, vendar je Pij IX. to odločno zavrnil. Škofje manjšine so zapustili Rim. Tej manjšini, ki se ni udeležila glasovanja, so pripadali tudi goriški nadškof Andrej Gollmayr in škofje Jernej Vidmar (Ljubljana), Jernej Legat (Trst-Koper) in Jurij Dobrila (Poreč).⁶ Prav tako je bil na strani manjšine in tudi ni glasoval škof Ignacij Mrak, Baragov naslednik v škofiji Sault Ste Marie (odločitev koncila je objavil januarja 1871). Glasovanja dne 18. julija 1870 se je udeležilo 535 škofov (na koncilu jih je bilo v začetku 774): 533 za in 2 proti. Takoj zatem je papež rezultate koncila slovesno razglasil.

Generalna seja dne 18. julija 1870 je bila zadnje dejanje koncila. Naslednji dan je izbruhnila francosko-pruska vojna, dne 20. septembra so čete Piemontezov zasedle Rim, Pij IX. je koncil odložil »sine die«. Razen nekaterih izjem (Hefe, Haynald, Strossmayer) so vsi škofje manjšine še leta 1870 v svojih škofijah razglasili odločitve vatikanskega koncila. Stepišnik je obe konstituciji objavil v svojem uradnem listu *Kirchliches Verordnungsblatt* dne 26. decembra 1870 (Kovačič 1928, 408).

⁶ Med temi je precej odmevno nastopil na 77. splošni seji tržaški škof Legat, ki je daljši govor sklenil s predlogom za besedilo kanona: *Docemus, Ecclesiam Christi omni veritate esse instructam per Spiritum Sanctum, qui continuo cum ea manet; ideoque definimus Romanum Pontificem, qui supremus est doctor in magisterio Apostolico, quum doctrinam fidei morumque suo iudicio confirmat, errare non posse.*

Reference

- Alberigo, Giuseppe**, ur. 1990. *Storia dei concili ecumenici*. Brescia: Queriniana.
- Aubert, Roger**. 1964. *Vatican I*. Pariz: Éditions de L'Orante.
- . 1971. Die Fortschritte des Ultramontanismus und das Wachstum der internationalen Orden. V: *Handbuch der Kirchengeschichte*, zv. 6/1:415–431. Freiburg-Basel-Dunaj: Herder.
- Benedik, Metod**. 1993. *Obča cerkvena zgodovina*. Ljubljana: Teološka fakulteta [skriptarna].
- . 1996. *Papeži. Od Petra do Janeza Pavla II*. Ljubljana: Mihelač.
- Christophe, Paul**. 1989. *La Chiesa nella storia degli uomini*. Torino: SEI. Izvirnik, *L'Eglise dans l'histoire des hommes*. Pariz: Droguet & Ardent, 1982.
- Granderath, Theodore**. 1913. *Histoire du Concile du Vatican*. Bruselj: Albert Dewit. Izvirnik, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*. Freiburg i. Br.: Kirch, 1903–1906.
- Janežič, Stanko**, ur. 1996. *Škof Anton Martin Slomšek*. Maribor: Slomškova založba.
- Jedin, Hubert**. 1969. *Kleine Konziliengeschichte*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Košir, Borut**. 1994. Cerkevno politične razmere in konkordat. V: *Wolfov simpozij v Rimu*, 35–42. Celje: Mohorjeva družba.
- Kovačič, Franc**. 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928)*. Maribor: Lavantinski kn.šk. ordinariat.
- Liebmann, Maximilian**. 1999. *Kirche in Gesellschaft und Politik*. Gradec: Austria medien service.
- Lill, Rudolf**. 1971. Die Länder des Deutschen Bundes und die Schweiz 1848–1870. V: *Handbuch der Kirchengeschichte*, zv. 6/1:533–550. Freiburg-Basel-Dunaj: Herder.
- Martina, Giacomo**. 1970. *La Chiesa nell'età dell'assolutismo del liberalismo del totalitarismo*. Brescia: Morcelliana.



Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 1, 83-94
 UDK: 272-726.2(497.4Maribor):929Stepišnik J.M.
 272-726.2(497.4Maribor):929Ciril in Metod
 Prejeto: 03/10

Igor Filipič

Stepišnik in sveta brata Ciril in Metod

Povzetek: V čas škofa Stepišnika (1862–1889) sodijo nekateri pomembni dogodki, povezani s češčenjem svetih bratov Cirila in Metoda. Že v prvem letu njegovega škofovanja so obeležili tisočletnico prihoda sv. Cirila in Metoda med Slovane. Stepišnik je v ta namen odredil veliko cerkveno slavje, številni duhovniki in kanoniki pa so sodelovali na proslavah, ki so v tem času že dobivale nacionalni predznak. Ko se je leta 1880 z encikliko Grande Munus češčenje svetih bratov razširilo po vsej Cerkvi, je Stepišnik resda zagovarjal cerkveno češčenje vendar je nasprotoval željam nekaterih duhovnikov, ki so hoteli pospeševati slovansko bogoslužje in povzdigniti praznik sv. Cirila in Metoda na višjo raven. Ko sta se imeni sv. Cirila in Metoda začeli vezati na narodnostno vprašanje, predvsem ob 1000. obletnici Metodove smrti, škof Stepišnik ni več odredil posebnih slovesnosti, temveč je zagovarjal le versko češčenje in pospeševanje bratovščine sv. Cirila in Metoda.

Ključne besede: cerkvena zgodovina, lavantinska škofija, mariborska škofija, škof Maksimilijan Stepišnik, bratovščina sv. Cirila in Metoda, sv. Ciril in Metod

Abstract: **Bishop Stepišnik and the Holy Brothers Cyril and Methodius**

During the time of bishop Stepišnik (1862–1869) some important events connected to the cult of the holy brothers SS. Cyril and Methodius took place. Already in his first year the millennium commemoration of their arrival to the Slavs was celebrated. Bishop Stepišnik ordered a big church celebration, many canons and priests, however, participated in celebrations that were already acquiring a national character. When in 1880 by the encyclical Grande munus the veneration of the holy brothers spread over the whole Church, Stepišnik supported church veneration, yet opposed the wishes of some priests, who wanted to further Slavic liturgy and raise the feast of SS. Cyril and Methodius to a higher level. When the names of SS. Cyril and Methodius started to be linked to the nationality issue, especially at the millennium of Methodius' death, bishop Stepišnik did not order any special celebration, but only supported religious veneration and furthering of SS. Cyril and Methodius' Brotherhood.

Key words: church history, diocese of Lavant, diocese of Maribor, bishop Maksimilijan Stepišnik, SS. Cyril and Methodius' Brotherhood, SS. Cyril and Methodius

Češčenje sv. Cirila in Metoda ima na Slovenskem dolgoletno tradicijo. V začetku so češčenje večinoma povezovali z njunim misijonarskim delom med Slovani in z zaslugami za glagoljaški obred, pozneje je začela prevladovati misel o enotnosti kristjanov, v kateri sta svetnika postavljena v središče iskanja skupne poti z vzhodno pravo-

slavno Cerkvijo, predvsem z ortodoksnimi Slovani. V času večanja nacionalnih naspotij v drugi polovici 19. stoletja pa sta med slovanskimi narodi postala tudi nacionalna simbola (Grivec 1927). Češčenje sv. Cirila in Metoda se je v 19. stoletju tako še močnejše uveljavilo. Na Slovenskem ga je pospeševal škof Slomšek, saj je sveta brata priporočal kot najboljša učitelja slovenskega naroda. Središče Slomškove pozornosti do svetih bratov je bilo usmerjeno v željo za združitev kristjanov, še posebno Slovanov. Kot temeljno pot do tega je videl molitev, zato je ustanovil molitveno bratovščino. O ustanovitvi bratovščine je leta 1852 v *Zgodnji Danici* Slomšek med drugim zapisal: »Misel me je gnala, želja me je presunjevala, da bi se že skoro nad nami izpolnila tista molitev našega ljubeznivega Odrešenika, katero je grede k svojemu Očetu tako prisrčno in goreče molil, nas vse z vezjo Resnice in Ljubezni zediniti, ker le samo iz tega je svetu spoznati, da smo njegovi učenci. Iz tega namena sem lansko leto o naših občnih duhovnih vajah željo razodel, da naj bi se pod obrambo Marije Matere božje in slovenskih apostolov sv. Cirila in Metoda (daleč od vsakega državljanskega ali političnega namena in brez vsake osebne koristi) k zedinjevanju nezedinjenih Grkov sploh in posebno ločenih Slovenov (Slovanov) molitvena družba napravila.« (Grivec 1927, 148–149) Eden prvih članov je bil tudi takratni lavantinski kanonik Maksimilijan Stepišnik. Bratovščina se je hitro razširila po okoliških škofijah, v nekaj letih je dosegla tudi na Češko in Moravsko, Ogrsko, Nemčijo in Avstrijo. Ob Slomškovi smrti je imela bratovščina 34 260 članov (Škafar 1991, 26).

Takšno dediščino je torej prevzel škof Maksimilijan Stepišnik. Že dve leti pozneje se je članstvo v bratovščini več kakor podvojilo, saj je imela bratovščina že 75 352 članov, to pa kaže na izreden razmah češčenja sv. Cirila in Metoda (27). Zato in ker so sveta brata vedno bolj povezovali z narodnostnimi vprašanji, so v tem času na podlagi odnosa do svetih bratov, apostolov Slovanov, mnogokrat ocenjevali tudi odnos do narodnostnega vprašanja. Tako so sodili tudi sodobniki škofa Stepišnika, časniki, zgodovinarji in ne nazadnje tudi takratna cesarsko-kraljeva oblast.

V čas Stepišnikovega škofovanja (1862–1889) sodijo nekateri pomembni dogodki, povezani s češčenjem svetih bratov Cirila in Metoda. Že nekaj mesecev po nastopu škofovanja so slovesno obhajali praznik ob tisočletnici prihoda Cirila in Metoda na Moravsko. Leta 1880 je papež Leon XIII. izdal encikliko *Grande Munus*, ki slavi njuno misijonarsko delo in določa, da se mora njun praznik obhajati po vsej Cerkvi. V Stepišnikov čas sodi tudi praznovanje tisočletnice smrti sv. Metoda leta 1885. Iz zadnjega leta njegovega škofovanja pa je znan poskusa ustanovitve nadbratovščine sv. Cirila in Metoda.

1. Proslava ob tisočletnici prihoda sv. Cirila in Metoda na Moravsko leta 1863

Pripravo za proslavitev tisočletnice prihoda svetih bratov Cirila in Metoda je začel že škof Slomšek. O tem se je dogovarjal z Davorinom Trstenjakom in predlagal, da bi tisočletnico praznovali v dekanijski cerkvi v Jarenini. V cerkvi v Jarenini je namreč majhna kapela, v kateri naj bi po legendi, ki jo je zagovarjal Davorin Trstenjak, na poti v Rim maševal sv. Metod. Tisočletnico sv. Cirila in Metoda so poleg Slovencev slavili tudi drugi Slovani. Največje slovesnosti so bile v Velehradu na Moravskem, kjer je imela bratovščina sv. Cirila in Metoda precej članov (Grivec 1927, 150).

Slomšek je pred uresničitvijo načrtov umrl, zato je priprave na praznovanje prevzel njegov naslednik na škofijskem sedežu Jakob Maksimilijan Stepišnik. Tako je v škofijskem uradnem listu z dne 4. marca 1863 objavil napoved in navodilo za škofijsko proslavo ob tisočletnici prihoda slovanskih apostolov na Moravsko. V uvodu je poudaril pomen tega dogodka za spreobrnitev slovanskih narodov h krščanstvu: »Z letom 1863 je izpolnjenih 1000 let, kar so Slovanski narodi imeli srečo, da sta jih po božji milosti h krščanstvu spreobrnila sveta apostola Ciril in Metod. Ker ta spomina vredni dogodek zadeva tudi nas, ko je namreč zgodovinsko dokazano, da sta sveta brata oznanjala vero na ozemlju sedanje lavantinske škofije in sta našo zemljo posvetila s svojimi koraki, smo še toliko bolj dolžni, da s posebno slovesnostjo obeležimo ta dogodek. Tako se bomo ponižno zahvalili Bogu za podarjeno in skozi tisoč let ohranjeno katoliško vero in vredno počastili sveta apostola, ki sta nam jo oznanjala.«

V nadaljevanju je podrobneje razglasil potek praznovanja. Pod prvo točko je določil, da se bo praznovanje zaradi primernejšega časa prestavilo z 9. marca na 5. julij, kakor je bilo določeno že na Češkem in na Moravskem. Nadalje je navedel, da se mora praznik slovesno obhajati z osmino od 5. do 12. julija po vseh cerkvah v škofiji.

Zapovedal je tudi slovesno enourno zvonjenje z vsemi zvonovi na predvečer praznika, torej 4. julija, ki naj se konča z latinskimi večericami. Določil je tudi, naj se obe nedelji božja služba opravi kar najbolj slovesno, s primernimi pridigami, uporabi pa naj se obrazec svete maše za sv. Cirila in Metoda, ki se je do tedaj uporabljal na dan 9. marca. Pri maši je bilo treba vernike opomniti, da se morajo zahvaliti Bogu za veliki dar katoliške vere in za njeno ohranitev skozi celo tisočletje. Vernike naj bi pozvali k posnemanju kreposti svetih bratov in k spravi z Bogom.

Tudi med tednom se je morala maša obhajati slovesneje kakor ponavadi. Vsak dan je morala biti maša z blagoslovom. V drugače nemškem besedilu je posebno zanimiva molitev, ki naj bi se molila pred koncem vsake maše, tudi nedeljske, saj je najprej napisana v slovenskem in nato v nemškem jeziku: »O Bog, kateri si nas po svetih bratih Cirilu in Metodu k edinosti vere poklical, zedini zopet odločene brate in sestre naše k svoji katoliški cerkvi, naj bode kakor v nebesih, tako na zemlji le en hlev in eden viši pastir. Za to te prosimo po zasluženju Jezusa Christusa, po prošnji Marije, svetega Cirila in Metuda, in vseh tvojih svetnikov. Amen.« (*Kirchliches Verordnungs-Blatt* 1863, zv. 4/1)

Škof je tudi oznanil, da bo ob tej priložnosti izšla spominska knjižica z upodobitvami svetih bratov in da bo izkupiček od prodaje namenjen bolgarskemu misijonu. Tudi za sklep slovesnosti so bili določeni enourno zvonjenje in večernice.

Posebno vrednost je načrtovani slovesnosti dala tudi škofova napoved, da bodo lahko verniki med celotno osmino prejeli popolni odpustek, kakor bo poprosil Sveti sedež.

Dr. Stepišnik je tako dne 8. marca 1863 svetega očca v pismu prosil za popolni odpustek udeležencem slovesnosti. Prošnja se je glasila takole: »Sveti oče! V tekočem letu gospodovem 1863 je dopolnjenih tisoč let, kar sta sveta brata Ciril in Metod spreobrnila Slovane h krščanstvu. To je spomina vredno dejstvo za slovanski rod, posebno pa še za lav. škofijo izrednega pomena, ker je zgodovinsko ugotovljeno, da sta sv. brata apostola oznanjala sv. vero v pokrajinah, ki so danes v lav. škofiji in sta posvetila to zemljo s svojimi stopinjami. Zato ne morem opustiti, da ne bi proslavila tega zname-

nitega dejstva Bogu v zahvalo za milost sv. vere, pa tudi, da nam je bila tekom tisoč let ohranjena, pa tudi zato, da bi še bolj častila sv. brata Cirila in Metoda. In da tako ustrezem pobožni želji duhovnikov in vernikov, sem določil, da se proslava tisočletnice obhaja tekom osmine in sicer zaradi ugodnejšega časa kakor je to na Moravskem in Češkem, od 5.–12. julija tekočega leta. Posebno želim, da bi verno ljudstvo ob tej proslavi dobilo bogate duhovne sadove, posebno, da bi bilo deležno iz zakladnice sv. Cerkve popolnega odpustka, zato Vašo svetost ponižno prosim, da bi za označeno osmino blagovolila podeliti popolni odpustek za vse, ki prejmejo sv. zakramente spovedi in sv. obhajila in molijo za zedinjene kristjanov in za ohranitev sv. vere in za mir sv. Materi kat. Cerkvi.« (NŠAM, Bratovščina sv. Cirila in Metoda, š. 1, Tipkopis Franca Hrastelja) Papežev odgovor je bil naveden v posebni okrožnici z dne 16. 5. 1863. Papež je prošnji ustregel. Popolni odpustek so podelili vsem, ki so v omenjeni osmini vredno prejeli svete zakramente pokore in Rešnjega telesa, se v tem času udeležili vsaj ene svete maše v cerkvi lavantinske škofije in tam po namenu svetega očeta zmolili pet očenašev, zdravamarij in vero. Odpustke so lahko namenili tudi vernim dušam v pomoč (*Tisočletno obhajilo v čast sv. Cirilu in Metodu* 1863, 4).

Glavne poudarke praznovanja lahko razberemo iz govorov semeniškega spirituala Franca Kosarja bogoslovcem. V prvem govoru jim je govoril o bratovščini sv. Cirila in Metoda in poudaril, da je bratovščina pomembna zaradi enotnosti kristjanov, zaradi pomembnosti svetih bratov in zaradi pomena ustanovitelja bratovščine škofa Slomška. V drugem govoru je bogoslovcem predstavil sveta brata Cirila in Metoda in jih opomnil na dolžnosti, ki jih morajo izpolniti med glavno škofijsko slovesnostjo. Omenil je tri poglede, skozi katere morajo počastiti praznik, to so preteklost, sedanjost in prihodnost. Preteklost pomeni izkazovanje hvaležnosti, da se je prava vera ohranila tisoč let. Sedanjost je poziv ločenim kristjanom k združitvi in k obnovi vere med Slovenci. Prihodnost pa je molitev za ohranjanje vere ne glede na težave, ki bi jih doletele.

Knjižica, ki je ob tej priložnosti izšla, nosi naslov *Tisočletno obhajilo v čast sv. Cirilu in Metodu*. Po vsej verjetnosti je njen avtor dr. Lovro Vogrin, stolni kanonik. V uvodu knjižice je razglas tisočletnice prihoda Cirila in Metoda na slovanska tla, v katerem je povzeta Stepišnikova napoved in objavljen potek praznovanja. Knjižica vsebuje tudi kratko zgodovino svetih bratov in zahvalno molitev, molitev za vero, molitev za svetost življenje in molitev za naše od katoliške vere ločene brate in sestre. Posebno zanimiva je pesem v čast svetnikoma:

*»Bodita nam pozdravljena,
Svet Ciril in svet Metod;
Draga brata preljubljena:
poje ves slovenski rod.*

*Iz ljubezni sta podala
Do Slovenskih se dežel;
Vero nam oznanjevala,
Kako rod je poželel.*

*Po slovensko sta učila,
Med Slovenci pervokrat;
In naš jezik izbudila,
Ved odperla nam zaklad.*

*Kolko truda sta imela,
Ko učila sta pri nas;
Od sovražnikov terpela,
sta pregajmbe večji čas.*

*Vendar zmagala sta srečno,
In nas ni zapustila;
Dala nam življenje večno;
K pravi veri spravila.*

*Vajna slava bo živela,
Svet Ciril in svet Metod;
Vama hvala bo se pela,
Dokler bo slovenski rod.*

*Tam v nebesah zdaj na glavi
Svetle krone nosita,
Tam zdaj v rajski sta blišavi,
Večno plača uživata.*

*O aposteljna preblaga,
Vajna prošnja nam pomagaj!
Da krepost in vere zmaga
Nam ostane vekomaj.«*

(Tisočletno obhajilo v čast sv. Cirilu in Metodu 1863, 15–16)

V knjižici je tudi vabilo za včlanitev v Slomškovo bratovščino sv. Cirila in Metoda s kratkim opisom pravil bratovščine. Prva izdaja knjižice je hitro pošla, zato so po nekaj mesecih priredili drugo izdajo.

Poleg Tisočletnega obhajila so bili ob tej priložnosti objavljeni številni članki v časopisih, izrecno velja omeniti *Zgodnjo Danico*, izšle pa so tudi nekatere knjige. Omembe vredna je knjižica Sveta brata Ciril in Metod, ki jo je napisal Matija Majer Ziljski in je izšla v Pragi. Knjižica je bila tiskana v dveh stolpičih, prvi je slovenski v latinici, drugi je v cirilici.

Obsežnejša je knjiga *Zlati vek*, ki je izšla v Ljubljani in jo je spisalo več avtorjev. Vsebuje zgodovinske in teološke članke in pesmi. Za naš prispevek zanimivejša je knjiga *Zgodovina svetih apostolov Slovanskih Cirila in Metoda*. K tisočletni jubilejni slovesnosti pokristjanjenja naših slovanskih praočetov. Knjiga je delo češkega avtorja dr. Jan. Ev. Bílýja, prevedel pa jo je učitelj na mariborski gimnaziji Janez Majciger in jo posvetil pobožnemu slovenskemu narodu. To delo je bilo v bogoslovni knjižnici dostopno mariborskim bogoslovcem. Izid knjige je materialno podprla mariborska čitalnica.

Čeprav je škof Stepišnik glavno škofijsko slovesnost prestavil s do takrat običajnega godovnega dne na 5. julij, so sveta brata počastili tudi ob njunem godu, saj je bila v mariborskem bogoslovju manjša proslava. V nedeljo, 8. marca 1863, so praznik počastili s kulturno prireditvijo, tako imenovano *Besedo*. Bogoslovci so se zbrali ob podobi sv. Cirila in Metoda, ki jo je daroval Slomšek in so jo v ta namen okrasili s cvetjem in s

slovenskimi zastavami. Pripravili so govore in pesmi v različnih slovanskih jezikih, na primer v srbsčini, češčini, poljščini, bolgarščini, ruščini in v staroslovanščini. Vsebinsko so se osredotočili na opis življenja in dela svetih bratov. Prvi in zadnji govor sta bila slovenska, med drugim so bili izrečeni tudi naslednji verzi:

*»Seme truda vajinega je nam ostalo,
in Slovencem lepi cvet pognalo,
še slovita vajin duh in glas
in možje, ki so ta cvet častili
s krepkim sokom zvesto ga gojili,
so zbudili nam tekoči čas.*

*Enega zmed njih želim navesti,
vsako srce dobro ga pozna.
Bil pastir nam mili in prezvesti,
zdaj krijo ga zemlje tla.
Kak nja srce se je veselilo,
da bi god današnji prav častilo.*

*Tega srca več med nami ni.
Slomšek, tvoje truplo tu pri nas počiva,
Tvoja duša večno radost vživa
in Tvoj duh se z nami veseli.*

*Ti s Cirilom in Metodom se raduješ
tam pri viru večne milosti.
Ti pa tudi rabli vzdihljej čuješ,
ki na zemlji te časti!«*

(NŠAM, Bratovščina sv. Cirila in Metoda, š. 1, Tipkopis Franca Hrastelja)

Med Slovenci so praznik sv. Cirila in Metoda praznovali v Ljubljani, Celovcu, Gorici, Celju, na Ptujju, v Šentjurju pri Celju, Gornjem Gradu, Slovenskih Konjicah, Mozirju, Šmarju pri Jelšah, Šentvidu pri Ponikvi, Gradcu in na Dunaju. Sklepna proslava v Pomurju pa je bila 6. septembra v Ljutomeru, ki so se je udeležili tudi gostje iz Prekmurja in iz Hrvaške.

Skupna proslava za vso Slovenijo je potekala v Mariboru. Ko so prireditelji iskali primeren prostor za prireditev, jim lastniki dvoran niso upali ustreči. Zato so morali premestiti prireditev na desni breg Drave v Brandhof, gostilno z velikim vrtom, kjer je bilo prostora za nekaj tisoč ljudi.

Mariborski okrožni urad je dne 7. julija 1863 škofa Stepišnika obvestil o nameravani prireditvi, ki jo je organizirala čitalnica. V dopisu so navedli, da so napoved prireditve vzeli na znanje, in poudarili, da bi na njej imel otvoritveni govor učitelj Janez Majcinger (Majciger) in da bodo zapeli več slovanskih pesmi. Okrožni urad je sporočil, da se je čutil dolžnega, o tej proslavi obvestiti škofa (NŠAM, Škofijska pisarna F 64, š. 1, Dopis okrožnega urada ordinariatu, 7. 7. 1863).

Škof Stepišnik je dne 10. julija 1863 odgovoril, da je že odredil cerkveno praznovanje, ki je potekalo prav takrat, in da nameri čitalnice ne nasprotuje (NŠAM, Škofijska

pisarna F 64, š. 1, reskript, 10. 7. 1863). Dne 11. julija 1863 je dovolil službo božjo pri tej proslavi (NŠAM, Bratovščina sv. Cirila in Metoda, š. 1, Tipkopis Franca Hrastelja).

Na vrtu gostišča Brandhof so postavili kapelico s sliko sv. Cirila in Metoda, ki jo je posebej za to slovesnost naročil Marko Glaser, župnik pri sv. Petru pri Mariboru. Slika je predstavljala sveta brata, ki stojita na skali, iz katere teče studenec. Slavnost se je začela ob 10. uri s slovesno sveto mašo v cerkvi sv. Alojzija. Bogoslužja so se poleg Mariborčanov udeležili tudi številni gostje iz Ljubljane, Celovca, Zagreba, Varaždina, Karlovca in iz Trsta. Popoldne ob 16. uri se je začela proslava na vrtu pri Brandhofu. »Ljudstva je popoldne toliko privrelo iz vseh strani, da je ves prostor bil prenapolnjen; gotovo ga je bilo 5 do 6 tisoč ...« (Vošnjak 1905, 143) Slavnostni govornik je bil dr. Serbec, predsednik čitalnice, ki je ob sklepu svojega govora pokazal na škofa Slomška kot najboljšega naslednika svetih bratov. Na tej slovesnosti je govoril tudi stolni kanonik dr. Lovro Vogrin. Zdravici cesarju in vsem Slovanom pa sta napila dr. Pavlič in Josip Vošnjak. Zvečer so priredili veličasten ognjemet, na vrhovih po Pohorju pri sv. Urbanu, na Gorci pri Šempetru in drugod so zagoreli kresovi. Mesto Maribor je ostalo v temi, samo na Piramidi je dal grof Brandis prižgati velik kres v počastitev svetih bratov. Drugi dan ob 10. uri je bila v cerkvi sv. Alojzija maša, pri kateri so izvajali znamenito Miklošičevo slovensko mašo in zapeli zahvalno pesem (NŠAM, Bratovščina sv. Cirila in Metoda, š. 1, Tipkopis Franca Hrastelja).

2. Enciklika *Grande Munus* iz leta 1880

Včas Stepišnikovega škofovanja sodi tudi pomembna enciklika *Grande Munus* papeža Leona XIII. o svetih bratih Cirilu in Metodu, izdana (objavljena) dne 30. septembra 1880. V okrožnici je poudarjen pomen delovanja sv. Cirila in Metoda pri spreobrnjenju Slovanov, orisano pa je tudi življenje in delovanje svetih bratov. V okrožnici je še posebno pomemben del o praznovanju njunega godu: »Zato ukazujemo, da se dan 5. julija, kakor je določil Pij IX. srečnega spomina, v koledarju rimske in vesoljske cerkve uvrsti in vsako leto praznuje praznik svetnikov Cirila in Metoda z lastnimi dnevnici in lastno mašo po obredu manjšega dvojnika (cum ritus duplicis minoris Officio et Missa propria), kakor je to odobrila kongregacija za svete obrede.

Vam pa, častiti bratje, nalagamo vsem, da daste razglasiti to Naše pisanje, in kar je velevanega v njem, ukažete spolnovati vsem iz duhovskega stanu, ki opravljajo službo božjo po šegi rimsko-katoliške cerkve, in to vsak v svojih cerkvah, okrajinah, mestih, škofijah in redovnih hišah ...«

Enciklika je bila objavljena v uradnem listu lavantinske škofije skoraj takoj po uradni razglasitvi dne 30. oktobra 1880.

V skladu s to encikliko so leta 1881 prvič obhajali god svetih bratov po celotnem katoliškem svetu. Med pripravami na to so duhovniki na škofijski pastoralni konferenci postavili vprašanje, ali se lahko na praznik slovanskih apostolov pri péti maši po latinskem evangeliju zapoje še slovanski. Ordinariat je odgovoril: »Brez izrecnega dovoljenja apostolskega sedeža, ki ima edini pristojnost, da ureja mašno liturgijo in bogočastje, se to ne sme zgoditi.« Duhovniki so izrazili tudi željo, da se na ta praznik zbira nabirka za katoličane, ki živijo med muslimani in shizmatiki. Ordinariat je menil, da posebna zbirka ni najboljša rešitev in da zato pozivajo k nabirki za bratovščino *brez-*

madežnega spočetja Device Marije, ki si prizadeva za pomoč in podporo katoličanom, živelih pod turško oblastjo.

Duhovniki so škofa še zaprosili, naj pri apostolskem sedežu doseže, da bo dan sv. Cirila in Metoda povzdignjen v višji red. Škof je odvrnil, da se to lahko zgodi samo ob sodelovanju z drugimi ordinariati, in opozoril, da je papež praznik slovanskih apostolov že leta 1880 razširil na celotno Cerkev in da se obhaja *sub ritu duplici minori* in je tako na isti ravni kakor god sv. Bonifacija, apostola Nemcev. Škof je še dodal: »... tako ne moremo zanikati, da apostolski sedež tudi v liturgičnih vprašanjih kaže modro držo, ki jo lahko v današnjem času, ki je zaznamovan z nacionalno občutljivostjo in zavistnostjo, kar v največji meri odobravamo.« (*Schlußprotokoll* 1881, 15)

Podoben predlog so duhovniki vložili tudi na škofijski sinodi leta 1883; predlagali so, da se praznik sv. Cirila in Metoda povzdigne v praznik prvega reda. Takrat je škof zadevo ocenil kot upravičeno in obljubil, da bo po svoji moči predlogu ustregel (*Acta et Statuta* 1883, 18–19).

Praznik sv. Cirila in Metoda so leta 1881 slovesno obhajali v Rimu. Na slovesnost so romali tudi katoliški Slovani, med njimi Slovenci. V lavantinski škofiji so god svetih bratov obhajali z mašo in pridigo na temo Cirila in Metoda. Ljutomerski župnik Ivan Skuhala je med pridigo v Rušah dne 10. julija 1881 omenil, da je knezoškof Stepišnik dušnim pastirjem naročil, naj ob prazniku svetih bratov vernike opomnijo na bratovščino sv. Cirila in Metoda, ki je bila uvedena za združitev kristjanov (Skuhala 1886, 66).

3. Tisočletnica Metodove smrti leta 1885

Leta 1885 so potekala praznovanja ob tisočletnici Metodove smrti (umrl 6. aprila 885). Kakor poroča Franc Grivec, so tega leta potekale velike cerkvene slovesnosti v Ljubljani, drugod po Sloveniji so sveta brata slavili v cerkvenih in drugih govorih. Od tega leta dalje je proslavljanje praznika sv. Cirila in Metoda dobivalo bolj svetno narodno naravo, cerkveno češčenje pa se je premalo pospeševalo (Grivec 1927, 152). Ob tisočletnici Metodove smrti za lavantinsko škofijo niso znane posebne cerkvene slovesnosti. Škof Stepišnik ob tej priložnosti ni izdal posebnega pastirskega pisma, kakor je to storil ljubljanski škof Missia. Med akti škofijske pisarne je najti le prepoved romanja v Velehrad. Prepoved je prišla z državnega namestništva v Gradcu oziroma ministrstva za notranje zadeve. V prvem dopisu so romanje v Velehrad odsvetovali, to pa utemeljili z izbruhi nalezljivih bolezni v nekaterih okrožjih na Ogrskem (NŠAM, Škofijska pisarna F 64, š. 6, Dopis državnega namestništva v Gradcu; 29. 6. 1885). Škofijski ordinariat je dopis namestništva vzel na znanje in ga v prepisih posredoval vsem dekanijским uradom brez komentarja (NŠAM, Škofijska pisarna F 64, š. 6, Dopis dekanijским uradom; 4. 7. 1885). Državno namestništvo je z dopisom z dne 4. julija 1885 znova, a v ostrejšem tonu prepoved ponovilo (NŠAM, Škofijska pisarna F 64, š. 6, Dopis državnega namestništva v Gradcu, 4. 7. 1885). Škofijska pisarna je tudi ta dopis brez komentarja posredovala dekanijским uradom (NŠAM, Fond škofijska pisarna F 64, š. 6, Dopis dekanijским uradom, 8. 7. 1885). Zaradi omenjene obletnice so leta 1885 v Velehrad romali številni verniki. Praznovali so kar štiri osmine: od 14. do 21. februarja v spomin Cirilove smrti, od 6. do 13. aprila v spomin Metodove smrti, od 5. do 12. julija ob godu svetih bratov in od 15. do 22. avgusta ob prazniku Marijinega vnebovzeta. Papež Leon XIII. je romarjem podelil popolne odpustke. Iz slovenskih krajev

so načrtovali romanje na véliki šmaren. Prepoved je torej veljala za to romanje. Župnik Janez Ažman, ki je o teh načrtih leta 1885 poročal, je pri objavi pridige leta 1886 v opombi izrazil dvom o resničnem vzroku za prepoved romanja: »Škoda, da je bilo skupno romanje zavoljo nalezljivih bolezni (kakor se je reklo?) od vlade prepovedano.« (Ažman 1886, 149) Tega leta je bila ustanovljena tudi šolska družba sv. Cirila in Metoda, saj je v ljubljanski škofiji zanimanje za bratovščino sv. Cirila in Metoda zelo usahnilo (Grivec 1927, 152). Bratovščina je uspešno delovala v lavantinski škofiji in na Moravskem in leta 1885 štela 150 000 članov (Škafar 1991, 27).

4. Poskus ustanovitve nadbratovščine sv. Cirila in Metoda

V zadnje mesece Stepišnikovega življenja pa sodi nesrečni pripetljaj s povzdigom bratovščine sv. Cirila in Metoda v nadbratovščino. Mariborski škof je namreč dne 17. marca 1889 prejel dopis Apostolske nunciature na Dunaju z dne 16. 3. 1889, v katerem ta sporoča željo, da bi se bratovščina sv. Cirila in Metoda Biljana (*Sodalitas SS. Cyrilli et Methodii Bilianae*) razglasila za nadbratovščino in da škof o tem sporoči svoje mnenje. Stepišnik je lastnoročno skiciral odgovor in poslal nunciju na Dunaj pastirsko pismo škofa Slomška z dne 18. junija 1852, v katerem obvešča duhovnike in vernike, da je sveti oče Pij IX. bratovščino potrdil. Stepišnik še piše, da je bratovščina zelo razširjena po raznih škofijah, zato se strinja s prošnjo Andreja Žnidaršiča, da se bratovščina razglasi za nadbratovščino. Pismo je bilo oddano dne 18. 3. 1889. Sveta kongregacija za obrede je dne 9. maja 1889 izstavila svoj breve, s katerim se bratovščina sv. Cirila in Metoda s sedežem v Biljani razglasi za nadbratovščino, in še naročila, naj se ta breve izroči predsedniku bratovščine Žnidaršiču.

Zdaj so na škofijskem ordinariatu opazili, da celotni postopek ni bil dovolj pojasnjen, ker bratovščina nima sedeža v Biljanah niti ni Andrej Žnidaršič njen predsednik. Zato je škofijski ordinariat dne 26. 6. 1889 (št. 1423) prosil nadškofijski ordinariat v Gorici za pojasnilo, ker prošnjik ni duhovnik lavantinske škofije, saj mariborski škofijski ordinariat ni nasprotoval njegovi prošnji, ki – žal – ni omenila, da ima bratovščina svoj sedež v lavantinski škofiji. Povsem nepričakovano je bilo namreč določeno, naj se breve izroči predsedniku bratovščine A. Žnidaršiču. Tako je nastal nesmisel, naj lavantinski ordinariat izroči duhovniku goriške nadškofije breve, ko niti ne ve, kje je duhovnik sedaj. Poleg tega pa je imenovani najbrž brez vednosti goriškega ordinariata v Gorici pisal v Rim. Naj torej nihče ne misli, da je škofijski ordinariat v Mariboru kaj kriv, če so bile kake nekorektnosti, in naj s priloženim brevom ravnajo po svoji modrosti.

Iz teh dopisov vidimo, da Stepišnik pri dajanju pritrditve glede razglasitve bratovščine za nadbratovščino ni bil dovolj pozoren: to je bila v resnici prošnja goriškega duhovnika iz župnije Biljana. Razpleta zgodbe Stepišnik, žal, ni več dočakal, temveč je zgodbo razreševala škofijska pisarna.

Preden je nadškofijski ordinariat v Gorici odgovoril, je prejel škofijski ordinariat Maribor pismo Andreja Žnidaršiča z dne 26. 7. 1889, v katerem ta prosi, naj se mu sporoči, ali je bila bratovščina sv. Cirila in Metoda, ki jo je Slomšek leta 1851 ustanovil in sveti oče dne 12. 5. 1852 potrdil, že prej nadbratovščina. Sprašuje tudi, ali ima pravila in kdo je njen predsednik. To potrebuje, da bi mogel zadevo pojasniti »generalni kongregaciji za obrede« (lat. *Sacra Rituum Congregatio*). Na to pismo ni prejel odgovora.

V arhivu ni kopije pisma, ki ga je škofijski ordinariat poslal Andreju Žnidaršiču dne 15. 7. 1889, na katero je Žnidaršič dne 5. 8. odgovoril, da je 18. 7. 1886 prejel dovoljenje za širjenje bratovščine sv. Cirila in Metoda, potrjeno dne 12. 5. 1852, sedež bratovščine pa je pri sv. Jožefu v Celju. To mesto je dne 16. 3. 1887 opozoril, da bratovščina sv. Cirila in Metoda ni nadbratovščina, da jo ta pomanjkljivost pri širjenju zelo ovira, da je vodstvu bratovščine poslal prošnjo, naj pri kongregaciji v Rimu doseže, da se bratovščina povzdigne v nadbratovščino, in da je dobil od škofijskega ordinariata negativen odgovor. To je bilo povod, da je podpisani leta 1888 naslovil na papeža Leona XIII. adresu, naj bi sveti oče bratovščino, ki jo je papež Pij IX. potrdil, povzdignil v nadbratovščino. Rim je tej prošnji ustregel. Zdaj pričakuje, da se mu bo ta breve izročil.

Dne 10. 8. 1889 je prišel odgovor nadškofijskega ordinariata iz Gorice. V njem je celotna zadeva dobro pojasnjena. V odgovoru namreč sporočajo, da je Andrej Žnidaršič dobil leta 1886 dovoljenje za širjenje bratovščine sv. Cirila in Metoda, toda ne za ustanovitev nove, ampak bratovščine, ki jo je ustanovil Slomšek. Župnijski urad Biljana je bil uradno pozvan, naj sporoči, ali je tam ustanovljena kaka bratovščina sv. Cirila in Metoda, in župnijski urad je dne 12. 7. 1889 odgovoril negativno. Zdaj je bilo torej jasno, da bratovščina sv. Cirila in Metoda Biljana sploh ne obstaja, zato seveda tudi ne more biti povišana v nadbratovščino. Nadškofijski ordinariat obžaluje, da so zaradi postopka njegovega duhovnika nastali ti nesporazumi, izreka pa svoje želje: škofijski ordinariat v Mariboru naj bi poskrbel za to, da se omenjena odločba svete kongregacije spremeni, tako da se bratovščina sv. Cirila in Metoda v lavantinski škofiji, kjer jo je Slomšek ustanovil, odlikuje, saj je zelo razširjena, in da postane nadbratovščina. Po prepričanju goriškega ordinariata bo Rim na takšno spremembo zelo rad pristal (NŠAM, Bratovščina sv. Cirila in Metoda, š. 2, Nadbratovščina).

S prejetim pojasnilom goriškega ordinariata se je zadeva z nadbratovščino pravzaprav končala. Lavantinski ordinariat ni nadaljeval postopka, kakor je predlagala Gorica, temveč je zadevo končal. Razlogi, zakaj se je duhovnik Žnidaršič v tej zadevi obrnil naravnost na Rim, nam, žal, niso poznani, saj v arhivu ni ohranjeno njegovo pismo iz leta 1887, v katerem naj bi prvič izrazil svojo željo po spremembi v nadbratovščino. Ohranjena korespondenca daje glede tega dokaj nejasne odgovore. Zanimivo je njegovo vprašanje, ki ga je v tej zadevi naslovil na lavantinski ordinariat, saj ga je zanimalo, ali ima bratovščina pravila. Glede na to, da je že tri leta predtem (leta 1886) dobil dovoljenje za širjenje bratovščine, je nenavadno, da s pravili ni bil seznanjen. Znana so bila že od Slomškovega časa dalje. Prav tako se je skrbno vodila bratovščinska matica, tako da ne moremo govoriti o slabi organizaciji bratovščine.

Kakšne prednosti bi prinesel povzdig v nadbratovščino, Žnidaršič v ohranjenih pisemih ni navedel. Ker so bili od vsega začetka v bratovščino včlanjeni člani iz številnih škofij – že pred letom 1853 je bilo na primer 170 članov iz škofije Gorica (Držečnik 1951, 26) –, je argument, ki ga navaja Žnidaršič v zagovoru, češ da je to velika pomanjkljivost pri širjenju, dokaj neprepričljiv. Članstvo, ki je doseglo višek leta 1886 s kar 156 997 člani, je resda postopno upadalo. Vendar je razloge za to treba iskati drugje. V ljubljanski nadškofiji so že leta 1885 ustanovili šolsko družbo sv. Cirila in Metoda, ki je izpodrinila bratovščino. V istem času pa je na Moravskem začela nastajati posebna bratovščina pod varstvom Device Marije, imenovana apostolat sv. Cirila in Metoda. Apostolat je imel identične cilje kakor Slomškova bratovščina, edina razlika je bila v zbiranju denarnih prispevkov, ki jih Slomškova bratovščina ni poznala (Kovačič 1908, 282). Apostolat je bil dokončno ustanovljen šele leta 1891. V začetku se je širil zelo

počasi, v Ljubljani so ga ustanovili šele dne 12. 6. 1909, v njem je bil dejaven predvsem Franc Grivec. Vendar pa je Grivec za lavantinsko škofijo še dalje priporočal dotedanjo Slomškovo bratovščino, ki je bila v tej škofiji še zmeraj dejavna (Grivec 1914, 87).

V lavantinski škofiji je bratovščina kljub upadanju članstva obstajala še dalje. Njeno delovanje je skušal oživetiti tudi Stepišnikov naslednik škof Napotnik, ki je v postnem pastirskem listu leta 1906 izrazil željo, da bi bratovščina na novo zaživela (Napotnik 1906, 710). Sedež bratovščine je še dalje ostal v Celju, delovanje pa je začelo počasi pešati. V novejšem času, predvsem po drugem vatikanskem koncilu, je dalo bratovščini nov zagon predvsem ekumensko gibanje (Škafar 1991, 32).

Na podlagi povedanega lahko sklenemo, da je Stepišnik globoko spoštoval delo svetih bratov in da se je čutil dolžnega, izkazovati hvaležnost, kakor lahko razberemo iz pastirskega pisma leta 1863. Cenil in spodbujal je delovanje bratovščine sv. Cirila in Metoda, ki jo je ustanovil Slomšek. To lahko vidimo tudi iz tega, da je bil leta 1889 pripravljen podpreti povišanje bratovščine v nadbratovščino. God svetih bratov je praznoval le v verskem in ne v narodnostnem smislu. Pri svetih bratih Cirilu in Metodu je poudarjal njuno versko delovanje, zavračal pa je dodajanje pretirane nacionalne note njenemu prazniku. O tem priča tudi njegov odgovor na prošnjo duhovnikov iz leta 1881, ki so želeli, da se praznik slovanskih apostolov povzdigne v praznik višjega reda.

Škof Stepišnik je tudi v odnosu do svetih bratov Cirila in Metoda v prvi vrsti opravljal svojo dušnopastirsko in škofovsko nalogo in pri tem ostal nacionalno zmeren.

Reference

- Acta et Statuta Synodi Dioecessanae Lavantinae.** 1883. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Ažman, Janez.** 1886. Svetišča ss. Cirila in Metoda. Nju posnemanje. V: Anton Žlogar, ur. *Zbornik cerkvenih govorov na slavo ss. Cirilu in Metodu*, 147–152. Ljubljana: samozaložba.
- Držečnik, Maksimilijan.** 1951. Pastirsko pismo ob stoletnici bratovščine sv. Cirila in Metoda. *Sporočila škofijskega ordinariata lavantinski duhovščini*, št. 6:25–28. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Grivec, Fran.** 1914. Bratovščina in Apostolstvo sv. Cirila in Metoda. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 17:85–11.
- — —. 1927. *Slovanska apostola sv. Ciril in Metod*. Ljubljana: Apostolstvo sv. Cirila in Metoda.
- Kirchliches Verordnungs-Blatt für die Lavanter Diözese.** 1863. Zv. 4. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Kovačič, Franc.** 1908. Apostolstvo sv. Cirila in Metoda. *Voditelj v bogoslovnih vedah* 11:274–286.
- Leon XIII.** *Grande Munus* [okrožnica]. 1886. V: *Zbornik cerkvenih govorov na slavo ss. Cirilu in Metodu*. Ljubljana: samozaložba.
- Napotnik, Mihael.** 1906. Postni pastirski list z dne 9. februarja 1906 o življenju in delovanju sv. Cirila in sv. Metoda. V: *Pastirski listi*, 672–713. Maribor: samozaložba.
- NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor**, Škofijska pisarna F 64.
- NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor**, Zbirka Bratovščina sv. Cirila in Metoda.
- Schlußprotokoll über die im Jahre 1881 in der Lavanter Diözese abgehaltenen Pastoralconferenzen XXXIV.** 1881, Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Skuhala, Ivan.** 1886. O življenju in bratovščini sv. Cirila in Metoda. Pridiga v Rušah dne 10. 7. 1881. V: *Zbornik cerkvenih govorov na slavo ss. Cirilu in Metodu*, 65–69, Ljubljana: samozaložba.
- Škafar, Vinko.** 1991. Bratovščina sv. Cirila in Metoda v mariborski škofiji. V: *V edinosti – Ekumenski zbornik 1991*, 24–33. Maribor: Slovenski ekumenski svet.
- Tisočletno obhajilo v čast sv. Cirilu in Metodu.** 1863. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Vošnjak, Josip.** 1905. *Spomini*. Ljubljana: Slovenska matica.



Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 1, 95-105
 UDK: 272-732.3:929Stepišnik J.M.
 Prejeto: 03/10

Lilijana Urlep **Stepišnik in škofijska sinoda**

Povzeteke: Članek obravnava škofijsko sinodo, ki je potekala od 27. do 30. avgusta 1883 v Mariboru v času škofa Stepišnika (1862–1869). Članek temelji predvsem na arhivskih virih in na literaturi, ki je nastala ob ali po sinodi. Predstavljeni so sklic sinode, sam potek ter sprejeti dekreti in statuti. V ospredje sta postavljena predvsem škofovo udejstvovanje na sinodi in njegov odnos do nekaterih perečih družbenopolitičnih vprašanj tistega časa, saj je škof s pripravo štirih sinodalnih vprašanj in z več govori aktivno sodeloval na sinodi. Poudarjena so tudi nekatera jezikovna vprašanja, povezana z uveljavljanjem slovenščine. V članku je zastavljeno tudi vprašanje očne sinode in sprejetih sklepov.

Ključne besede: škofijska sinoda, lavantinska škofijska sinoda leta 1883, škof Stepišnik, lavantinska škofija, cerkvena zgodovina

Abstract: **Bishop Stepišnik and the Diocesan Synod**

The present paper deals with the diocesan synod taking place from 27 to 30 August 1883 in Maribor in the time of Bishop Stepišnik (1862–1869). It is based on archive sources and on the literature that developed in connection with the synod and thereafter. The convention of the synod, its course and the passed decrees and statutes are presented. Special emphasis is given to the bishop's actions at the synod and to his attitude to some acute social-political issues of the time. Namely, by preparing four synodal questions and delivering several speeches bishop Stepišnik actively participated in the synod. Also some language issues connected to the acceptance of the Slovenian language are emphasized. The paper closes with the issue of a possible evaluation of the synod and of the decisions passed.

Key words: diocesan synod, Lavant diocesan synod 1883, bishop Stepišnik, diocese of Lavant, church history

1. Sklic sinode

Po predstavitvi škofijskega sedeža in po preoblikovanju škofijskih mejá leta 1859 sta se tudi v lavantinski škofiji pokazali potreba in želja po sklicu škofijske sinode. Na pastoralni konferenci leta 1862 je bilo zastavljeno vprašanje, o katerih temah naj bi razpravljali na pokrajinski in o katerih na škofijski sinodi. Udeleženci dekanijskih pastoralnih konferenc so za škofijsko sinodo izpostavili naslednje teme: ureditev dijaškega semenišča, skrb za onemogle duhovnike, ureditev razmer med župniki in kaplani – pri tem so poudarili predvsem vprašanje prehrane –, poenotenje službe božje, izdaja primerne katekizma in priprava enotne cerkvene pesmarice (*Schluss-Protokoll* 1863, 10–11). Udeleženci pastoralnih konferenc so željo po sklicu sinode izrekli leta 1864 in ponovno leta 1881, ko je

dr. Jožef Ulaga vložil predlog ordinariatu, naj omogoči zasedanje, in ga utemeljil z naslednjimi besedami: »Glede razmer časa in vprašanj, ki se vsak den zoper cerkev stavijo; glede bojov, ki se zoper njo ali že ljuto bijejo ali po dokaj razumljivih znamenjih naznanjujejo; glede političnega stanja narodov v Avstriji, kateri hočeš ali nočeš vpliva na cerkvene razmere; glede tudi nedostojnih dohodkov mnogih cerkvenih beneficij v naši vladikovini vsak mora spoznati potrebo diecezskih sinod, katere bi kakor nekdanje imele nalogo, duhovščino storiti edino, možato, značajno, podučeno in srečno.« (*Schluss-Protokoll* 1881, 17) Škofijski ordinariat je pozitivno odgovoril na predlog: »Se bo zgodilo; ker se ta predlog strinja tudi s škofovimi osebnimi željami.« (17) Ob tej priložnosti je ordinariat duhovščino opozoril na izključno posvetovalno vlogo, citirajoč mnenje profesorja nemškega prava G. Philippsa: »Škofijska sinoda služi posebej temu, da zagotavlja potrebno učinkovitost uredb, predpisov, opominov, podukov in odločitev posameznega škofa v njegovi škofiji. Ob priznavanju pomena škofijske sinode je namreč treba ohraniti ta poseben odnos do škofa; na tem zborovanju je on edini sodnik in zakonodajalec. Vsi ostali, ki jih je sklical nimajo odločujočega glasu; temveč le dajejo nasvete, na katere pa škof ni vezan; medtem ko veljavnost škofovih uradno objavljenih zakonov ni odvisna od sprejetja na sinodi.« (17)

Ko je škof Jakob Maksimilijan Stepišnik od papeža Leona XIII. pridobil potrebno dovoljenje za sklic škofijske sinode pred pokrajinsko, je dne 25. oktobra 1882 naznanil škofijsko sinodo (Napotnik 1883, 6), ki je bila uradno sklicana z razglasom v škofijskem uradnem listu z dne 30. 5. 1883 (*Kirchliches Verordnungs-Blatt* 1883, II). V razglasu je škof pojasnil pomen in korist sinode, priporočil literaturo o tej tematiki in napovedal začetek sinode za torek, 28. avgusta 1883. Na sinodo, za katero je bila predvidena tudi duhovna priprava, so bili povabljeni stolni kanoniki, prošti in opati, dekani, župniki, redovniki in drugi, ki so [bili] dolžni biti navzoči po cerkvenem pravu ali običaju. Povabljeni so se morali vabilu odzvati ali pa navesti tehten razlog za neudeležbo.

2. Priprava sinode

Za pripravo in vodenje celotne sinode so bili imenovani sinodalni uradniki. Za promotorja sinode je bil izbran Matija Modrinjak, za tajnika Jurij Tutek, za lektorja in notarja dr. Mihael Napotnik, za prokuratorja klera Martin Strajnsak, ceremoniarja pa sta bila Janez Žuža in Karel Hribovšek (*Acta et Statuta* 1883, 46). Promotor sinode je skrbel za nemoten in pravilen potek sinode v skladu z dnevnim redom. Tajnik je naznanjal začetke sej in pripravljal potrebno gradivo. Lektor/notar je moral glasno brati pripravljene odloke in predloge in sestavljati zapisnike zborovanj. Prokurator klera je zbiral in povzema pripombe in pritožbe duhovnikov, na njihovo željo pa predlagal in priporočal dopolnitve in spremembe sinodalnih sklepov in govoril v njihovem imenu. Ceremoniarja sta se ukvarjala s pravilnim potekom obredja. Poleg omenjenih je za potek sinode skrbelo še nekaj drugih duhovnikov (Napotnik 1883, 9–11).

Za pripravo sinodalnega gradiva in osnutkov statutov so bile ustanovljene štiri delovne skupine oziroma sekcije, ki so razpravljale o dodeljenih jim temah. Naštete sekcije so bile v bistvu partikularne kongregacije, ki so zasedale tudi med sinodo.

Prva sekcija je razpravljala o svetih misijonih, o duhovnih vajah klerikov, o cerkvenem petju in glasbi, o možnostih za zgodnje upokojevanje ter o upokojenih duhovnikih in deficientih (NŠAM, Sinode, š. 1, *Singulis hisce Sectionibus*). Sekcijo je vodil Ignacij Orožen, referent je bil dr. Ivan Križanič, ki se je poglobil v vprašanje o upokojevanju

duhovnikov, notar pa Ivan Skuhala, ki je obdelal prva tri vprašanja (NŠAM, Sinode, š. 1, Napotnikov rokopis).

Druga sekcija je obravnavala naslednje teme: duhovniška obleka, izhodi duhovnikov v večernem času, oporoke duhovnikov in družba duhovnikov lavantinske škofije (NŠAM, Sinode, š. 1, Singulis hisce Sectionibus). Sekciji je predsedoval Franc Kosar, referent je bil Mihael Napotnik, notar pa dr. Franc Feuš. Prva tri vprašanja je rešil Napotnik, zadnjega pa Franc Kosar (NŠAM, Sinode, š. 1, Napotnikov rokopis).

Tretja sekcija je dodelala vprašanji o čaščenju sv. Rešnjega telesa in o disciplinskih predpisih lavantinske škofije (NŠAM, Sinode, š. 1, Singulis hisce Sectionibus). Člani sekcije so bili Lovro Herg kot predsednik, Jožef Pajek kot referent in Tomaž Rožanc kot tajnik. Temi sta obdelala Herg in Pajek (NŠAM, Sinode, š. 1, Napotnikov rokopis).

Teme o obhajanju obletnice papeževe izvolitve, o pastoralni oskrbi mladine v tovarnah in o izpolnjevanju sinodalnih sklepov je obravnavala četrta sekcija, katere člani so bili Krištof Kanduth kot predsednik, Franc Trafenik kot referent in Ivan Mlakar kot notar (NŠAM, Sinode, š. 1, Singulis hisce Sectionibus).

Pri pripravi je sodeloval tudi škof Stepišnik, ki je sebi pridržal premišljevanje in pripravo osnutkov statutov za štiri vprašanja, ki jih je ocenil kot najpomembnejša: vedenje/ravnanje duhovnikov v političnih zadevah, srečanja dušnih pastirjev, skrb za ohranjanje katoliške vere in odveza od škofu pridržanih grehov (Singulis hisce Sectionibus).

Osnutki sinodalnih vprašanj so po razpravi dobili končno obliko z objavo v knjižici *Acta et Statuta Synodi Diocesanae Lavantinae*.

3. Potek

Sinoda, na kateri laiki niso sodelovali, je potekala v skladu s programom sinode *Ordo in actionibus Synodi Dioecessanae Lavantinae servandus*, ki ga je dal pripraviti škof Stepišnik. Program za tridnevno sinodo je določil splošni dnevni red zasedanj, obrede, molitve in postopke. V programu so bile predvidene partikularne kongregacije, tri generalne kongregacije in tri javne seje (Stepišnik 1883).

V skladu s takratnimi priporočili so generalne kongregacije potekale pred javnimi sejami. Na njih naj bi se praviloma zbrali vsi sinodalci in uradniki in razpravljali o določenih vprašanjih. Razprava o predlaganih sklepih naj bi potekala s pomočjo prokuratorja klera. Po potrebi je lahko škof za razrešitev posebnih zahtev ali vprašanj sklical tudi partikularne kongregacije.

Javne seje so bile slovesni oziroma uradni del zasedanj. Na sejah naj bi se po slovesnem obredju razglasili dekreti in prebrali osnutki sinodalnih vprašanj, temu pa bi prav tako sledila razprava (Stepišnik 1883, 3–4; Feßler 1849).

3.1 Prva generalna kongregacija

Sinoda se je začela v ponedeljek, 27. avgusta 1883, v Alojzijevi cerkvi v Mariboru s prvo generalno kongregacijo. Po uvodnih obredih in himni je sledil škofov govor, v katerem je poudaril nujnost, namen in pomen sklica sinode. Kot glavni namen je izpostavil obnovo cerkvene discipline, izboljšanje duhovniške vneme in gorečnosti in izkoreninjenje nepravilnosti. Navedel je tudi dva najpomembnejša razloga za sklic sinode.

Na prvo mesto je postavil »nesrečen in krivičen čas« ter zmanjšanje in krateenje cerkvenih svoboščin, potrebnih za izpolnjevanje od Boga zadanih nalog. Kot drugi razlog je izpostavil nastanek parlamentarizma med nekaterimi duhovniki, ki so mnenja, naj bi tudi na sinodah odločali z večino glasov, škof pa bi sklepe samo potrdil. Našteto je ostro obsodil in sinodalce pozval k skupnemu delu za uspešen potek sinode (*Acta et Statuta* 1883, 8–9).

Zasedanje kongregacije se je nadaljevalo z branjem dekretov o imenovanju sinodalnih uradnikov in članov sekcij in z volitvami desetih sinodalnih izpraševalcev, ki naj bi vodili oziroma načelovali župnijskim izpitom. Največ glasov, in to petinosemdeset, je dobil kanonik Ignacij Orožen, sledili pa so mu Franc Kosar, Lovro Herg, Krištof Kanduth, Franc Ogradi, Matija Modrinjak, Martin Strajnsak, Jakob Filip Bohinc, Jožef Jeraj in Mihael Napotnik (NŠAM, Sinode, š. 1, Examinatores Synodales).

Sinodalci so zasedanje sklenili z zahvalnimi molitvami in z naznanilom prve javne seje za naslednji dan zjutraj.

3.2 Prva javna seja

Po slovesnem prihodu v Alojzijevo cerkev in po slavnostnemu bogoslužju je prvi povzel besedo škof Stepišnik, ki je ponovno spregovoril o pomenu sinod. V tem duhu je zbrane opozoril na moč nekaterih besed, ki so lahko tudi napačno razumljene in vodijo v nevarnost. Kot takšno je navedel besedo »reformacija«. Posvaril je pred napačno [razumljeno] reformacijo, ki ne izhaja od Boga, se kaže samo na zunaj in temelji zgolj na človeškem mišljenju. Nadaljeval je z mislijo, da je Cerkev »blagodejna dela« reformacije izvajala predvsem na ekumenskih koncilih, med katerimi zavzema posebno mesto tridentinski, za iste cilje pa si prizadevajo tudi pokrajinske in škofijske sinode. Delo reformacije se mora začeti pri duhovnikih samih, zanemariti pa se ne smejo niti verniki. Škof je opozoril še na potrebo po poenotenju službe božje, cerkvene petja in svetih obredov (*Acta et Statuta* 1883, 13–17).

Javna seja se je nadaljevala z branjem dekretov, ki so določali zunanji potek in obliko sinode, torej začetek sinode in izpovedovanje veroizpovedi. Ta dekret je določal, da morajo sinodalci izpovedati sveto vero po obrazcu papeža Pija IV. z dodatkom prvega vatikanskega koncila o papeževi nezmotljivosti. Pred koncem je bil napovedan še sklic druge generalne kongregacije za isto popoldne (17).

3.3 Druga generalna kongregacija

Na drugi generalni kongregaciji, ki v bistvu pomeni začetek vsebinskega dela sinode, so se udeleženci lotili petih sinodalnih vprašanj. Prva štiri je preučil, pripravil in predstavil škof sam, zadnjega pa člani tretje sekcije.

Prvo vprašanje je zadevalo ohranitev in branjenje katoliške vere. Škof je povzel in citiral misel iz dogmatične konstitucije prvega vatikanskega koncila *Dei Filius*, ki je poudarila edinstveni pomen in vlogo vere in Cerkve pri zveličanju človeka: »Ker brez vere ni mogoče ugajati Bogu in priti v skupnost njegovih sinov in hčera, tudi nihče ne more nikoli doseči opravičenja brez vere in ne [doseči] večnega življenja, razen če v veri ne vztraja do konca. Da bi lahko izpolnili svoje dolžnosti do svete vere in v njej trdno vztrajali, je Bog, preko svojega edino rojenega sina, ustanovil Cerkev in ji podelil jasna znamenja, da jo bodo lahko vsi prepoznali kot varuha in učitelja razodete besede.« (52)

Škof je dal tudi navodila, skladna s tedanjim časom, za ohranjanje in varovanje vere in za preprečevanje škode. Katolikom je zapovedal, da se ne smejo udeleževati nekatoških obredov ali se poročati z nekatoliki. Prav tako ne smejo biti botri otrok nekatoškov, velja pa tudi narobe. Naročil je še, naj se katoliki izogibajo druženju z judi in obiskovanju njihovih gostiln, vendar to naročilo ne izključuje sosedske pomoči.

Škof je duhovnike opozoril tudi glede knjig in jim dal nekaj nasvetov. Duhovniki naj se izogibajo neakovostnih oziroma praznovernih knjig in knjig o lažnih čudežih. Pozitivno pa je ovrednotil delovanje Mohorjeve družbe, saj naj bi duhovniki svojim vernikom priporočali, da kupujejo njihove knjige. Duhovnikom je še svetoval, naj revnejšim tudi zastoj ponujajo dobre knjige in naj se trudijo, da bi v župnijah obstajale knjižnice, kjer bi verniki lahko zastoj oziroma poceni prišli do dobrih knjig in dnevnikov (52–56).

Škof je v nadaljevanju predstavil problem, ali naj se duhovniki udeležujejo v političnih zadevah ali ne. V povzetku problema je najprej poudaril, da se na to vprašanje ponujata dva različna odgovora. Po mnenju nekaterih se duhovniki ne smejo ukvarjati s politiko, drugi pa menijo, da se duhovniki ne morejo popolnoma izolirati od političnih vprašanj, ker ta mnogokrat zadevajo tudi njihove vernike. Kot navodilo je navedel pismo papeža Leona XIII. španskim škofom z dne 8. 12. 1882, v katerem je papež poudaril, kako se ne spodobi, da bi se duhovniki preveč vneto vmešavali v politične spore, ker bi se lahko zdelo, da se bolj ukvarjajo s človeškimi kakor z božjimi reči. Duhovniki morajo pri političnem udejstvovanju paziti, da ne pozabijo svoje prvotne službe.

Katoliškim časnikarjem je škof svetoval vljudnost in zadržanost ter izogibanje ostrim besedam in napadom. V diskusijah glede pravic Cerkve in katoliške doktrine morajo biti hladni in umirjeni, saj bodo le tako lahko dosegli zmago.

Iz škofovega izvajanja izhaja, da duhovniki ne morejo ali/in ne smejo biti popolnoma indiferentni do političnih reči. Škof duhovnikom resda ni prepovedal političnega udejstvovanja, vendar morajo biti pozorni, da jih to ne bi oviralo pri izpolnjevanju duhovniških dolžnosti. Prepovedal pa jim je, da bi brez posebnega dovoljenja nastopili politično funkcijo (56–58).

Manj podrobno je škof izdelal vprašanje o duhovniških posvetih. Napovedal je, da namerava tudi v prihodnje sklicevati škofijske sinode. Če pa sklica ne bo, se bodo duhovniki srečevali na pastoralnih konferencah. V navadi ostane tudi izdelovanje »bogoslavskih« vprašanj, kakor je bilo določeno že v štiridesetih letih (58–59).

Zadnje vprašanje, ki ga je obdelal Stepišnik, je govorilo o grehah, za katere lahko dá odvezo v lavantinski škofiji samo škof. Glede tega ni bilo posebnih novosti, saj so ostali štirje, kakor so bili dotlej: umor (tudi samomor, splav in kontracepcija), nasilje nad starši, incest in *laesae maiestatis*. Glede fakultet za odvezo je potrdil dotedanje pravice dekanov in konzistorialnih svetnikov in določil še nekatere posebne priložnosti, ob katerih je ta oblast trajno ali začasno podeljena posameznim ali vsem duhovnikom, župnikom ali kuratom, in to v morebitni smrtni nevarnosti, zaradi velike oddaljenosti, ob priliki svetega misijona ... itd. (59 – 61).

Nazadnje so na drugi generalni kongregaciji obravnavali še disciplinska vprašanja in določbe v lavantinski škofiji. Določeno je bilo, naj se duhovniki v tem pogledu ozirajo na zbirko predpisov *Sammlung spezieller Disziplinar- und Pastoral- Vorschriften für die Diözese Lavant*.

Z besedami tridentinskega koncila so duhovnikom svetovali moralno in vzorno vedenje, saj se ne spodobi, da bi živeli nečastno življenje.

Med disciplinskimi predpisi je imela posebno mesto prepoved obiskovanja gostiln. Klerikom so zapovedali, naj se gostišč, razen če ni nujno potrebno, raje izogibajo. Prav tako so prepovedali [pretirano] pitje alkohola in odsvetovali pretirano veseljačenje.

Ostrejši ton je sekcija izbrala še v nadaljevanju, saj je strogo prepovedala, da bi župnijska kuharica obedovala skupaj z župnikom in kaplanom, ker bi tako lahko prisluškovala njunim pogovorom. Določili so, da je treba morebitne zlorabe takoj izkoreniniti.

Za duhovnike je bila ponovno potrjena dolžnost rezidiranja v župniji, kakor je določal že tridentinski koncil. Za daljša potovanja morajo dušni pastirji dobiti dovoljenje dekana ali škofijskega ordinariata. Nazadnje so duhovnikom v spomin priklicali duhovniško obljubo spoštovanja in pokorščine svojemu škofu (61–66).

Sledila je svobodna diskusija, nato so sinodalci po prokuratorju predložili naslednje zahteve:

- odpravi naj se zakon z dne 7. maja 1874, ki je določal davke za verski sklad;
- povišanje cerkvene kongrue;
- katehetom naj se poleti in pozimi priskrbi prevoz v oddaljene podružnične šole;
- dovoli naj se blagoslov sv. Blaža, ki ga ni v sekaškem obredniku;
- praznik sv. Cirila in Metoda naj se povzdigne v praznik prvega reda;
- v sili naj se dovoli biniranje,
- priskrbi naj se avtentičen prevod litanij Jezusovega imena, litanije Kristusovega trpljenja pa naj se povzdignejo v liturgične litanije (18–19).

Poleg omenjenih zahtev je nekaj udeležencev sinode s prvopodpisanim Božidarjem Raičem na čelu vložilo tudi štiri pisne predloge, med katerimi so trije zadevali jezikovna vprašanja:

- matične knjige (rojstne, poročne in mrliške) naj se vodijo v slovenskem jeziku (NŠAM, Sinode, š. 1, Propositio de matriculis parochialibus, 28. 8. 1883);
- v bogoslovje naj se kot obvezni predmet v vseh štirih letih uvede stara cerkvena slovanščina (NŠAM, Sinode, š. 1, Propositio de lingua palaeoslovenica, 28. 8. 1883);
- v bogoslovju naj se predmeti, ki so bili dotlej v nemškem jeziku, poučujejo v slovenskem jeziku (NŠAM, Sinode, š. 1, Propositio de disciplinis theologis, 28. 8. 1883).

Te tri predloge je škof Stepišnik dal v obravnavo posameznim sekcijam (*Acta et Statuta* 1883, 19).

3.4 Druga javna seja

Druga javna seja se je začela naslednjega dne, v sredo, 29. 8. 1883. Po predpisanih obredih se je škof ponovno obrnil na duhovnike in jim spregovoril o njihovem poslanstvu in nalogi: »Imejte nas vendar za Kristusove služabnike, za oskrbnike božjih skrivnosti.« (1 Kor 4,1) Obenem jih je posvaril pred neslogo in jih na podlagi besed apostola Pavla poučil, da lahko neslogo premagajo le s sledenjem apostolom in njihovim zakonitim naslednikom, ker ti ne učijo druge doktrine kakor to, ki so jo prejeli od Kristusa, in ne širijo drugih svetih skrivnosti, zakramentov, kakor tistih, ki jih je postavil sam Gospod in jih prepustil Cerkvi, da jih ob pomoči Svetega Duha nedotaknjene varuje. Zbrane sinodalce je posvaril še pred lažno človeško modrostjo in jih spodbudil, naj vztrajno hodijo po poteh apostolov. Vendar se morajo pri tem tudi zavedati, da svet duhovnikov ne poplača z ljubeznijo, temveč s sovraštvom: »Če bi bili od sveta, bi

svet ljubil, kar je njegovo; ker pa niste od sveta, ampak sem vas jaz odbral od sveta, vas svet sovraži.« (Jn 15,19) V tolažbo naj jim bo misel, da jim bo na koncu sodil edinole Gospod (*Acta et Statuta* 1883, 21–24).

V nadaljevanju seje so najprej razmišljali o pomenu in čaščenju zakramenta sv. Rešnjega telesa, in to na podlagi Tomaža Akvinskega. Da bi pospeševali čaščenje tega zakramenta, je bila dne 27. maja 1881 v stolni cerkvi sv. Janeza Krstnika v Mariboru ustanovljena Družba vednega češčenja presvetega Rešnjega telesa za podporo ubožnih cerkva lavantinske škofije. Sinoda je duhovnike pozvala, naj omenjeno bratovščino širijo in spodbujajo ter skrbijo za gorečnost njenih udov (66–68).

Kot drugo vprašanje so bili na vrsti sveti misijoni. Misijoni in duhovne vaje so potrebni in koristni tako laikom kakor klerikom, tako dobrim kakor slabim, saj dobre spodbujajo, da se še poboljšajo, slabe pa, da se povrnejo k Bogu. Večdnevni misijoni spodbujajo ljudi h krepitvi pobožnosti in k vrednemu prejemanju zakramentov. Misijone je treba kot zdravilo organizirati predvsem v velikih župnijah, kjer duhovnik zaradi številčnosti ovčic ne more opraviti vseh dolžnosti, in nadalje v župnijah, kjer se kaže slabo нравstveno stanje ali pa znamenja upadanja pobožnosti. Na koncu je bilo izrečeno tudi povabilo, naj kleriki in premožni laiki ustanavljajo pobožne ustanove za misijone (68–69).

Tudi pri naslednjem vprašanju o duhovnih vajah klerikov so ponovili, da duhovne vaje niso koristne in potrebne samo laikom, temveč tudi klerikom. Duhovne vaje – tako sinoda – so potrebne dobrim duhovnikom, hkrati pa so najučinkovitejšo zdravilo pri spreobrnitvi slabih. Sinoda je duhovnike pozvala k občasnim nekajdnevnim duhovnim vajam v samoti in k udeležbi pri skupinskih škofijskih duhovnih vajah, namenjenih duhovni obnovi (70–71).

Pri vprašanju o cerkvenem petju so na podlagi sklepov tridentinskega koncila poudarili pomen glasbe in petja za krepitev pobožnosti in za slovesnejšo liturgijo. Poročevalci so pohvalili slovenski narod, ki je v preteklosti pogosto kazal vnemo in dar za cerkveno petje in za komponiranje. Vendar so se stvari v času do sinode spremenile in pri cerkveni glasbi je – tako sinoda – opaziti cel kup napak in pomanjkljivosti, ki jih skušajo odpraviti družba sv. Cecilije, pesmarice, ki jih izdaja Mohorjeva družba, in skrb nekaterih duhovnikov. Po naročilu sinode so dušni pastirji dolžni skrbeti za to, da se bodo mladi seznanili s petjem in z besedili cerkvenih pesmi.

Pri cerkveni glasbi je simfonična oziroma instrumentalna glasba dovoljena le zmerno, med mašo pa je treba prepevati po liturgiji predpisane pesmi. Izjemo lahko pomenijo le pesmi v čast Mariji in svetnikom.

Na koncu so pozdravili tudi petje v ljudskem jeziku. Želeno je namreč, da se ob manjših praznikih in pri vsakodnevnih svetih mašah sliši petje v domačem jeziku, ker se duha in vere nič ne dotakne bolj, kakor da se vsi glasovi vernikov enoglasno in z enim srcem dvigajo k božjemu prestolu (71–72).

Nazadnje so obravnavali še pogoje in zadržke za upokojevanje ter upokojene duhovnike in deficiente. Že v samem začetku so s citatom iz Matejevega evangelija nakazali vsebino sinodalnega sklepa: »Kdor pa bo vztrajal do konca, bo rešen« (Mt 24,13), češ da te besede še posebno veljajo za duhovnike. Po mnenju sinode tisti duhovniki, ki hočejo prerano stopiti v pokoj, premalo cenijo Kristusove besede o delavcih v Gospodovem vinogradu: »Rekel jim je: 'Žetev je obilna, delavcev pa malo. Prosite torej Gospoda žetve, naj pošlje delavce na svojo žetev.'« (Lk 10,2) Sinodalcem so navedli zgleds iz Stare in iz Nove zaveze in iz tradicije, ki so dolgo živeli in se odlikovali v slu-

ženju Bogu in v premagovanju težav.

Na sinodi so bile našteje in pograjane tudi nepravde okoliščine oziroma vzroki, zaradi katerih so nekateri duhovniki skušali stopiti v pokoj. Mednje sodijo kopičenje materialnih dobrin in težave s pastoralno ali gospodarsko dejavnostjo. Ne spodobi se namreč, da bi zapravljali prejete talente. Duhovniki morajo biti pozorni, da ob dnevu sodbe ne bi zaslišali Gospodovih besed, zapisanih pri Luku (19,22–23): »Po tvojih ustih te bom sodil, malopridni služabnik. Vedel si, da sem strog človek, ki jemljem, česar nisem vložil, in žanjem, česar nisem vsejal. Zakaj torej nisi vložil mojega denarja v hranilnico in bi ga jaz ob vrnitvi dobil z obrestmi vred?« Na sinodi so pograjali tudi tiste, ki bi hoteli stopiti v pokoj zaradi težav s cerkveno disciplino, zaradi simuliranja bolezni ali mnenja, da niso bili dovolj poplačani za svoje zasluge.

Kot protiatež tem strogim zahtevam so navedli konstitucijo papeža Pija V. iz leta 1568 *Quanta ecclesiae*, po kateri lahko škofje sprejmejo odpoved duhovniški službi zaradi starosti ali bolezni. Sklenili so s pozivom duhovnikom, naj brez legitimnih vzrokov ne odhajajo s svojega mesta in da se upokojeni zaradi pomanjkanja duhovnikov vrnejo na delo (*Acta et Statuta* 1883, 72–75).

Po razpravi o predlaganih osnutkih so z blagoslovom končali drugo javno sejo in za popoldne napovedali tretjo generalno kongregacijo.

3.5 Tretja generalna kongregacija

Na zadnji generalni kongregaciji so po opravljenih obredih in večernicah poslušali poročilo sekcij o vloženi predlogih v zvezi z uporabo slovenskega jezika. Glede matičnih knjig so se člani sekcij sklicevali na sklepe pastoralnih konferenc iz let 1871 in 1882, v katerih je bilo določeno, da se morajo matične knjige voditi v nemščini, ker so hkrati tudi državne knjige, zato pa je treba pri pisanju upoštevati državne določbe (*Schluß-Protokol* 1883, 12). Prav tako so zavrnilo uvedbo stare cerkvene slovanščine v bogoslovje, ker je bil takratni učni red določen na škofijski konferenci na Dunaju leta 1856, ki ga bi bilo mogoče spremeniti le na podlagi dogovora med škofi (12–13). Nasprotno pa so se zavzeli, da bi se poleg pastirne in katehetike tudi eksegeza Stare in Nove zaveze predavala v slovenščini, v slovenščini naj bi bile tudi meditacije (*Acta et Statuta* 1883, 26).

Škof Stepišnik se je izognil direktnemu odgovoru, obljubil pa je, da bo po svoji moči podpiral predloge (26). Ti trije predlogi tako niso bili vključeni med sinodalne statute.

Po tej razlagi so se lotili vprašanj o duhovniški obleki in o oporokah. Glede obleke in noše so v uvodu navedli besede papeža Inocenca III., ki je izjavil, da habit ne naredi meniha. Sinoda je dodala, da obenem tudi velja: duhovnik, ki odvrže duhovniško obleko, odvrže tudi duhovništvo in si obleče zemeljsko in posvetno.

Na sinodi je bilo ponovljeno, naj duhovniki med opravljanjem svojih duhovniških dolžnosti nosijo talar, ob drugih priložnostih, ki niso povezane s cerkveno službo, pa navadno obleko, vendar mora biti resna, dostojna in črna. Prav tako je klerikom prepovedano, da bi imeli modno pričesko ali nosili brado, kakor je navada pri laikih. Duhovnike so tudi opozorili, da so duhovniško nošo v lavantinski škofiji obravnavala že določila iz petdesetih let (75–78).

Glede oporok je sinoda opozorila, da je treba pri premoženju, ki ga imajo v lasti oziroma upravljajo kleriki, razlikovati med »bona patrimonialia«, »bona industrialia« in »bona parsimonialia« in da lahko v oporoki svobodno razpolagajo le s prvima dvema. Pri tem so opozorili na staro načelo, da lahko duhovniki oporočno razpolagajo s

sadovi beneficijev, vendar samo v pobožne namene.

Natančneje so še opredelili, da je treba pri sestavljanju testamentov upoštevati tudi civilne zakone. Duhovnikom so svetovali, naj zapuščajo volila svojim sorodnikom samo zaradi revščine ali mladoletnosti in ne zato, da bi ti obogateli. Prepovedali so jim, da bi zapuščali volila svojim gospodinjam, ker bi to lahko povzročilo pohujšanje. Seveda pa lahko zanje in za druge služabnike poskrbijo z rentami.

Razlago te točke so končali s pozivom klerikom, naj z dobrinami in sadovi beneficijev razpolagajo v skladu s cerkvenimi zakoni in naj zapuščajo volila v pobožne namene. Med temi so omenili malo semenišče, društvo za pomoč ostarelim duhovnikom in druge pobožne ustanove (75–80).

Sinodalci so obe temi sprejeli z aklamacijo in tako sklenili zasedanje.

3.6 Tretja javna seja

Sinoda se je končala dne 30. avgusta 1883 s tretjo javno sejo, ki jo je prav tako začel Škof z nagovorom o duhovnikih, o edinosti duhovnikov/duhovništva in Cerkve in o ljubezni, tesno povezani z edinostjo. Edinost duhovništva je poudaril tudi v povezavi s cerkveno hierarhijo, ki jo je postavil sam Kristus. Iz tega sledi, da ne obstaja nobena druga oblast, ki bi bila tako malo diskriminacijska kakor Cerkev, saj jurisdikciji starejšega ustreza služba kanonične pokorščine, vse to pa se dogaja prek ljubezni. Škof je svojo trditev podkrepil s svetopisemskima izrekoma, ki zadevata to razmerje: »Nikar ne nastopajte gospodovalno do tistega, kar vam je zaupano, ampak bodite čredi v zgled!« (1 Pt 5,3) in »Poslušajte svoje voditelje in jih ubogajte. Oni namreč bedijo nad vašimi dušami kot tisti, ki bodo dajali odgovor. Tako bodo mogli to delati z veseljem in ne bodo vzdihovali, saj vam to ne bi nič koristilo.« (Heb 13,17) Škof je duhovnikom položil na srce, naj se trudijo, da bi bili eno, da bi vztrajali v ljubezni in da med njimi ne bi bilo razprtij (*Acta et Statuta* 1883, 27–32).

Po Stepišnikovem govoru so najprej govorili o večernih izhodih. Po njihovem mnenju se ne spodobi, da bi se kleriki zvečer predolgo zadrževali zunaj, ker bi to lahko škodilo njihovemu dobremu glasu. Pravilo naj bi veljalo tudi za rekreacijo. Župnijskim duhovnikom so naročili, da morajo obedovati za skupno mizo, in obenem prepovedali, da bi kaplani obedovali posebej (81–82).

Naslednje vprašanje je obravnavalo društvo duhovnikov lavantinske škofije, ki je duhovnikom potrebno tudi zato, ker zaradi slabih materialnih možnosti in zaradi nezadostnih dohodkov in rastočih izdatkov upada njihova vnema za služenje. V ta namen je škof Stepišnik že leta 1864 ustanovil sklad za pomoč ostarelim duhovnikom *Fundus emeritorum*. Podobne potrebe so se pozneje pokazale tudi pri duhovnikih, ki so jih doletele bolezni ali druge nesreče. Da bi odpravili te težave, se je leta 1873 omenjeni sklad preoblikoval v *Društvo duhovnikov lavantinske škofije*. Sinoda je duhovnike pozvala, naj se včlanijo v društvo in da se društva spomnijo tudi v oporoki (82–83).

Na širše pastoralno področje je sinoda posegla s vprašanjem glede skrbi za mlade, ki delajo v tovarnah. Sinodo je skrbela predvsem moralna vzgoja te mladine. Dušne pastirje so pozvali, naj poskrbijo, da zaposlena mladina ne bi trpela duševne ali telesne škode. Zato si morajo kar najbolj prizadevati, da bi dečki in deklice, ki delajo v tovarni, ob nedeljah in praznikih ali po končanem delu [lahko] prihajali v cerkev, poslušali krščanski nauk, bili pri velikonočnem izpraševanju in vredno prejemale zakramente. Po besedah poročevalcev bi bilo želeti, da bi otroci oziroma mladostniki, ki so že prerasli

šolske klopi, zdravi in celoviti prerasli to goreče, a nevarno obdobje, k temu pa naj bi pripomogla tudi pobožna društva, ki jih je treba ustanoviti in skrbno varovati (83–84).

Pred koncem je sinoda še enoglasno odločila, da bodo po vsej škofiji praznovali obletnico papeževe izvolitve bodisi na dan izvolitve ali v nedeljo zatem (84–85).

Sinodalno razpravo je končal sklep o upoštevanju sinodalnih statotov. Pripravljalci so navedli, da se zavedejo, kako človeške napake ne izhajajo iz pomanjkljivosti zakonov, ampak iz neupoštevanja teh zakonov. Zato so ukazali, naj se sinodalni statuti učinkovito izvajajo, treba pa jih je vključiti tudi v pastoralno dejavnost. Vse redovne in župnijske predstojnike, predvsem dekane, so strogo zavezali, naj vztrajajo pri izpolnjevanju odlokov. Praktični del sklepa je bil poziv, da si morajo v tridesetih dneh priskrbeti izvod aktov in statotov (85–86).

Po branju statotov je sledil še sklepni govor škofa, ki je zbrane ponovno pozval k upoštevanju sklepov. Dejal je, da so z božjo pomočjo končali delo, ki so ga začeli. Za naprej jim je položil na srce, da je treba zaupati božji milosti, ki daje rast: »Jaz sem zasadil, Apolo je zalil, Bog pa je dal rast, tako da ni nič tisti, ki sadi, in nič tisti, ki zaliva, ampak tisti, ki daje rast, Bog.« (1 Kor 3,6–7) Razglasil je, da so sklepi in statuti, sprejeti na sinodi, obvezujoči za vse klerike, zato jih morajo vsi brez izjeme izpolnjevati (*Acta et Statuta* 1883, 32–33).

Sinoda je bila razpuščena z dekretom o dokončanju sinode in o sklicu naslednje, napovedane za naslednje leto. Če pa to ne bi bilo mogoče, bo sklic v bližnji prihodnosti. Nadalje so še preverili navzočnost na sinodi in končali s predpisanimi obredi in z zahvalo škofu.

4. Ocena

Stepišnikova sinoda iz leta 1883 odseva duha takratnega časa in katoliške doktrine. V obdobju po prvem vatikanskem koncilu, ki se ga je udeležil tudi škof. Pri pripravi sinodalnih dokumentov in statotov so se škof in člani sekcij sklicevali na različne avtoritete. V prvi vrsti je treba omeniti Sveto pismo, sklepe tridentinskega koncila, navdila papežev Benedikta XIV. in Inocenca III. in sklepe drugih pokrajinskih sinod (Dunaj, Praga). Pogosto so upoštevali in navajali sklepe in zapisnike pastoralnih konferenc lavantinske škofije. Poudarili so tudi sklepe že omenjenega prvega vatikanskega koncila, saj so v statutu povzeli vsebino koncilске dogmatične konstitucije o katoliški veri *Dei Filius*. Prav tako so morali sinodalci slovesno priseči po besedilu tridentinske ve-roizpovedi z dodatkom o papeževi nezmotljivosti.

Škof Stepišnik si je kot glavni namen sinode zastavil poenotenje cerkvene discipline, običajev in prakse. V tem oziru je sinoda najprej poskrbela za kodifikacijo že uveljavljenih pravil, dodala je le nekaj podrobnosti oziroma praktičnih nasvetov in odpravila nekaj nejasnosti.

S sinodo je škof Stepišnik uveljavil škofovsko avtoriteto do zbora duhovnikov s poudarjanjem škofove zakonodajne oblasti. Ker je škof Stepišnik obravnavo nekaterih vprašanj in pripravo elaboratov pridržal sebi, lahko vidimo, katera področja so se mu zdela najpomembnejša. Tako je pripravil osnutka statotov o skrbi za ohranjanje katoliške vere in o odvezi od škofu pridržanih grehov. Poleg teoloških vprašanj je škof preučil tudi aktualno vprašanje tedanjega časa o tem, kako naj se duhovniki ravna-jo v

političnih zadevah. Vidimo, da je prisojal velik pomen skupnemu delu duhovnikov, saj je pripravil še elaborat o srečanjih dušnih pastirjev. Iz njegovih govorov lahko sklenuemo, da sta mu bila zelo pri srcu tudi duhovniška edinost in izogibanje razprtijam.

Sinoda se je ukvarjala predvsem z duhovniki in z notranjim življenjem Cerkve, manj pa z zunanjimi pastoralnimi vprašanji, ki bi nagovarjala laike. Sinoda je pokazala velik socialni čut, ki je bil usmerjen predvsem k potrebam klerikov, manj laikov. Ne moremo pa zanikati, da niso prepoznali nekaterih kričečih socialnih in moralnih problemov takratnega časa, predvsem mladine. Dokaj pogosto so se sklicevali na moralno noto in na skrb za dober glas.

V razpravi se je pokazal tudi interes nekaterih duhovnikov za uveljavljanje slovenskega jezika. Sinoda je poudarila, da ima škof zaradi širših cerkvenih in državnih predpisov zvezane roke. So pa na sinodi spodbudili slovensko cerkveno petje. Pozitivno so ovrednotili tudi delovanje nekaterih društev, med katerimi velja omeniti Mohorjevo družbo, Družbo sv. Cecilije in Društvo duhovnikov lavantinske škofije, in duhovnike spodbudili k delovanju v njihovo korist.

Začeto sinodalno delo je nadaljeval Stepišnikov naslednik na škofijskem sedežu Mihael Napotnik.

Reference

- Acta et Statuta Synodi Dioeceseanae Lavantinae.** 1883. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Feßler, Joseph.** 1849. *Ueber die Provincial-Concilien und Diöcesan-Synoden.* Innsbruck: Felician Rauch.
- Kirchliches Verordnungs-Blatt für die Lavanter Diözese.** 1883. Zv. 2. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Napotnik, Michael.** 1883. *Kratko poročilo o prvi Lavantinski diecezni sinodi obhajani v Mariboru dne 27.–30. avgusta 1883.* Maribor: Samozaložba.
- NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor, Zbirka Sinode:**
- Examinatores Synodales.
 - Napotnikov rokopis Synodus Diocesana.
 - *Propositio de disciplinis theologicis*, 28. 8. 1883.
 - *Propositio de lingua palaeoslovenica*, 28. 8. 1883.
 - *Propositio de matriculis parochialibus*, 28. 8. 1883.
 - *Singulis hisce Sectionibus sequentia Shemata deliberanda et elaboranda assignante et quidem.*
- Schluß-Protokol über die im J. 1882 in der Lavanter Diözese abgehaltenen Pastoral-Conferenzen XXXV.** 1883. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Schluss-Protokoll über die bei den Pastoral-Conferenzen des Jahres 1862 in der Lavanter Diözese besprochenen Gegenstände, und darüber festgesetzten Bestimmungen XV.** 1863. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Schluss-Protokoll über die im J. 1881 in der Lavanter Diözese abgehaltenen Pastoral-Conferenzen XXXIV.** 1881. Maribor: Lavantinski škofijski ordinariat.
- Stepišnik, Jakob.** 1883. *Ordo in Actionibus Synodi Dioeceseanae Lavantinae servandus.* Maribor: Škofijski ordinariat.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 1, 107-117
 UDK: 272-788-726(497.4Maribor) "18"
 Prejeto: 03/10

Marija Jasna Kogoj

Redovne skupnosti v lavantinski škofiji v času delovanja škofa Stepišnika

Povzetek: Ob nastopu škofa Stepišnika so v lavantinski škofiji delovali minoriti, frančiškani, kapucini in lazaristi, od ženskih redovnih skupnosti pa le usmiljenke. Med njegovim škofovanjem se je ta podoba spremenila, saj je Stepišnik rad sprejemal v svojo škofijo aktivne in kontemplativne redovne ustanove in močno pospeševal njihov razvoj. K dušnopastirskemu delovanju v Mariboru so znatno prispevali frančiškani, ki so leta 1864 prevzeli župnijo Matere usmiljenja. Istočasno so prišle v Maribor šolske sestre iz Algersdorfa, ki so se posvetile področju vzgoje in izobraževanja. S podporo škofa Stepišnika so se leta 1869 odcepile od matrne hiše in ustanovile novo kongregacijo šolskih sester, ki se je zelo hitro širila. Stepišnik je močno podpiral tudi naselitev francoskih trapistov v Rajhenburgu leta 1881 in posredoval zanje pri deželni vladi v Gradcu. Samostan je bil leta 1891 povišan v samostojno opatijo. Trapisti niso bili znani le po kontemplativnem življenju, ampak so veliko pomagali tudi na karitativnem in na dušnopastirskem področju. Zlasti so zasloveli po vzornem gospodarstvu.

Ključne besede: lavantinska škofija, škof Stepišnik, redovniki, redovnice, frančiškani, mariborske šolske sestre, trapisti

Abstract: **Religious Communities in the Diocese of Lavant During the time of Bishop Stepišnik**

When bishop Stepišnik assumed office, Conventual Franciscans, Franciscans, Capuchins and Vincentians were present in the diocese of Lavant, whereas of the female religious orders only Daughters of Charity were present. During his time this picture changed because bishop Stepišnik welcomed active and contemplative religious congregations in his diocese and furthered their development. Thus, the pastoral activity in Maribor was much enhanced by the Franciscans, who took over the parish of Mother of Mercy in 1864. At the same time School Sisters from Algersdorf came to Maribor, who dedicated themselves to the education of girls. Supported by bishop Stepišnik they split off from their Mother House in 1869 and founded a new congregation of School Sisters that spread very quickly. Bishop Stepišnik also supported the settlement of French Trappists at Rajhenburg in 1881 and intervened for them with the regional government in Gradec (Graz). In 1891 the monastery was raised to an independent abbey. The trappists were not only known by their contemplative life, but also by their charitable and pastoral work. Their excellent economy enjoyed special reputation.

Key words: diocese of Lavant, bishop Stepišnik, male religious orders, female religious orders, Franciscans, Maribor School Sisters, Trappists

1. Uvod

Jožefinske reforme so na področju redovništva pustile za seboj pravo opustošenje. V slovenskem delu Štajerske je ostalo le šest samostanov: trije minoritski, dva frančiškanska in en avguštinski. Razpuščeni so bili kartuzijani v Žičah, pavlinci v Olimju, dominikanci na Ptuj in v Novem Kloštru, dominikanke v Studenicah in Marenbergu (danes Radlje ob Dravi), kapucini v Mariboru, v Ormožu, na Ptuj in v Cmureku (danes avstrijski Mureck), avguštinci na Muti in pri Sveti Trojici in minoriti v Slovenski Bistrici (Dolinar 1992, 159–160).

Ob nastopu škofa Stepišnika so v lavantinski škofiji delovali minoriti, frančiškani, kapucini in lazaristi. Minoriti so imeli le en samostan, in to na Ptuj (od leta 1239 dalje); v njem je bilo enajst redovnikov. Frančiškani so delovali v Nazarjah (od leta 1632 dalje), kjer je bilo šest patrov, štirje bratje in dva novinca, v Brežicah (od leta 1660 dalje), kjer je bilo osem patrov in pet bratov, in pri Sveti Trojici, kjer je bilo pet patrov in trije bratje. Vseh frančiškanov je bilo torej enaintrideset. Kapucini so imeli samostan v Celju (od leta 1611 dalje); v njem so bili trije patri in trije bratje. V Celju so bili tudi lazaristi, ki so prišli tja po Slomškovi zaslugi in leta 1852 odprli misijonsko hišo; v njej je bilo pet duhovnikov in trije bratje. Vseh redovnikov je bilo leta 1863 v lavantinski škofiji šestinpetdeset (*Šematizem* 1860–1864, 69–72).

Ženske redovne skupnosti so v tem času zastopale samo hčere krščanske ljubezni ali usmiljenke (sedem sester), ki so delovale v civilni bolnici v Mariboru že od leta 1843 dalje (*Šematizem* 1860–1864, 73).

Stepišnik je na področju redovništva nadaljeval delo, ki ga je načrtoval in zastavil njegov predhodnik bl. Anton Martin Slomšek. Bil je odprt za različne karizme redovnih ustanov, tudi kontemplativne, in jih je z veseljem sprejel v svojo škofijo (Kovačič 1928, 400–405).

2. Redovne ustanove v času škofa Stepišnika

Že leta 1864 so prišli v Maribor frančiškani in šolske sestre tretjega reda sv. Frančiška, ki so se leta 1869 odcepile od matrne hiše v Algersdorfu in postale samostojna slovenska kongregacija. Leta 1869 so iz istega samostana v Algersdorfu prišle k sv. Petru pri Mariboru štiri šolske sestre učiteljice, ki so v 20. stoletju prevzele ime frančiškanke brezmadežnega spočetja. Ta skupnost je ostala filialka matrne hiše (Kovačič 1928, 400–403).

Če zasledujemo podatke v šematizmih v sedemdesetih letih 19. stoletja, opazimo, da je število moških redovnih skupnosti ostalo enako in tudi število članov se ni kaj dosti spreminjalo, medtem ko se je število ženskih redovnih skupnosti in tudi njihovih članic vztrajno večalo.

Usmiljenke so širile svoje področje dejavnosti. Leta 1875 so štiri sestre prevzele oskrbo v hiralnici na Ptuj, naslednje leto so sprejele delo v javni bolnici v Celju, leta 1879 pa še v Brežicah. Šolske sestre so leta 1871 odprle v Mariboru novo postojanko s tremi sestrami, in to v Magdalenskem predmestju, pri sv. Jožefu, kjer so skrbele za železničarske otroke. Številni poklici so omogočili, da so leta 1878 odprle redovno hišo in šolo tudi v Celju. V Mariboru je bilo takrat že sedemindvajset sester. V naslednjih letih so se začele širiti tudi po drugih škofijah, predvsem v ljubljanski (402–403).

V šematizmu iz leta 1884 so poleg navedenih redovnih ustanov prvič predstavljeni trapisti, ki so se naselili v Rajhenburgu že leta 1881. V skupnosti je bilo enajst menihov ali kornih redovnikov, dva oblata, osem kornih novincev, dvaindvajset bratov laikov in pet novincev laikov, skupaj torej oseminštirideset članov (*Šematizem* 1880–1884, 72).

Šematizem iz leta 1887 prinaša samo eno novost – spokorniški red magdalenk, ki so prišle v Studenice leta 1885. V samostanu je bilo dvanajst kornih sester in osem sester laik (*Šematizem* 1885–1889, 78).

Če pogledamo statistično stanje na področju redovništva ob Stepišnikovi smrti, dobimo naslednjo sliko: minoriti so ohranili edini samostan, v katerem pa se je število redovnikov v tem času nekoliko zmanjšalo (8). Frančiškani so imeli en samostan več, in to v Mariboru; število redovnikov je kljub temu ostalo enako (16 patrov in 15 bratov). Pri kapucinih v Celju je bilo število redovnikov nekoliko večje (4 patri, 5 bratov). Tudi v misijonski hiši lazaristov se je število članov povečalo (6 duhovnikov in 6 bratov). Naraslo je tudi število trapistov v Rajhenburgu, kjer je bilo v tem času trinajst menihov, en oblat, šest kornih novincev, štiriindvajset bratov laikov in enajst bratov novincev, vseh skupaj petinpetdeset (*Šematizem* 1889, 75–79).

Pri ženskih redovnih ustanovah se je najbolj povečalo število usmiljenk in mariborskih šolskih sester. Usmiljenke so imele na štirih postojankah trideset sester, mariborske šolske sestre pa na treh postojankah petinštirideset sester in šest novink. Šolskih sester (današnje frančižkanke brezmadežnega spočetja) pri sv. Petru, kjer je bila filialka Algersdorfa, je bilo šest, medtem ko je bilo v samostanu magdalenk enajst kornih sester, sedem sester laik in ena novinka (*Šematizem* 1889, 79–83).

Redovnikov je bilo leta 1889 skupaj sto petnajst, redovnic pa sto sedem. V času Stepišnikovega škofovanja se je torej število redovnikov podvojilo, za to pa ima seveda zasluge prihod trapistov, kajti število drugih redovnikov je ostalo približno enako. Ženske redovne ustanove so v tem času zaživele in naravnost zacvetele; številčno je bila vsekakor najmočnejša nova kongregacija šolskih sester.

3. Podrobnejša predstavitev treh redovnih skupnosti

3.1 Frančiškanski samostan v Mariboru

Škof Anton Martin Slomšek se je odločil, da pokliče frančižkane v Maribor. To je storil, da bi dvignili predmestno župnijo Matere usmiljenja, ki je poprej prehajala iz rok v roke, in da bi ponudili duhovno pomoč vsemu mestu. Zato se je dne 15. maja 1862 obrnil na frančiškanski provincialat v Kalternu na Tirolskem s prošnjo, da bi frančiškani prevzeli nekdanji kapucinski samostan in upravo slovenske župnije. Provincialni kapitelj je dne 8. avgusta istega leta ponudbo sprejel in določil, da bodo novo redovno skupnost v Mariboru sestavljali štirje patri in dva brata laika. To odločitev je provincialat sporočil škofijskemu ordinariatu dne 10. avgusta 1862 in ga obenem prosil, naj najprej izposluje potrebna dovoljenja pri Svetem sedežu in pri svetni oblasti. Ordinariat se je hitro lotil dela, a Slomšek njihovega prihoda ni dočakal, saj je umrl dne 24. septembra 1862. To je vso zadevo nekoliko zavrlo. Toda njegov naslednik si je prizadeval, da se načrt čimprej uresniči. Septembra 1863 so na letni seji provincialnega komisariata v Gradcu na novo imenovali prihodnje člane redovne skupnosti v Ma-

riboru, in to štiri patre in enega brata. Civilna oblast je izdala dovoljenje že 14. marca istega leta, Sveti sedež pa 5. decembra. Do konca leta 1863 je bilo pravno torej vse urejeno, zato so se začele konkretne priprave za naselitev in dejanski prevzem samostana in župnije. To se je zgodilo na 5. povelikonočno nedeljo, 1. maja 1864 (Škofljanec 2000, 65). Slovesnosti so se udeležili številni Mariborčani vseh stanov in slojev. Stolnik kanonik Jožef Kostanjevec je redovnike uvedel v službo. Pred zbranimi verniki je prebral pismo škofa Jakoba Maksimilijana Stepišnika, s katerim frančiškanom javno izročila samostan in župnijo.

»Mi, Jakob Maksimilijan, po milosti božji knezoškof lavantinski itd. ... s tem pismom razglašamo in potrjujemo, da je pri župnijski cerkvi sv. Marije v Mariboru z dovoljenjem Cesarsko-kraljevega ministrstva z dne 14. marca 1863, št. 4473, in z mojim pristankom in odobrenjem bil ustanovljen Hospic Reda Manjših bratov štajersko-tirolske province z namenom in pod tem pogojem, da frančiškani upravljajo župnijo in drugim vernikom nudijo duhovno pomoč ter da skrbijo, da bosta cerkev in samostan vedno v dobrem stanju. (Sledi naštevanje sredstev za vzdrževanje in reskript Svetega sedeža z dne 20. oktobra 1863.) Mi torej z isto apostolsko oblastjo kot kanonično ustanovljen in povzdignjen Hospic z župnijo razglašamo in z javno listino izročamo imenovanim redovnikom, da v smislu zgornjega reskripta imenovano cerkev s priključenim samostanom, vrtom, dohodki in povrh še župnijo kot vzvišeni kolektivni naslov (sublato titulo collativo) sprejmejo in obdržijo ter tam vršijo dušnopastirsko službo in spolnjujejo vse, kar cerkveni predpisi nalagajo za redovno življenje in dušnopastirsko delo.

Zgornje lastnoročno podpišemo in s svojim pečatom potrdimo:

+ Jakob Maksimilijan, lavant. škof, l.r.

Matija Modrinjak, konzist. svetnik, l.r.

Dano v Mariboru, v naši škofijski rezidenci, dne 30. aprila 1864« (Vostner 1964, 13–16)

Apostolat mariborskih frančiškanov je v prvi vrsti obsegal redno dušnopastirsko delo v obsežni domači župniji. Poleg tega so pridigali, spovedovali, poučevali mladino po šolah, vodili versko prosvetno in karitativno delo pri tretjem redu, v Marijini družbi, pri Vincencijevi konferenci in v katoliških izobraževalnih društvih. S tridnevniciami, z ljudskimi misijoni in z drugimi pastoralnimi dejavnostmi so veliko pomagali tudi po drugih župnijah. S tem so izpolnili upanje, ki ga je gojil Slomšek, ko jih je poklical v Maribor, in odgovorili na želje njegovega naslednika škofa Stepišnika (Vostner 1964, 69).

Frančiškani so se svojega rednega dušnopastirskega dela v veliki predmestni župniji lotili z vso gorečnostjo in mladostno navdušenostjo. Načrtovali so tudi gradnjo novega samostana in cerkve. Že v času, ko so bili tam še kapucini, se je namreč pokazalo, da je za vedno večje število vernikov Marijina cerkev premajhna. Ker se je v teh letih število župljanov še povečalo, so začeli razmišljati o gradnji večje cerkve. Toda ti načrti so se uresničili šele v času Stepišnikovega naslednika (Vostner 1964, 17–18; Kovačič 1928, 403).

Frančiškani v Nazarjah so bili deležni obiska škofa Stepišnika ob vizitacijah in ob birmah. Leta 1885 je škof Stepišnik posvetil glavni oltar njihove cerkve, ki ga je izdelal Janez Vurnik. V zvezi s frančiškani v Nazarjah bi omenila še neko zanimivost, ki je zapisana v samostanski kroniki. Ljudsko šolo, ki so jo imeli frančiškani od leta 1786 do druge svetovne vojne, je že kmalu po njeni ustanovitvi obiskovala učenka, ki je bila zaradi marljivosti vpisana v zlato knjigo. Ko je škof Stepišnik nekoč birmoval v Nazar-

jah, so mu pokazali tudi to zlato knjigo. Kronist je zapisal, da mu je kanila solza na ime te učenke; bila je namreč njegova mati (Aofm Nazarje, Kronika 1885).

3.2 Kongregacija šolskih sester sv. Frančiška

Škof Slomšek je želel imeti v svoji škofiji redovno skupnost za vzgojo mladine v duhu Švere in tradicije slovenskega naroda. Leta 1860 je v Mariboru ustanovil katoliško dobrodelno *Društvo gospa*, ki naj bi se zavzelo za ubožno mladino, zlasti za deklince. Že takoj prvo leto je bilo sprejetih šestinosemdeset deklic, ki so jih gospe poučevale v ročnem delu. Ob obisku Rima leta 1862 je papež Pij IX. spraševal Slomška tudi o vzgojnih ustanovah v škofiji in ga spodbudil, naj poskrbi za vzgojni zavod, v katerem bi redovnice vzgajale žensko mladino. Preden je mogel Slomšek ta načrt uresničiti, ga je prehitela smrt. Na smrtni postelji je to svojo srčno zadevo priporočil svojemu tajniku Francu Kosarju, ki je bil duhovni voditelj katoliškega dobrodelnega *Društva gospa*. Članice društva so na seji dne 13. aprila 1863 sklenile, da se obrnejo na šolske sestre, ki so imele od leta 1843 dalje v Algersdorfu pri Gradcu, občina Eggenberg, materno hišo. Zato so dne 15. aprila 1863 naslovile na knezoškofa Jakoba Maksimilijana Stepišnika prošnjo, naj stopi v stik s predstojništvom tega samostana in pokliče v Maribor šolske sestre tretjega reda sv. Frančiška, od deželne vlade v Gradcu pa naj jim izposluje dovoljenje za naselitev. Prošnjo so podpisali spiritual Kosar, predsednica društva grofica Brandys in članice odbora. Lavantinski ordinariat je dne 11. maja 1863 naznanil deželni vladi v Gradec, da dovoljuje naselitev šolskih sester v Mariboru, in obenem prosil tudi za njeno dovoljenje. Po sklenitvi pogodbe med vodstvom *Društva gospa* iz Maribora in vrhovnim predstojništvom šolskih sester v Algersdorfu je deželna vlada dne 14. aprila 1864 dovolila, da se odpre zavod šolskih sester v Mariboru. V pogodbi je bilo zapisano, da ostanejo šolske sestre v Mariboru odvisne od šolskih sester v Algersdorfu, novi zavod v Mariboru pa bo last katoliškega dobrodelnega *Društva gospa* (NŠAM, D 3, š. 9, št. 951, 11. 5. 1863; št. 6424, 14. 4. 1864; Kovačič 1928, 400–401).

Prve tri redovnice so prišle v Maribor dne 15. oktobra 1864. Za predstojnico nove skupnosti je bila določena s. Margareta Puhar. Čez dva dni je prišel v zavod škof Stepišnik s spiritualom Kosarjem in s še dvema duhovnikoma in v navzočnosti grofice Brandys, sester in gojenk slovesno blagoslovil zavod. Takrat so imeli že osemindeset gojenk, ki so se učile pletenja in šivanja, in osem sirot; deklince so drugače obiskovale mestno dekliško šolo. Iz Algersdorfa so po potrebi prihajale še druge sestre. Nekatere so ostale v Mariboru, druge so se vrnile v materno hišo (*Kronika* 2007, 13; Kodrič-Palac 1986, 28–29).

V šolskem letu 1865/1866 so sestre z dovoljenjem deželne vlade začele poučevati prvi razred ljudske šole, v katerem je bilo sto sedemnajst učenk. Postopoma so odpirale nadaljnje razrede, tako da je šola do leta 1876 postala šestrazredna. Tudi število učenk je hitro naraščalo. Ob koncu vsakega semestra so imele učenke izpite, ki jim je predsedoval sam škof. Pravico javnosti je dobila ljudska šola z odlokom ministrstva za uk in bogočastje leta 1875. Leta 1888 je bilo ustanovljeno žensko učiteljišče, ki je dobilo pravico javnosti leta 1892. Do leta 1896 je bila šola v nemškem jeziku, od takrat dalje pa so organizirali vzporedne slovenske razrede (Kodrič-Palac 1986, 32–33).

Škof Stepišnik je vsa leta z budnim očesom spremljal razvoj zavoda, zanj prav očetovsko skrbel in ga rad obiskoval. Predstojnica s. Margareta Puhar je prav kmalu prišla do spoznanja, da bi mogle za vzgojo ženske mladine storiti več, če bi se podružnica v Mariboru osamosvojila. Domača dekleta bi tako vstopala v domačo družbo, ki bi lažje odgo-

varjala na potrebe kraja in časa. Škof Stepišnik je to idejo takoj podprl in o tem obvestil sekovskega škofa, pod čigar jurisdikcijo je bila materna hiša v Algersdorfu. Škof Zwerger je bil zamisli naklonjen in pripravljen podpreti ugodno rešitev zadeve. Zato mu je škof Stepišnik dne 1. maja 1869 poslal uradno prošnjo za ločitev mariborske podružnice od matrne hiše v Algersdorfu in za njeno osamosvojitve. Po prejemu prošnje je škof Zwerger začel postopek. Sestre so se morale same odločiti, ali gredo v Maribor ali ne. Kljub temu da je bilo v materni hiši precej Slovenk, se jih je za Maribor odločilo samo pet (*Kronika* 2007, 599; Rojs-Zorec 1987, 18). Neodvisnost redovne hiše v Mariboru je sekovski škof priznal dne 5. julija 1869. Istega dne je tudi deželna vlada v Gradcu privolila v ustanovitev nove kongregacije šolskih sester v Mariboru. Lavantinski ordinariat je to sporočil predstojništvu šolskih sester dne 12. 7. 1869 (AMp, št. 1708, 12. 7. 1869). Stepišnikov naslednji korak je bil, da je dne 13. septembra 1869 imenoval s. Margareto Puhar za vrhovno predstojnico nove kongregacije šolskih sester z materno hišo v Mariboru. Ta datum velja za ustanovni dan kongregacije (*Kronika* 2007, 600). V tej prvi fazi samostojnosti so sestre še ohranile statute kongregacije v Algersdorfu, ki so temeljili na Vodilu tretjega reda sv. Frančiška Asiškega. Potrdil jih je tudi škof Stepišnik.

Že 18. novembra istega leta je bilo slovesno preoblečenih prvih sedem kandidatinj. Slovesnost je vodil sam knezoškof, ki je takrat tudi dovolil, da sme biti v hišni kapelici ob nedeljah in praznikih blagoslov z Najsvetejšim. Sestram pa je naročil, naj k službi božji ne hodijo več v mestne cerkve. Ta kapelica je kmalu postala premajhna, zato so uredili večjo, ki jo je škof Stepišnik blagoslovil dne 28. novembra 1871 (602).

Kongregacija je bila od začetka do leta 1922 škofijskega prava, zato je morala za vse pomembnejše odločitve dobiti pristanek svojega ordinarija. Imela je tudi škofijskega komisarja, ki je pomagal reševati zunanje in notranje težave. Od začetka pa do leta 1894 je bil to Franc Kosar, ki je sodeloval že pri ustanovitvi kongregacije, nato pa je z vso vnemo podpiral njen vsestranski razvoj.

Vsakoletne vizitacije samostana je opravljal škof ali pa komisar. Po vizitaciji so sestre dobile poročilo o stanju skupnosti na področju redovnega duha in discipline, izpolnjevanja evangeljskih svetov in apostolata s priporočili in navodili za prihodnost. Redne letne vizitacije po posameznih skupnostih je opravljala tudi vrhovna predstojnica.

Škof Stepišnik je z zanimanjem spremljal in tudi vsestransko podpiral razvoj mlade družbe. V vizitacijskem poročilu z dne 14. decembra 1874 je predstojnici s. Margareti Puhar med drugim napisal: »Včeraj opravljena vizitacija zavoda šolskih sester tukaj v Mariboru, ki je pod Vašim vodstvom, me je prijetno prepričala, da vse članice tega Zavoda razodevajo natančno držanje svojega Redovnega pravila, hvalevredno disciplinsko držo, posebno pa goreče izpolnjevanje dolžnosti, da pojmujejo svoj poklic v duhu sv. katoliške Cerkve in se trudijo tako živeti. Posebno izjavljam svoje nadpastirsko priznanje za prizadevanje sester, ki se posvečajo učni stroki in pouku malih, in prav tako skrbi za versko-nravno vzgojo deklic, ki žive v konviktu. Ne dvomim in želim, da bi ta duh požrtvovalnosti za božjo voljo tudi vnaprej navdihoval sestre, kajti samo v tem primeru bo Gospod dal svoj blagoslov, od katerega je vse odvisno. Kakor je bilo doslej, naj si vse članice Zavoda prizadevajo za evangeljsko krotkost, potrpežljivost in medsebojno obzirnost, kajti samo tako se ohranja veseli pogum posameznih v izpolnjevanju poklicne naloge ter zadovoljstvo; nasprotje bi grenilo življenje in tudi malim ne bi bilo v dober zgled.« (AMp, *Glasovi* 2/98, 24–26)

V nadaljevanju poročila je škof imenoval s. Margareto za predstojnico še za tri leta; mlada ustanova namreč še ni imela dovolj sester z večnimi zaobljubami, da bi se iz-

peljale volitve. Ob tem je pripomnil: »Zaupam, da boste tudi nadalje opravljali svojo službo z vso preudarnostjo, vestnostjo in poklicno zvestobo. Vi ste predstojnica Vaših sosester, katere pa naj v Vas cenijo in spoštujejo svojo skupno mater.« Škof ji je posebno priporočil ljubezen. »Najlepša lastnost matere je ljubezen do otrok in potrpljenje z njimi, tako da ji ti morejo ljubezen poplačati z odkrito vzajemno ljubeznijo. Krščanska ljubezen, pravi apostol, vse olajša in plemeniti – tudi pokorščino. Stori, da se ta izpolnjuje z veseljem in ne z nevoljo.« Nato ji je naročil, naj tudi v Zavodu za varstvo majhnih otrok v Magdalenskem predmestju, kjer so sestre delovale od leta 1871 dalje, a so bile neposredno odvisne od predstojnice v materni hiši, določi eno od sester za predstojnico. Pravi, da je »sicer za Zavod nevarno, da zaide v nered, če bi namreč vsaka sestra delala po svoji lastni volji ... Saj ne gre za kakšno emancipacijo tamkajšnjih sester od Vas kot prednice celotnega zavoda Šolskih sester.« Na koncu je spregovoril še o dolgovich, ki so bremenili Zavod, in dal potrebna navodila glede upravljanja materialnih dobrin (*Kronika* 2007, 603).

V poročilu za Rim (relacija) je leta 1876 škof Stepišnik pisal tudi o šolskih sestrah. Imenoval jih je *sestre nabožnih šol (scholarum piarum)* tretjega reda sv. Frančiška Serafinskega v Mariboru. Najprej je orisal kratko zgodovino nastanka ustanove, nato pa nadaljeval: »Delajo z odličnim uspehom za pouk in vzgojo deklic, posebno ubogih. Omenjene redovnice drže tudi skrbno svoje Konstitucije. Tu si dovoljujem pripomniti, da je pravilo sester nabožnih šol na žalost do sedaj samo začasno; v resnici niso še prejele potrditve Svetega sedeža, kateremu so bile že pred enim letom predložene v potrditev ... Klavzuro držijo točno, v kolikor je možno. Do sedaj ni bilo nobenih zlorab v samostanih omenjenih redovnic – če bi kaj opazil, bi to brez obotavljanja odstranil.« Nato je škof poročal o njihovem rednem in izrednem spovedniku in o materialnih možnostih za življenje (AMP, kopija dokumenta).

V poročilu o vizitaciji z dne 8. marca 1877 izraža Stepišnik zadovoljstvo nad splošnim stanjem v Zavodu. Sestre vestno izpolnjujejo redovna pravila, se držijo redovne discipline in požrtvovalno opravljajo svoje poslanstvo krščanskega pouka in versko-nravne vzgoje ženske mladine. Spodbuja jih, naj tako nadaljujejo, da se bo dober glas, ki gre o njih, tudi v prihodnje potrdil. Sledijo priporočila: »Posebno priporočam vsem sestram duha voljne pokorščine odredbam njihove predstojnice, duha medsebojnega prenašanja in da skrbno goje duha resnične krščanske ljubezni do bližnjega ... Naj se nikdar ne polasti tega zavoda duh upornosti, duh nepokorščine, duh, ki samovoljno obira svoje predstojnike ...« Šolske sestre so imele v tistem času veliko poklicev, zato namenja škof besedo tudi temu: »Veseli me tudi, da se na izbor naraščaja, namreč redovnih kandidatinj, gleda budno in skrbno. Saj od tega je vendar odvisna srečna prihodnost zavoda. Nobena kandidatinja naj prej ne naredi zaobljub, dokler ni dala zadostnih dokazov za svoj pravi poklic za redovno življenje. Tako naj Bog podeli zavodu tudi v prihodnje svojo milost v visoki meri, da bo zdaj in v prihodnje Cerkvi v korist, škofu ordinariju pa v tolažbo ...« (AMP, *Glasovi* 2/98, 26–27)

Število sester in učenk se je iz leta v leto večalo, širilo pa se je tudi področje njihove dejavnosti. Za zasebno deklinško šolo, ki bi jo vodile šolske sestre, so se potegovali tudi Celjani. Škof Stepišnik in mati Margareta sta bila pripravljena, da odgovorita na njihovo željo, toda (nemške) državne šolske oblasti so se temu dolgo upirale. Šele leta 1878 je deželni šolski svet izdal potrebno dovoljenje. Tako so šolske sestre dne 14. septembra 1878 odprle šolo v Celju. Škof Stepišnik je za celjski zavod daroval 20.000 goldinarjev, pravi Kovačič (1928, 402) in pripominja: »... dasiravno je vedel, da gre za

slovensko šolo«. V kroniki šolskih sester pa je zapisano: »Knezoškof J. M. Stepišnik je kot Celjan podpiral celjsko podružnico tako, da ga moramo šteti med ustanovitelje.« (*Kronika* 2007, 604)

Po štirih mandatih vodstva kongregacije je leta 1881 mati Margareta, izmučena od skrbi in dela, prosila knezoškofijski ordinariat, naj poskrbi, da dobi zavod novo vrhovno prednico. »Volitve so se vršile 14. septembra 1881. Predsedoval je prevzvišeni J. M. Stepišnik. Izvoljena je bila pomočnica dosedanje č. matere – s. M. Nepomucena Ziggal.« (604–605) Nova predstojnica je v Kamnici pri Mariboru leta 1882 kupila vinarstvo in posestvo s hišo in gospodarskim poslopjem. Na to pristavo so hodile sestre na oddih, uporabljali pa so jo tudi za okrevališče bolehnih sester.

Spomladi 1885 so začeli zidati samostansko cerkev. Temeljni kamen je dne 26. aprila blagoslovil škof Stepišnik. Jeseni istega leta so ga povabili k blagoslovu novega zvonika in zvonov. Gradnja cerkve je hitro napredovala, tako da jo je naslednje leto, na praznik Marijinega rojstva, že posvetil (*Kronika* 2007, 30–33, 606; Rojs-Zorec 1987, 27).

Dne 8. septembra 1887 je bila na volitvah, ki jim je predsedoval knezoškof Stepišnik, izvoljena za novo vrhovno predstojnico s. Angelina Križanič, dotedanja učiteljica in vzgojiteljica na osnovni šoli v Celju. Vrhovna predstojnica je bila do leta 1896 in pozneje še v letih med 1923 in 1935 (*Kronika* 2007, 606; Kodrič-Palac, 1986, 34–35).

V osemdesetih letih 19. stoletja so sestre vedno bolj čutile potrebo, da bi v materini hiši odprle svoje učiteljske, kjer bi vzgajale svoje kandidatkinje in druge učiteljice. Dovoljenja ni bilo lahko dobiti, a so leta 1888 kljub vsemu začele poučevati prvi letnik. Na ponovno prošnjo predstojništva je ministrstvo leta 1892 izdalo dovoljenje za zasebno učiteljske, ki je dobilo pravico javnosti leta 1896. Na Štajerskem je bilo to edino učiteljske za slovenska dekleta (*Kronika* 2007, 607; Rojs-Zorec 1987, 30–31).

3.3 Trapisti v Rajhenburgu

Trapisti so veja cistercijanskega reda z zelo strogimi pravili. Ime so dobili po glavni opatiji La Trappe v Normandiji na Francoskem, ustanovljeni leta 1140. Po revolucionarnih dogodkih v Franciji leta 1880 so bile trapistovske opatije ukinjene, menihi izgnani, skupno življenje prepovedano, imetje pa zaplenjeno. Pregnani redovniki so iskali zatočišče v drugih državah. Dne 6. novembra 1880 so bili na silo izgnani trapisti iz samostana Notre Dame des Dombes, kjer so se naselili leta 1863 in komaj lepo zaživeli. Med izgnanimi redovniki je bil tudi Jožef Marija Kamil Giraud, z redovnim imenom brat Gabriel, po rodu iz bogate lyonske družine. Svojo dediščino je dal na voljo za nakup novega samostana, v katerem bi lahko nadaljevali svoj način življenja in dela. Opat Benedikt Margerand je po dolgem iskanju izvedel, da je na prodaj stari grad Rajhenburg. Dne 6. marca 1881 si ga je prišel ogledat in takoj videl, da bi bil zelo primeren za trapiste. Vrnil se je v Francijo, da se pogovori z bratom Gabrielom. Brez odlašanja sta pripotovala v Rajhenburg in sklenila kupčijo s tedanjim lastnikom gradu, baronom Kristjanom Filipom pl. Esebeckom. Vse stroške nakupa gradu in posestva je prevzel brat Gabriel, zato se po pravici imenuje ustanovitelj rajhenburškega samostana.

Menihi so prišli iz Francije v treh skupinah. Prvih sedem redovnikov je prišlo v Rajhenburg dne 21. aprila 1881. Pričakala sta jih opat Benedikt in brat Gabriel. Ta skupina je imela nalogo, da preuredi grajske prostore tako, da bodo ustrezali novemu namenu, kakor določajo samostanska pravila trapistov. Dela so hitro napredovala, tako

da sta že sredi maja opat Benedikt in brat Gabriel odšla v Dombes, da pripravita selitev preostalih menihov. Dne 3. junija sta pripeljala v Rajhenburg skupino desetih redovnikov, drugi pa so se jim pridružili na praznik sv. Rešnjega telesa, 16. junija. Redovna skupnost je novi ustanovi dala ime samostan Device Marije Rešiteljice (*Kaj delajo trapisti* 1915, 148–157).

Škof Stepišnik je z veseljem sprejel pregnane francoske trapiste, saj si je zelo želel, da bi bili v škofiji navzoči tudi kontemplativni redovniki. Zato je z vso vnemo podpiral njihovo naselitev. S svojo vplivno besedo je posredoval, da so hitro pridobili potrebna dovoljenja cerkvenih in civilnih oblasti za naselitev. Sam je na dunajsko ministrstvo za pouk in bogočastje poslal potrebne dokumente. Brat Gabriel je k tem listinam priložil pismo, v katerem se je obvezal, da bo svoje posestvo v Rajhenburgu prepustil redovnikom, ki ga bodo lahko uživali v vsej svobodi in brez najemnine (NŠAM, F 44, š. 8, dovoljenje za naselitev, št. 885, 20. 4. 1881; št. 1692, 31. 5. 1881). Menihom, ki so prišli iz Francije in niso poznali birokratskega sistema avstro-ogrske monarhije, je v prvih letih glede dopisov med deželno vlado v Gradcu in samostanom, predvsem glede lastništva posestva, pomagal škofijski ordinariat (NŠAM, F 44, š. 8, pojasnilo glede kupljenega posestva, št. 2571, 20. 10. 1882; odgovor deželne vlade, št. 2802, 17. 11. 1882). Prior Bernard Sirvain je bil škofu Stepišniku za to pomoč izredno hvaležen (NŠAM, F 44, š. 8, zahvala škofu, št. 1232, 12. 3. 1883). Leta 1885 je bil izvoljen za priorja Jean-Baptiste Epalle. Namestnik predstojnika M. Irenej Durieux je poslal škofu Stepišniku zapisnik volitev, ki jim je predsedoval opat iz Dumbisa M. Alojzij Moirant, s podpisami volivcev in s pečatom (NŠAM, F 44, š. 8, zapisnik volitev, št. 2335, 27. 8. 1885).

Deželna vlada je zahtevala natančen popis redovnikov, saj bi jih po avstrijskem zakonu moralo biti le štiriindvajset. Prior Jean-Baptiste Epalle je v svojem dopisu škofijskemu ordinariatu predstavil konstitucije reformiranih cistercijanov, po katerih imajo njihove redovne skupnosti tri vrste članov: menihe, redovnike in oblate. Takrat je skupnost v Rajhenburgu štela triintrideset članov. Prior je prosil škofijski ordinariat, naj uredi to zadevo pri deželni vladi (NŠAM, F 44, š. 8, pojasnilo, št. 2827, 13. 10. 1885; odgovor deželne vlade, št. 2400, 23. 9. 1886).

Trapisti so si prav hitro pridobili spoštovanje in naklonjenost ljudstva. Temeljno poslanstvo njihovega kontemplativnega reda so bili molitve in spokorna opravila. Poleg tega so bili izredno dejavni na karitativnem področju in so po svojih močeh pomagali v dušnem pastirstvu na sosednjih župnijah. Leta 1890 so za vzgojo novih članov odprli svoje semenišče. Ob desetletnici obstoja je bil samostan dne 1. septembra 1891 povišan v samostojno opatijo (*Kaj delajo trapisti* 1915, 185–188).

V bližnji in daljni okolici so trapisti zasloveli predvsem po vzornem gospodarstvu. Ukvarjali so se s poljedelstvom, živinorejo, vinogradništvom, sadjarstvom, čebelarstvom in z vrtnarstvom. Bili so tudi odlični obrtniki. Eden njihovih pomembnih proizvodov je bil sir trapist. Leta 1896 so začeli pravo industrijsko proizvodnjo čokolade in likerjev (197–198). Pri njih je kupoval tudi sam cesar Franc Jožef, ki jim je leta 1912 podelil priznanje za kakovost izdelkov; za zaščitni znak proizvodov sta bila določena lev in naziv Imperial. Trapisti so imeli tudi svojo elektrarno in že leta 1896 tudi svoj telefon. Omislili so si svojo lastno tiskarno, v kateri so tiskali knjige, brošure, razglednice, ovitke za čokolado in nalepke za steklenice z likerjem (Černetič Krošelj 2008).

Škof Stepišnik je rad prihajal v njihov samostan. Veliko stikov je imel z bratom Gabrielom, ki je iz ponižnosti vse življenje ostal oblat. Škof, ki je dobro poznal njegove sposobnosti in izredno krepostno življenje ter ga občudoval in zelo cenil, je menil, da

bi lahko prejel zakrament mašniškega posvečenja. Ko je bil nekoč na obisku v samostanu, je svojo namero, da brata Gabriela posveti v duhovnika, predložil opatu, ki se je tega razveselil. Toda brat Gabriel se je ob novici zelo prestrašil in je v svoji ponižnosti prosil, naj ga pustijo, da ostane oblat (*Kaj delajo trapisti* 1915, 207–208). Stepišniku se je leta 1886 izpolnila velika želja: v spremstvu brata Gabriela je namreč poromal v Lurd. Zadnje škofovo dejanje v opatiji trapistov je bilo to, da je dne 15. junija 1888 blagoslovil njihovo novo pokopališče in zvonik (*Kaj delajo trapisti* 1915, 184; Kovačič 1928, 403–404).

4. Sklep

Leta 1887 je škof Stepišnik praznoval srebrni jubilej škofovske službe, naslednje leto pa zlati jubilej mašniškega posvečenja. Ob tej priliki so mu čestitale tudi vse redovne skupnosti. Ena od šolskih sester, s. Bonaventura, mu je posvetila enajst kitic dolgo pesem. V Stepišnikovem življenjepisu, ki je bil objavljen leta 1890 v *Drobtinica* in ga je napisal župnik Janez Voh, so naštetih darovi nekaterih redovnih skupnosti: »Častiti oo. (očetje) trapisti iz Rajhenburga so prinesli dragoceno škofovsko palico iz pozlačenega srebra ..., častite nune magdalenke iz Studenic so poslale prekrasno štolo, častite šolske sestre mariborske so darovale prav fin roket ...« To so bili le zunanji izrazi velike hvaležnosti, ki so jo gojili do svojega nadpastirja redovniki in redovnice.

Če na kratko povzamemo to obdobje, moremo reči, da je škof Stepišnik na področju redovništva ne samo realiziral Slomškove načrte, temveč šel še dlje; imel je posluš za različne oblike redovnega življenja in je z veseljem in vnemo podpiral razvoj redovnih ustanov. Po njegovi zaslugi in z njegovo pomočjo so se brez zapletov osamosvojile mariborske šolske sestre. Pregnanim trapistom je omogočil naselitev v Rajhenburgu, kjer so pomembno vplivali na duhovni in na gospodarski razvoj okolja. Po Stepišnikovi zaslugi je podoba redovništva v lavantinski škofiji ob koncu 19. stoletja izkazovala izredno močno živost in obetaven razcvet.

Reference

Arhivski viri

AMp – Arhiv Mariborske province šolskih sester.

Aofm – Arhiv frančiškanskega samostana v Naz-

arjah.

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor.

Literatura

Černelič Krošelj, Alenka. 2008. Grad Rajhenburg [kolokvij]. Krško, 21. 4.

Dolinar, France M. 1991. Jožefinizem in janzenizem. V: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, 153–171. Celje: Mohorjeva družba.

Glasovi Mariborske province šolskih sester sv. Frančiška Kristusa Kralja. 1998. Št. 2. [Ljubljana].

Kaj delajo trapisti: brat Gabriel Giraud in njegova ustanova v Rajhenburgu: 1836–1899. 1915. Rajhenburg: menihi samostana.

Kodrič, Smiljana, in **Natalija Palac.** 1986. *Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja*. Redovništvo na Slovenskem. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Kovačič, Franc. 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928)*. Maribor: Lavantinski kn.šk. ordinariat.

Kronika matere hiše šolskih sester v Mariboru: 1864–1941. 2007. Ljubljana: Kongregacija šolskih sester sv. Frančiška Kristusa Kralja, Mariborska provinca.

Rojs, Leonita, in **Avgušlina Zorec.** 1987. *Šolske sestre sv. Frančiška, Mariborska provinca: zgodovinski pogled na prehojeno pot*. Ljubljana: Mariborska provinca šolskih sester.

Slovenska kronika XIX. stoletja. 2003. Zv. 2, 1861–1883. Ljubljana: Nova revija.

Šematizmi lavantinske škofije. 1863–1889. Maribor: Škofijski ordinariat.

Škofljanec, Jože. 2000. Red manjših bratov (OFM) in provinca sv. Križa. V: *Frančiškani v Ljubljani*, 9–77. Ljubljana: Samostan in župnija Marijinega oznanjenja.

Vostner, Otmar. 1964. *Ob stoletnici frančiškanov v Mariboru*. Maribor: Frančiškanski samostan.



Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 1, 119-129
 UDK: 929Stepišnik J.M.
 Prejeto: 03/10

Miha Šimac

Knezoškof Stepišnik v očeh sodobnikov

Kratek poskus orisa

Povzetek: Po Slomškovi smrti leta 1862 so za njegovega naslednika imenovali takratnega stolnega dekana dr. Jakoba Stepišnika. Njegovo imenovanje je povzročilo veliko razprav in ugibanj o tem, ali bo novi škof Slovincem naklonjen ali pa bo sledil nemškimi težnjam in skušal slovensko narodnobuditeljsko gibanje čimbolj omejevati. A knezoškof Stepišnik je že v prvem pastirskem pismu zapisal, da se ne želi opredeljevati ne za slovensko ne za nemško stran. Želel je biti v prvi vrsti katoliški škof, predvsem pa je bil srčno vdan cesarju in državi in je zato zvesto sledil cesarski politiki. To pa je med njegovimi sodobniki dajalo vtis, da je škof Stepišnik pronemško usmerjen. Toda mnogo njegovih dejanj, s katerimi je pomagal Slovincem in jih podpiral pri uresničevanju njihovih zamisli, temu nasprotuje. Zato ne preseneča ugotovitev, da so se hkrati z razmerami in zaradi ravnanja škofa Stepišnika v škofiji spreminjale tudi ocene in mišljenja o njem: od začetkov, ko so v glavnem imeli knezoškofa Stepišnika predvsem za Slovincem nasprotnega človeka, do njegove smrti, ob kateri so mu – še do včeraj ostri nasprotniki – pisali najtoplejše nekrologe.

Gljučne besede: knezoškof Stepišnik, lavantinska škofija, pronemštvo, slovensko narodnobuditeljstvo, Štajerska, Slovenski gospodar, časopisi

Abstract: Prince-Bishop Stepišnik in the Eyes of his Contemporaries. A Short Outline

After bishop Slomšek's death in 1862, the then cathedral dean Dr. Jakob Stepišnik was appointed his successor. His appointment gave rise to much discussion and guessing whether the new bishop would be favourably disposed towards the Slovenians or would follow German tendencies and try to limit the Slovenian national revival movement as much as possible. Yet already in his first pastoral letter, prince-bishop Stepišnik wrote that he did not want to declare himself either for the Slovenian or for the German side. Primarily, he wanted to be a Catholic bishop, loyal to the Emperor and the state and therefore he closely followed the Emperor's politics. Thus, among his contemporaries he gave the impression of being pro-German. Yet his numerous actions helping and supporting Slovenians in realizing their ideas give evidence against it. Thus, it is not surprising that in conjunction with the circumstances and his actions in the diocese, also the opinions and judgements concerning bishop Stepišnik were changing: from the beginnings when prince-bishop Stepišnik was generally considered somebody unfavourably disposed towards the Slovenians up to his death when some of his former outspoken opponents wrote the warmest obituaries.

Key words: prince-bishop Stepišnik, diocese of Lavant, pro-German attitude, Slovenian national revival, Štajerska (Styria), Slovenski gospodar, newspapers

1. Uvodna beseda

Čas, ko je Jakob Stepišnik prevzemal odgovorno škofovsko funkcijo in v katerem je opravljal svojo službo, je bil čas velikih sprememb v habsburški monarhiji. Vnovič so se namreč krepile močne aspiracije Madžarov po večji samostojnosti (ki so jo potem leta 1867 izsilili in dosegli dualistično ureditev monarhije), vse močnejše pa so postajale tudi težnje drugih narodov monarhije, v katerih sta se krepila nacionalna zavest in zavedanje, da se je za narodne in jezikovne pravice treba bojevati. Tega mišljenja so vse bolj postajali tudi Slovenci in se zavzemali za jezikovno enakopravnost in spoštovanje slovenskega naroda. Prav v teh spopadih, ki so začeli spreminjati in preoblikovati dotedanji svet, se je znašel knezoškof Stepišnik. Njegovo držo v teh razmerah so ocenjevali njegovi sodobniki in mednje bi smeli uvrstiti tudi takratni tisk. Po dejanjih in besedah so ga sodili in uvrščali k »našim« ali k »njihovim« in obenem skušali vsako njegovo potezo spretno izkoristiti na političnem parketu v boju za dosego svojih ciljev.

2. Ob prevzemu škofovske službe

»Dne 24. septembra izdihnil je škof Slomšek svojo blago dušo, do zadnjega dihaja plamtečo za ljubljeni narod slovenski.« Tako je v svojih spominih zapisal Josip Vošnjak (1982, 115), ko je opisoval žalostne dogodke v letu 1862. S Slomškovo smrtjo so Slovenci na Štajerskem izgubili enega velikih rodoljubov in bojevnikov za narodno stvar. Nič čudnega torej ni, da so si po njegovi smrti Nemci želeli za njegovega naslednika nemško usmerjenega moža, ki bi skušal zavreti ali vsaj oslabiti Slomškovo narodno delo: »Naljubši bi jim seveda bil trd Nemec, vendar v škofiji, ki je imela nad 90 odstotkov Slovencev, to ni bilo mogoče.« (Kovačič 1928, 398) Tako je bil za knezoškofa imenovan takratni stolni dekan dr. Jakob Stepišnik, za katerega se je vedelo, da naj bi bil v mladih letih nemško usmerjen (398). Zato so njegovo imenovanje za novega lavantinskega knezoškofa nemški krogi zmagoslavno slavili, saj so menili, da bo kot škof prelomil z dotedanjo Slomškovo potjo in bo močno omejil slovensko narodnobuditeljsko gibanje, ki ga je podpiral njegov predhodnik. Vendar pa so slovenski časopisi na to imenovanje, vsaj na začetku, gledali precej optimistično. Tako je dne 20. januarja 1863 ob posvečenju dr. Jakoba Stepišnika za novega lavantinskega knezoškofa katoliška *Zgodnja danica* (20. 1. 1863, 17) objavila odo, spisano njemu v čast. V njej med drugim lahko zasledimo tudi veselje nad dejstvom, da je škofija vnovič dobila škofa slovenskega rodu:

*»Ljuba labudska škofija! Boga zahvali!
Sin domorodni da Višji pastir so postali;
lepo v slovenskem jeziku te bodo učili,
k Bogu vodili.«*

Nekateri so najbrž res gojili upanje, da bo kot knezoškof slovenskega rodu skušal nadaljevati delo narodno zavednega škofa Slomška. Optimizem je izražal tudi prispevek v omenjenem časopisu, v katerem je opisana intronizacija knezoškofa Stepišnika v Mariboru na izpraznjeni škofovski sedež lavantinske škofije. V njem so znova izrazili

upanje, da bodo mogli Slovenci pri njem najti zavetje zoper morebitna nemška preganjanja. Pri tem pa so okrcali nemško stran, češ da napačno misli, če v škofu gleda bolj »podpornika nemštva kakor pa katoliškega škofa«. O dr. Stepišniku so še zapisali, da »mož, nad katerim smo od nekdaj med drugimi lepimi lastnostmi zlasti pravičnost občudovali, se ne bodo znižali v slepo orodje stranke, kateri je črni pečat krivice tako razvidno na čelo vtisnjen«. V prispevku je bil zapisan tudi nekakšen prikrit opomin, namenjen škofu, da ne bi morda poskusil delovati v korist nemške stranke: »Apostelj kerščanske ljubezni ne sme in ne more nikdar žaliti ranopravnosti, ako se noče pregrešiti zoper bistvo svojega poslanstva.« Hkrati pa so izrazili optimistično pričakovanje, da se Slovincem ta enakopravnost ne bo kalila, in naj se zato Slovenci ne dajo motti »prenaglemu zmagovavnemu kriku v šotorih nam nasprotnne stranke« (*Zgodnja danica*, 20. 2. 1863, 45–46).

Vendar nemški »zmagovavni kriki« niso bili čisto brez podlage in v nekaterih slovenskih krogih še zdaleč niso skrivali bojazni, da novi knezoškof le ne bo novi Slomšek, ki bi se tako goreče zavzemal za slovenski narod. Vedeli so namreč, da je precej promemško usmerjen, in so zato resno podvomili, da bo kot novi škof sploh še hodil po Slomškovih poteh in še dalje podpiral slovensko narodno politiko. Štajerskim Slovincem je to povzročalo precejšnje skrbi. Tako je mogoče tudi v časopisju prebrati glasove s Štajerske, ki so te bojazni takole izrazili:

»Morebiti bodo naš milost. knezovladika za slov. bandero prijeli? Bog daj da bi! Vendar dosedaj nam še niso gradiva podali za ogenj našega upanja. Želimo, da bi njih duh nepozabljivega Slomškega, ki še v hišah veje, ki celo škofijo obdaja in oživlja, in bo jo tudi obdajal v večne veke, močno prešinel. Drhal po Mariboru scer govori 'Fürstbischhof Stepischnek ist unser Schooskind.' Bahajo se sanjaje, da so Dr. Stepišnek po njihovi prošnji škof postali, katero so prej solnograškemu nadškofu poslali, in si že zlate gradove stavijo na razvalinah slovenstva. Sladka jim sanja! Če nas v resnici taka nesreča zadene, kakor eno sosednjo škofijo, vendar pogum nam upadel ne bo. Saj jezik in literatura, pa tudi omika naroda v tem obziru ne spada pod škofovsko oblast. Slovenstvo zategadel upešalo ne bo ne v škofiji, tudi v Maribori ne, akoravno bi nas škof vladali, ki bi Mariboržanom (se ve da nemškimi) bilo morebiti po volji. Narodnosti v Mariboru ne tira mogočna škofovska roka naprej, ampak kakor povsod, od Boga izbujena zavest, da smo narod; pospeševati že zamore narodno napredovanje in promoči, da se hitrej razvija, zakaj veljavna roka veliko stori, vendar življenje ali smert Slavina ne odvisi od te mogočne roke. Tedaj je naravnost noro, Slovenščini že liero prepevati, prvič iz gori omenjenega vzroka, drugič pa, ker g. Dr. Stepišnek še ene besede kakor škof zinili niso. Temveč nam je njihova občeslavna značajna duša zvesti porok, da nam vsaj protivni ne bodo, ako naše reči ne bodo pospeševali, Mariboržanom pa se ne bodo nikdar uklanjali. – Bog živi novega kneza in škofa!« (*Slovenski prijatelj*, 15. 1. 1863, 34–35)

Upali so torej: če jih škof že ne bo podpiral v njihovem prizadevanju, jih v skrbi za slovensko stvar vsaj omejeval ne bo. Pri tem pa so jasno dali vedeti: tudi če bi doživeli »to nesrečo« in bi škof nastopil proti njihovim prizadevanjem, se ne nameravajo umakniti, temveč se še bolj bojevati za svoj narod in za slovenski jezik.

Vse oči Štajercev so bile torej uprte prav v novega lavantinskega knezoškofa Stepišnika in so čakale na njegova prva dejanja, s katerimi bi jasno nakazal, kako bo začrtal pot svojega pastirskega poslanstva v zaupani mu škofiji. Deloma je odgovor na to vprašanje prišel že v obliki prvega pastirskega pisma, ki ga je knezoškof Stepišnik naslovil

na njemu zaupane duhovnike in vernike. V pismu se je med drugim dotaknil pričakovanj in želja, ki so jih gojili v zvezi z njim. Že v uvodu je kar naravnost zapisal, da od njega lahko pričakujejo »vse, karkoli je škof katoliške Cerkve Bogu in vernim, ktere je Bog njegovi skerbi izročil, storiti dolžan po opominovanji sv. apostola Pavla (II Tim, c. 4.)« (Zgodnja danica, 20. 2. 1863, 42–43). V nadaljevanju se je obrnil na ljudi s prošnjo in pozivom, naj ostanejo zvesti in stanovitni v ljubezni do vere in Cerkve. Kot dober pastir jih je že v začetku opomnil na izpolnjevanje zapovedi, na pogostost prejemanja svetih zakramentov, pa tudi na skrb in ljubezen do bližnjega. Ob koncu svojega pisma se je vendarle, vsaj posredno, dotaknil tudi vprašanja glede jezika, ki je takrat tako burilo duhove. V uvodu k temu je Stepišnik sprva navedel, da je bil v začetku le en jezik in da tudi v nebesih svetniki in izvoljeni Boga »edinoglasno« hvalijo, tudi če so poprej govorili različne jezike. Ob tem pa je knezoškof (Zgodnja danica, 20. 2. 1863, 43–43) še zapisal: »Pa nikar ne mislite, de Vam hočem braniti, svojo domovino, svoj narod, svoj jezik posebno v časti imeti in ljubiti; le to Vas prosim, ne prezrite poleg tega ljubezni in pravice, ki ste jo sploh vsim skazovati dolžni.« Ob koncu je ljudi še prosil, naj mu ne zapirajo svojih src, in se priporočil v molitev.

Čeprav se je Stepišnik kot knezoškof v pastirskem pismu torej zavzemal, da bi obe strani gojili medsebojno spoštovanje, je bila težava v tem, da nemški krogi na Štajerskem tega nikakor niso želeli upoštevati; sami namreč niso izkazovali prav pretiranega spoštovanja do slovenskega jezika in še manj do zavednih Slovencev. Povrh vsega pa je olja na ogenj prilil še dr. Stepišnik sam, ko je ob svoji umestitvi pridigal samo v nemškem jeziku. To so si namreč nemški krogi razlagali kot potrditev, da bo novi škof deloval pronemško, oziroma povedano drugače: Slovenci so to lahko razumeli tako, da pri svojih slovenskih prizadevanjih ne bodo mogli računati na njegovo podporo.

3. Nekatera mnenja o Stepišniku v času njegovega škofovanja

Razmere za Slovence ob začetku škofovanja knezoškofa Stepišnika še zdaleč niso bile ugodne. Kljub velikemu trudu škofa Slomška je bila namreč narodna zavest v Mariboru še precej zaspana. Šele z ustanovitvijo čitalnic in z zavzetimi agitacijami slovenskih odvetnikov, notarjev in duhovnikov za slovenski jezik se je zavest začela prebujati in utrjevati. Posebno si je za to prizadeval Josip Vošnjak, tako s svojimi govori o vprašanju slovenskega jezika v uradih kakor tudi z zavzemanjem za nižjo slovensko gimnazijo v Mariboru in za slovenski učni jezik na Ptujju in v Celju. Med duhovniki bojovníki za slovenski jezik pa gre prvo mesto prav gotovo Božidarju Raiču.⁷ Trudil se je, da bi slovenski jezik prevladal ne le v državnih uradih, ampak tudi v cerkvenem uradovanju. S svojo gorečnostjo in ob podpori drugih slovenskih rodoljubov je celo dosegel, da je škofijski ordinariat v času Hohenwartove⁸ vlade popustil in ugodil zahtevam, naj se na slovenske vloge odgovarja v slovenskem jeziku. Vendar pa takšno ravnanje ni trajalo dolgo in lavantinski ordinariat je to prenehal delati že v letu 1872. Zato je Raič znova odprl fronto in je bil v svojem boju za slovenski jezik še bolj oster in

⁷ O Božidarju Raiču in njegovem narodnobuditeljskem delu glej med drugim: Vincenc Rajšp (2008, 37–44). Biografijo o Raiču je že leta 1888 napisal tudi dr. Karel Glaser (*Letopis matice Slovenske za l. 1888*, 1–46).

⁸ Grof Karl Sigmund von Hohenwart (12. 2. 1824–26. 4. 1899) je bil v letu 1871 ministrski predsednik Avstro-Ogrske.

vperjen proti škofijskemu ordinariatu. Tako je v *Slovenski narod* in deloma tudi v *Slovenskega gospodarja* pisal svoje prispevke, predvsem z očitki, ki so leteli zoper škofa Stepišnika in zoper ordinariat. Očital jim je, da za slovenščino na Štajerskem še vlada boljše skrbi kakor pa lavantinska škofija. V svoji zagnanosti je napisal celo pripomoček za slovensko uradovanje v škofiji – knjižico *Slovarček na pomoč narodnemu duhovništvu v slovenskem uredu* (Raič 1872), v kateri je navedel vse izraze za nemške besede, ki se uporabljajo v župnijskem poslovanju. Ker je sam vodil cerkvene matice v slovenskem jeziku, je bil za to kaznovan in je moral plačati 100 goldinarjev kazni (Baš 1931, 23–88).⁹ Duhovniki so bili kot skrbniki matičnih knjig v funkciji uradnika in knezoškof Stepišnik se je postavil na vladno stališče, ki ni dopuščalo slovenščine v cerkvenem uradovanju, še manj pa pri vodenju matic. Tega ni storil, ker bi hotel nasprotovati Slovencem po svojem lastnem prepričanju, ampak ker je kot knez predvsem želel ostati zvest vladi in s tem posredno cesarju. Vendar je ta njegova poteza povzročila, da se je pod škofom Stepišnikom mnogo duhovščine odtegnilo narodnemu delu. Takšno indiferentnost je ostro bičal Raič, poleg njega pa je glasnik te kritike postal tudi župnik Davorin Trstenjak (37).

Ravnanja knezoškofa Stepišnika so tudi še nadalje burila strasti v političnem življenju Štajerske. Tako ni sprejel, da bi imeli v mariborskem bogoslovju semenišniki predavanja v slovenskem jeziku, kakor so to uvedli v Ljubljani; zaradi proslovenskih prispevkov pa je bogoslovcem tudi prepovedal, da bi prebirali časopis *Slovenski narod*. *Slovenski narod* je Stepišniku očital, da je pospeševalec germanizacije, in ga krivil, da prav zaradi njega Slovenci leta 1880 v graškem šolskem svetu niso imeli svojega predstavnika: »On kaj takšnega ne trpi in zabrani, kder in dokler more. To se popolnem zlega z vsem njegovim nemškimi mišljenjem in htetjem, z vsem njegovim dosedanjim dejanjem in nehanjem.« (Čuček 2008, 31)

Čeprav se torej na prvi pogled – posebno ob Raičevem prizadevanju za slovensko cerkveno uradovanje! – zdi, da je bil torej knezoškof Stepišnik zelo oster nasprotnik slovenstva, pa temu ni mogoče kar enoglasno pritrditi. France Kovačič je v svoji knjigi o zgodovini lavantinske škofije o knezoškofu Stepišniku sodil, da je bil za »brutalno« nasprotovanje slovenski stvari Stepišnik osebno »prenežne nravi« in ne bi storil kaj takšnega. Obenem pa je opozoril, da se je Stepišnik že leta 1863 izkazal za boljšega, kakor so ga dotlej slikali nemški časopisi, ki so v njem hoteli videti velikega nasprotnika slovenstva. Tega leta se je namreč praznovala tisočletnica sv. Cirila in Metoda. V uradnem listu je dal ordinariat posebna navodila za slovesno praznovanje te obletnice. V listu je bilo še zlasti poudarjeno, da sta sveta brata s svojim delovanjem posvetila tudi prostor lavantinske škofije (Kovačič 1928, 398–400). To slavljenje slovenskih svetih bratov in praznovanje častitega jubileja vsekakor nista bili prav v veliko veselje nemški strani. Pa tudi drugače je knezoškof Stepišnik skušal pomagati slovenski strani. Posebej je tu treba poudariti njegov veliki finančni prispevek pri pridobivanju *Slovenskega gospodarja*. Štajerski Nemci so začeli med Slovenci širiti propagando regionalizma in političnega liberalizma, ki naj bi delovala proti slovenskemu narodnemu programu. To so poskušali doseči tako, da so nemškemu časopisu (*Mariborčanka*) dodali v slovenskem jeziku prilogo *Slobodni Slovenec*, ki pa je doživela samo trinajst števil. Slovenci so na to provokacijo seveda takoj želeli odgovoriti s slovenskim kato-

⁹ V omenjenem Bašovem prispevku so podrobneje opisane razmere, ki so vladale na Štajerskem v času škofovanja knezoškofa Stepišnika vse do leta 1878, torej do postavitve spomenika škofu Slomšku. O Raičevem boju za slovensko uradovanje v škofiji glej isti prispevek (Baš 1931, 37; 63–66).

liškim in konservativnim časopisom, ki bi konkuriral *Slobodnemu Slovencu*. Zato si je tudi škofijski ordinariat začel prizadevati, da bi to postal *Slovenski gospodar*, ki bi deloval kot katoliško konservativno glasilo. Zasluga za to, da je bil ta projekt uspešno izpeljan in da je bil *Slovenski gospodar* pridobljen za slovensko stvar, gre v veliki meri prav škofu Stepišniku, ki je za ta »prevzem« prispeval 400 goldinarjev finančnih sredstev (Baš 1931, 52–53). Izdatna finančna sredstva je tudi še pozneje večkrat namenjal za »slovensko stvar«. Tako je daroval precej denarja za slovensko trirazredno dekliško šolo, ki so jo gradili v Celju. Ob njeni otvoritvi je škof sam prišel tudi blagoslovit nove šolske prostore in ob tej priliki je imel, kakor poudarja *Slovenski gospodar* (7. 7. 1881, 212), slovenski govor.

Da ni bil tako nasproten slovenski stvari, se je pokazalo tudi ob postavitvi spomenika škofu Slomšku v mariborski stolnici. Odbor za Slomškov spomenik si je dolgo prizadeval, da bi mu uspelo v Mariboru postaviti spomenik škofu Slomšku. Temu so najbolj nasprotovali mestni očetje z županom Matejem Reiserjem na čelu. Ker niso dobili privoljenja, da bi spomenik postavili na katerem od trgov ali v kakem mariborskem parku, so prosili, da bi smel stati v mariborski stolnici. Knezoškof Stepišnik je za to dal dovoljenje in po dolgih peripetijah je odboru končno uspelo uresničiti predlog. Odkritje tega spomenika je bilo določeno na dan župnijskega zavetnika Janeza Krstnika, 24. junija 1878. Dnevni red je obsegal pridigo kanonika Franca Kosarja, odkritje spomenika, slovesno mašo, obed v čitalnici in občni zbor v čitalnici s slavnostnimi nagovori in deklamacijami. Na to slavnost so bili vabljeni vsi dekani na Slovenskem, predsedniki čitalnic in nasploh slovenski narodnjaki (Baš 1931, 76–78). Ob prijavi prireditve na mestni svet pa se je zapletlo. Mariborski župan Reiser je v tem videl manifestacijo slovenstva. Obenem se je jezil nad tem, da je škofijski ordinariat pri postavljanju spomenika deloval samostojno in mestnih oblasti o tem ni obvestil. Pisno se je na dan prireditve mariborski župan obrnil na stolnega župnika in zahteval, da se vse omeji zgolj na sveto mašo in da vsak nagovor ali pridiga odpade. Poleg tega je izjavil, da se bo o posvetitvi spomenika škofu Slomšku še razpravljalo, saj imajo edino besedo pri tem mestni očetje. Tem zahtevam pa niso ustregli. Kanonik Kosar je tako pridigal v nemškem in v slovenskem jeziku in govoril o škofu Slomšku, o njegovem pastirskem delovanju in o njegovem prizadevanju za to, da se prenese škofijski sedež v Mariboru. »Domišljavega župana,« kakor piše Kovačič (1928, 415–416), pa je konzistorij ostro poučil, da je na dan stolnega zavetnika vedno slovesna sveta maša, konkurenčni mestni odbor pa nima nobene besede pri postavljanju spomenikov, za katere sam ne prispeva nobenih denarnih sredstev.

Pri tem odkritju spomenika knezoškof Stepišnik osebno ni sodeloval, pa čeprav so si nekateri tega želeli. Da ga ni bilo pri tem dejanju, je po malem jezilo tudi mladega bogoslovca Antona Aškercer. V pismu Janu Legu je tako Aškerc (1997, 132) zapisal: »Ko se je tisti kip v stolni cerkvi slovesno razgaljal, takrat sedanjega naslednika Slomškevega ni bilo v Mariboru. Šel je uprav tisti dan raji birmovat – zakaj? – no, to víme dobre! Pst! Sub rosa!«

Najbrž se je knezoškof dobro zavedal, kako zelo bi odmevala njegova navzočnost na takšni slovesnosti, in se je zato skušal izogniti vsakršni zameri na tej ali oni strani. Dr. Stepišnik je hotel ostati politično čimbolj nevtralen in tako biti kolikor mogoče zvest svoji maksimi, ki jo je med vrsticami zapisal v prvem pismu in jo je Vošnjak (1982, 117–118) takole komentiral: »Stepišnik je sicer rad poudarjal, da ni ne nemški, ne slovenski, temveč katoliški škof, pa kot rojenemu Celjanu mu je bila nemščina na prvem

mestu.« Najprej je torej hotel biti knezoškof Stepišnik predvsem katoliški škof in ne nemški ali slovenski. Da je to vedno poudarjal, nam posredno opisuje tudi Anton Aškerc. Kot mlad bogoslovec mariborskega semenišča je Aškerc knezoškofa Stepišnika dobro poznal. O njem tudi drugače ni imel prav slabega mnenja. V svojem pismu Pavlu Turnerju z dne 7. 3. 1908 je tako zapisal, da je lahko med svojim študijem med počitnicami delal kot inštruktor (in tako prišel do prepotrebnih finančnih sredstev!) pri grofu Zabeu predvsem po zaslugi škofa Stepišnika. Stepišnik ga je za to službo priporočil grofu predvsem zato, ker ga je škof »takrat rad imel, ker sem bil precej dober latinec«, je še zapisal Aškerc (1997, 214). Nasploh je imel Aškerc v knezoškofu Stepišniku tihega zaščitnika, ki ga je branil tudi v času njegovih sporov zaradi literarnega udejstvovanja (Boršnik 1981, 39).

O škofu Stepišniku in njegovem motu je Aškerc (1993, 16) spregovoril v podlistku z naslovom *Spominska knjiga v Solčavi*. V njem se je navduševal za Slomškovo narodno gorečnost in grajal pasivnost in zadržanost njegovih naslednikov. Predvsem je v tem – bolj kakor Stepišnika – grajal njegovega naslednika Mihaela Napotnika, s katerim se osebno ni najbolje razumel. O škofu Stepišniku je v tej razpravi zapisal: »Knezoškof Stepischnegg! V katerem jeziku pa ta piše v spominsko knjigo? Tu čitam par brezpomembnih prozaičnih vrst – v angleškem ter italijanskem jeziku. Bravo! To imenujem jaz previdnost in Vi tudi. Zaradi angleščine in italijanščine – mirna Bosna – in Dunaj! Ali ste kdaj slišali, da bi imel rajni Stepišnik kdaj kake 'sitnosti'? Učimo se od njega politične previdnosti; krvavo jo potrebujemo v sedanji kritični dobi. 'Ich bin weder ein Windischer, noch ein Deutcher, sondern ein katolischer Bischof!' tako je govoril rajni Stepišnik ...«

In tako je dr. Stepišnik tudi želel delovati ves čas svojega škofovanja, vendar mu ni vedno najbolj uspelo. Vsako njegovo potezo je namreč ta ali ona stran uporabila v notranjih političnih bojih in v medsebojnih obračunavanjih, zato mu seveda nikakor ni bilo lahko; posebno še zato, ker je ob teh notranjih spopadih na Štajerskem skušal biti zvest vladni politiki. Drži pa, da je svoje sprva res bolj nemško mišljenje sčasoma precej spremenil. Na to spremembo so, kakor ocenjuje Kovačič, imeli precej vpliva slovenski rodoljubi, ki jih ni manjkalo niti v stolnem kapitlju. Predvsem Kovačič (1926, 390) poudarja vpliv kanonika Kosarja, župnika Jurija Matjašiča in Ignacija Orožna, ki so s svojim aktivnim delovanjem zagotovo vplivali na škofovo približevanje slovenstvu. Prav njihovo navzočnost v škofovi bližini tudi navaja kot dokaz, da Stepišnik le ni bil tako nasproten Slovincem, kakor se je to dotlej prikazovalo (415).

O preobratu v razmišljanju škofa Stepišnika piše v svojih spominih tudi Vošnjak (1982, 118), ko pravi, da je proti konca svojega življenja »tudi on spredidel, da je bil na krivem potu, ker so se nemški liberalci pri svojem boju proti cerkvi malo menili za njegovo narodno mišljenje«. Kakor je škof počasi spreminjal svoje mišljenje, se je tudi med ljudmi na Štajerskem spreminjalo mnenje o njem, to pa se je kazalo tudi v dnevnem tisku. Posebno jasno je to mogoče opaziti ob poročanju o škofovem jubileju, ko je leta 1888 praznoval zlato mašo, kakor tudi ob poročanju o njegovi smrti slabo leto pozneje.

4. Zlata maša

Leta 1888 je knezoškof Stepišnik torej praznoval svoj véliki jubilej kot zlatomašnik. Praznovanje tega visokega jubileja knezoškofa Stepišnika so napovedali tudi v *Slovenskem svetu*. Ob robu oznanila pa se tudi tokrat niso mogli vzdržati pikrosti, ki je

letela na mariborski ordinariat – s tem pa posredno tudi na Stepišnika! – glede razpošiljanja vabil za to slavnost. Sklicujoč se na *Slovenski narod*, so tako precej cinično zapisali: »Duhovščina Mariborske vladikovine je brezizjemno slovenska, a uradna vabila Mariborskega kapiteljna, v čegar sredi sede celo trije pisatelji slovenski, kakor pristavlja 'Slov. Narod', so se razposlala jedino v nemškem jeziku. To je moderni pogum viših duhovskih krogov, zlati na Slovenskem! Sicer bi bili pa iz Maribora takih vestij morda še najmanj pričakovali; kajti tu se niso niti v novejšem času toliko zagrešili proti narodnosti svojega pastva, kakor drugod.« (*Slovanski svet*, 25. 7. 1888, 230)

O sami slovesnosti je pozneje časopisje podrobneje poročalo, v Koledarju družbe sv. Mohorja (1888, 60–64) pa sta bili obširneje predstavljeni življenje in delo škofa Stepišnika. Časopis *Slovenec* (3. 8. 1888) je ob opisu slovesnosti navedel, da so bili tam navzoči mnogi duhovniki lavantinske škofije, visoki gospodje in preprosto ljudstvo. Od škofov pa da so se slovesnosti udeležili solnograški, celovški in ljubljanski. Ob tem je *Slovenec* ostro kritiziral mesto Maribor, češ da »mesto mariborsko ali bolje rečeno zastopništvo mesta mariborskega ni zastopilo pomena tega dneva, kajti meščani so se nekako pasivno obnašali pri tej svečanosti, dasiravno priseljenim pevcem, turnarjem in drugim hrupne sprejeme pripravljajo, kar bi pri tej priliki gotovo bilo primernejše« (*Slovenec*, 4. 8. 1888). Mogoče bi bilo sklepati, da se je torej to počasno škofovo približevanje slovenstvu kazalo tudi v pasivni držji nemškega meščanstva in predvsem mestnih oblasti. V naslednjih dneh se je knezoškof v latinskem jeziku sam zahvalil za vse izražene čestitke in dobre želje ob njegovem prazniku. *Slovenec* (10. 8. 1888) je objavil tudi brzozavno čestitko, ki jo je knezoškofu Stepišniku poslal cesar Franc Jožef I. in ki je bila po svoje zanimivo formulirana: »Bog Vas ohrani v neoslabljeni moči še mnogo let – Vaši uspešni delavnosti kot duhovnika, državljana in knezoškofa.«

5. Ob smrti knezoškofa Stepišnika

Vendar pa tem dobrim željam navkljub knezoškofu Stepišniku ni bilo dano več dolgo življenje. Leta 1889 je slovesno obhajal velikonočne praznike in še v maju tega leta je v spremstvu kanonika Kosarja prišel v Ljubljano. Z ljubljanskim knezoškofom sta obiskala Marijanišče, pa tudi šolo šolskih sester v Repnjah (*Slovenec*, 14. 5. 1889). Po vrnitvi v Maribor je škof še opravil vizitacijo v dveh dekanijah, nato pa je v juniju nevarno zbolel. *Slovenec* je dne 24. junija zapisal, da so knezoškofa Stepišnika tega dne prevideli s svetimi zakramenti za umirajoče, saj je bilo le »malo upanja, da zopet okreva visoki dostojanstvenik«. Podobna poročila o resnosti njegove bolezni so prinašali tudi drugi časopisi (*Laibacher Zeitung*, 27. 6. 1889, 1247).

V petek, 28. junija 1889, je časopis *Slovenec* na prvi strani prinesel povabilo Slovencem, da se udeležijo odkritja spomenika, postavljenega v čast Valentinu Vodniku, to naj bi se zgodilo tiste nedelje. Med telegramskimi vestmi, ki jih je objavljala časopis, pa so tega dne že sporočili novico o smrti lavantinskega knezoškofa: »Maribor, 28. junija. Ekscelencija knezoškof dr. Jakob Maksimilijan Stepišnik danes ob 11 ¼ pred poludnem umrl.« Potem ko je ta novica zakročila po slovenskih tleh in po habsburškem imperiju, so od vsepovsod začeli v Maribor prihajati izrazi sožalja in sožalne brzozavke.¹⁰

¹⁰ Sožalne brzozavke in telegrami so bili strogo uradni in niso vsebovali posebnih osebnih ocen o škofu Stepišniku (NŠAM, Prezidialni spisi 1888–1889, Izrazi sožalja ob smrti knezoškofa Stepišnika).

O njegovi smrti in o pogrebnih slovesnostih so v naslednjih dneh poročali tako domači kakor osrednji dunajski časopisi. *Slovenski narod* (1. 7. 1889), ki je, kakor smo videli, v času Stepišnikovega škofovanja večkrat ostro nastopil proti škofu in grajal njegove poteze, je ob njegovi smrti o njem zapisal presenetljivo pozitivno oceno: »Pokojni Stepischnegg¹¹ se ne more primerjati s slavnim svojim prednikom, a dičile so tudi njega tako lepe lastnosti, tako da se je zadnji čas sploh rekalo: Knezoškof Stepischnegg je najboljši škof na Slovenskem. Bil je izredno ljudomil in radodaren. Mnogo svojih dohodkov izdal je v dobrodelne namene. Slovenska dekliška šola je v prvi vrsti njegovo delo, 'Dijaška kuhinja' v Celji dobivala je od njega redne mesečne podpore, v svoji oporoki pa je svojim glavnim dedičem imenoval knezoškofijsko deško semenišče.« Ob tem je časopis tudi skušal predstaviti, kakšen je bil v narodnem oziru, in je pri tej priliki opisal pripetljaj, ki naj bi se dogodil pet tednov pred njegovo smrtjo. Takrat naj bi Stepišnik vprašal nekega duhovnika, ali je narodno zaveden, ta pa mu je to potrdil. Knezoškof naj bi tedaj dejal: »Samo ostanite vesten duhovnik in dober pripadnik vašega naroda, potem bo tako že v redu!«

Podobno pozitivne ocene so prinašali tudi drugi slovenski listi. *Domoljub* (4. 7. 1889, 116) je v kratkih vrsticah o Stepišniku takole sodil: »Z besedo, s peresom, z dejanjem se je trudil blagi pokojnik za blagor svojih vernih; gotovo sedaj za vse to uživa pri Bogu plačilo neizmerno.« O pokojnem knezoškofu Stepišniku so morda za odtенок bolj kritično pisali v *Slovanskem svetu* (10. 7. 1889, 221). O njem je časopis zapisal, da je bil škof poznan kot plemenit in milosrčen, da pa kljub vsemu to ni bil Slomšek. Ob tem je časopis ošvrknil izbiranje škofov po Sloveniji, saj naj bi škofo izbirali med duhovniki, ki »ne poznajo ali nočejo poznati časa«, in dodal, da škofoje na Slovenskem »nočejo spoznati resnice, da jih tuji vplivi uporabljajo za nazore in namene, ki nikakor ne morejo biti ne slovenskemu narodu, ne katoliški cerkvi koristni«. O Stepišniku pa je še pristavil: »Pokojni knezoškof je bil vsaj plemenit in v obče moder, in on je veljal naposled med Slovenci kot najboljši škof, ki je še zadnje dni pred smrtjo izjavil svoje prepričanje, da dober svečenik in pa rodoljub, ljubitelj svojega naroda, sta pojma, ki ne naporotujeta drug drugemu. Vprašanje je sedaj, kdo bo naslednik na stolici v Mariboru.«

O smrti knezoškofa Stepišnika so poročali tudi v *Neue Freie Presse* (29. 6. 1889, 3). Vendar pa si niso mogli kaj, da ne bi vnovič omenili nemško-slovenskega spora. Tudi ob tej priliki so namreč skušali prikazati škofa kot pronemško usmerjenega in Slovenscem nasprotnega škofa. Med drugim tako v časopisu piše, da je knezoškof Stepišnik zbudil veliko pozornosti že ob nastopu svoje škofovske službe, ko je imel sredi deloma slovenske škofije pridigo v nemškem jeziku in se je zato zameril slovenski agitaciji. Poleg tega so v časopisu še obžalovali, da mu zaradi stroge cerkvene držbe ni uspelo popolnoma zaustaviti nacionalnih fanatikov, katerih pa je – po njihovem mnenju – največ prav med lavantinsko duhovščino. Namesto da bi se škof postavil proti temu »slovenskemu valu«, se je mirno umaknil v strogo cerkvene vode in mu je stal le odklonilno nasproti. Ob koncu svojega zapisa časopis opozarja: Slovenci si bodo zagotovo prizadevali, da bi bil kot Stepišnikov naslednik imenovan njihov človek. V *Vaterlandu* so zapisali, da je bil Stepišnik »zelo pobožen, zelo vnet, tako papežu kot cesarju povsem predan cerkveni dostojanstvenik. Njegovi veliki milini kot tudi vztrajnosti je uspelo, da je škofijo ohranil v miru tudi v zelo težkih časih in razmerah.« (*Das Vaterland*, 29. 6. 1889, 5)

¹¹ V zvezi z zapisovanjem njegovega priimka nam na podlagi matičnih knjig daje razlago župnik Jernej Voh (1890, 89), pisec Stepišnikove biografije, ki so jo prinesle *Drobtinice*.

Marburger Zeitung je posebej pohvalil predvsem škofovo krotkost in bistrost duha, s katero naj bi škof nastopal proti brezplodnemu nacionalizmu v škofiji, ki naj bi ga – po njihovi oceni – podžigali predvsem nekateri duhovniki. Da je bil Stepišnik vzor duhovništva, so menili tudi v glasilu celjskih Nemcev *Deutsche Wacht*, pri tem pa niso pozabili omeniti, da je njegova smrt težak udarec za Nemce na Spodnjem Štajerskem (Reisp 1993, 77).¹²

Na pogrebu je imel govor krški škof Josef Kahn, ki je Stepišnika opisal kot požrtvovalnega duhovnika, gorečega oznanjevalca in učitelja svete vere in modrega škofa (Voh 1890, 98). Ob tem je v svojem govoru posebej izpostavil tudi Stepišnikovo zvestobo državi in dejal, da ga v tej zvestobi ni nihče dosegel. Kot škof se je Stepišnik tudi trudil »da bi v svoji škofiji ohranil in okrepil navezanost na dinastijo in domovino ... Ta prizadevanja so dobila najvišje priznanje.« (Kahn 1889, 13–14) Priznanje se je seveda kazalo predvsem z odlikovanji, ki jih je knezoškofu Stepišniku za njegovo zvestobo podelil cesar.

V oktobru 1889 so svojo oceno o knezoškofu Stepišniku objavili tudi v *Cerkveni prilogi*, ki je izhajala kot priloga *Slovenskega gospodarja*. V oceni so se precej razpisali, obenem pa so očitali nekaterim (predvsem je to letelo na liberalne!) listom, da svojih poročil in ocen, ki so jih pisali ob smrti knezoškofa, niso napisali iz spoštovanja do Cerkve in do njenih dostojanstvenikov, temveč bolj iz preračunljivosti in »ozira na prihodnjega nastopnika Stepišnikovega«. Zato pa so tem raje citirali linški katoliški časnik, ki je o knezoškofu zapisal, da je »bil jako učen, pobožen in dober škof, katerega je vse čislalo«. ¹³ Temu so dodali: »Da je ta sodba pravična, pritrdil nam bo sleherni, ki je pokojnega knezoškofa le količkaj poznal.« Ob koncu svojega prispevka so zapisali še mnenje, kako je Stepišnik poskrbel, da ne bi v »dragocenem vinogradu Gospodovem«, ki ga je iz »dveh najlepših polovic zemlje slovenske« škof Slomšek zilil v celoto, primanjkovalo pridnih delavcev: »Zato se bode v zgodovini škofije lavantske poleg neminljivega imena Slomškovega vedno svetilo ime knezoškofa dra. Jak. Maksimiljana Stepišnika, prav posebno še krušnega očeta dijaškemu semenišču: Viktorino-Maksimiljanišču.« (*Cerkvena priloga*, 3. 10. 1889, 313–314)

6. Sklep

Tempora mutantur et nos mutamur in illis. S to kratko latinsko mislijo bi lahko povzeli dogajanje ob poročanju in ocenjevanju knezoškofa Stepišnika. Spreminjali so se namreč časi in razmere, v katerih je deloval, spreminjala sta se on sam in njegovo mišljenje, spreminjali pa so se tudi ocene in mišljenja o škofu Stepišniku, ki so ga imeli njegovi sodobniki: od začetkov, ko so ga v glavnem razglasili predvsem za popolnoma pronemškega in Slovencem nasprotnega človeka, do njegove smrti, ob kateri so mu – še do včeraj ostri nasprotniki – napisali najtoplejši nekrolog.

¹² Za opozorilo glede prispevka dr. Reispa, ki tudi že obravnava nekatera časopisna poročanja ob smrti knezoškofa Stepišnika, se iskreno zahvaljujem prof. dr. Bogdanu Kolarju.

¹³ V opombah se ta zapisana ocena dobesečno glasi takole: »Der Verblichene war ein sehr gelehrter, frommer und milder Bischof, der grosse Verehrung genoss.« (*Cerkvena priloga*, 3. 10. 1889, 313–314)

Reference

Arhivski viri

NŠAM – Nadškofijski arhiv Maribor, Prezidialni spisi 1888–1889.

Revije in časopisi

Cerkvena priloga.

Das Vaterland.

Domoljub.

Koledar družbe sv. Mohorja za prestopno leto 1888.

Laibacher Zeitung.

Letopis matice Slovenske za leto 1888.

Neue Freie Presse.

Slovanski svet.

Slovenec.

Slovenski gospodar.

Slovenski narod.

Slovenski prijatelj.

Zgodnja danica.

Literatura

Aškerc, Anton. 1993. *Podlistki in potopisi. Kritični in polemični spisi. Dostavki k šesti knjigi. V: Zbrano delo*, ur. Vlado Novak, zv. 7. Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev. Ljubljana: DZS.

---. 1997. *Pisma I. V: Zbrano delo*, ur. Vlado Novak, zv. 8. Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev. Ljubljana: DZS.

Baš, Franjo. 1931. K zgodovini narodnega življenja na Spodnjem Štajerskem. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 26:23–88.

Boršnik, Marja. 1981. *Anton Aškerc*. Ljubljana: Partizanska knjiga.

Čuček, Filip. 2008. *Uspehi spodnještajerskih Slovencev v Taaffejevi dobi: Gospodarske, socialne, kulturne in politične razmere na Spodnjem Štajerskem v času Taaffejeve vlade (1879–1893)*. Celje: Zgodovinsko društvo Celje.

Jernej Voh. 1890. Dr. Jakob Maksimiljan Stepišnik, knezoškof lavantinski. *Drobtinice* I. Ljubljana: Katoliška družba za Kranjsko.

Kahn, Josef. 1889. *Leichenrede nach dem hochseli-*

gen Fürstbischof von Lavant Sr. Excellenz Dr. Jakob Maximilian Stepischnegg, gehalten in der Marburger Domkirche am 1. Juli 1889. Verlag der f.-b. Consistorial-Kanzlei.

Kovačič, France. 1926. *Slovenska Štajerska in Prekmurje*. Ljubljana: Matica slovenska.

---. 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928)*. Maribor: Lavantinski kn.šk. ordinariat.

Raič, Božidar. 1872. *Slovarček na pomoč narodnemu duhovništvu v slovenskem uredu*. Maribor: samozaložba.

Reisp, Vincenc. 1993. Imenovanje Mihaela Napotnika za Lavantinskega knezoškofa. V: *Napotnikov simpozij v Rimu*, ur. Edo Škulj, 75–83. Celje: Slovenska teološka akademija v Rimu-Mohorjeva družba v Celju.

---. 2008. Duhovnika Jožef Rogač in Božidar Raič v slovenskem narodnopolitičnem gibanju v šestdesetih letih 19. stoletja. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 44, št. 1/2:37–44.

Vošnjak, Josip. 1982. *Spomini*. Ljubljana: Slovenska matica.



Izvirni znanstveni članek (1.01)
BV 70 (2010) 1, 131-141
UDK: 726:272-726.2(497.4Maribor) "18"
Prejeto: 03/10

Leon Debevec

Sakralna arhitektura v lavantinski škofiji za časa knezoškofa Jakoba Maksimiljana Stepišnika

Povzetek: Raziskava se loteva arhitekturne analize sakralne arhitekture druge polovice 19. stoletja na Štajerskem. Zasnovana je na predstavitvi značilne arhitekturne artikulacije arhetipskih prvin: prostorskih »ovojev«, veznih členov in odnosov med njimi. V obravnavani arhitekturni produkciji se kažejo avtomatizmi, ki so ustvarjali učinkovit vtis nekonfliktne samoumevnosti. Kljub intenzivni gradnji in preurejanju cerkva v lavantinski škofiji knezoškof Stepišnik ni aktivno posegal v splošno uveljavljeno posnemovalsko arhitekturno prakso. V njegovi ustanovitvi Družbe vednega češčenja presvetega Rešnjega telesa se kaže želja po ponovnem prebujenju občutljivosti najširšega kroga vernikov za lepoto bogoslužnega prostora.

Ključne besede: sakralna arhitektura, historizem, Jakob Maksimiljan Stepišnik, arhitekturna analiza

Abstract: **Sacred Architecture in the Diocese of Lavant During the Time of the Prince-Bishop Jakob Maksimiljan Stepišnik**

The paper brings an analysis of the sacred architecture in Štajersko (Styria) in the second half of the 19th century. It is based on the presentation of the architectural articulation of archetypal elements: spatial wrappings, connection sections and relations between them. The treated architectural production shows automatisms that created an effective impression of conflictless naturalness. In spite of the intensive building and redesigning of the churches in the diocese of Lavant, the prince-bishop Stepišnik did not actively intervene in the generally established architectural practice of copying. He founded the Society for Perpetual Eucharistic Adoration, which shows his desire that wide sections of the faithful should again become sensitive to the beauty of the liturgical space.

Key words: sacred architecture, historicism, Jakob Maksimiljan Stepišnik, architectural analysis

1. Uvod

Sleherna namera, celovito predstaviti življenje in delo posamezne osebnosti iz preteklosti, je pomembno povezana z odkrivanjem, preučevanjem in interpretacijo stvarnih ostalin, povezanih z njo. Ob dejstvu fizične odsotnosti osebnosti prepoznavamo v materialnih ostalinah, povezanih z delovanjem te osebnosti, okamneli čas, ob spoznavanju katerega se moremo vsaj nekoliko približati objektivnosti njene nekdanje resničnosti. Med pomembnejše »odtise« časa sodi tudi arhitektura, zlasti sakralna. Naša

pozornost bo zato usmerjena predvsem v ugotavljanje in razumevanje značilnosti sakralne arhitekture časa, ki ga je zaznamoval lavantinski knezoškof Jakob Maksimiljan Stepišnik.

2. Metoda dela

Literatura o sakralni arhitekturi 19. stoletja na Slovenskem je skromna. Prevladujejo krajši zapisi o posameznih cerkvah, ki jih najdemo v topografijah, kakršne so na primer *Dekanija Celje* in njej podobne, ali pa jih odkrijemo v sočasni periodiki (*Zgodnja danica*). Po bistrini občutka za prepoznavanje značilnosti arhitekturnega ustvarjanja še vedno izstopata Cevčeva *Slovenska umetnost* in Šumijev *Pregled razvoja slovenske arhitekture*. Dopolnilo k razumevanju umetnostnega dogajanja v 19. stoletju pomenita monografiji *Historizem v kiparstvu 19. stoletja na Slovenskem* Sonje Žitko in *Cerkveno stensko slikarstvo poznega XIX. stoletja na Slovenskem* Andreje Žigon. V okviru terenskega dela je bil izveden pregled večine cerkva (22), ki so bile na novo zgrajene v času knezoškofa Stepišnika. Tako zbrano gradivo se je uporabilo kot snov za arhitekturno analizo.

3. Knezoškof Jakob Maksimiljan Stepišnik in njegov čas

Stepišnikovo vodenje lavantinske škofije (1863–1889) zaznamuje skoraj celotno drugo polovico 19. stoletja. Čas, v katerem je prevzel lavantinsko škofijo, nikakor ni bil čas, ko bi bilo vodenje škofije stvar rutine. Škofijo je podedoval po karizmatični in svetniški osebnosti škofa Slomška. Korenito preoblikovana škofija z novim škofijskim sedežem v Mariboru je dajala možnost povsem novih pastoralnih prijemov za poživitev verskega življenja. V Stepišnikovem delu jih prepoznavamo v odpiranju novih možnosti redovnemu življenju in v skrbi za odraščajočo mladino. Nič manj turbulentno dogajanje se ne kaže v odnosu Cerkev – civilna družba. Cerkev se je soočala z razmahom liberalizma, povezanega s skokovitim razvojem industrializacije. Industrializacija je trgala tako tradicionalno družino kakor tudi ustaljene katoliške vrednote. Iskanje zaposlitve v hitro razvijajočih se industrijskih središčih je za seboj puščalo napol opustele kmetije, ki so naglo tonile v dolgovih. V *Zgodnji danici*, prek katere je Cerkev celotno drugo polovico 19. stoletja obveščala in osveščala vernike, odkrijemo množico zapisov z ostrimi obsodbami liberalizma in prostožidarstva; s tem je Cerkev skušala obvarovati preprosto verno ljudstvo pred pritiskom krščanstvu sovražnih tokov.

4. Arhitekturno ustvarjanje

Dr. Emilijan Cevc opiše umetnost 19. stoletja kot »stoletje, ki je zadoščalo samo sebi – in vendar stoletje brez lastnega sloga, ker si je vse sloge prilaščalo, samo pa nobenega spočelo« (Cevc 1966, 146). Razumljivo je, da ob naštetih problemih, s katerimi se je soočala Cerkev pri svojem pastoralnem delu in ob notranjih nesoglasjih glede odziva Cerkve nanje, področje umetnosti ni moglo biti predmet posebne pozornosti. To pa ne pomeni, da je bilo umetniško ustvarjanje na tem področju obsojeno

na nekakšno brezvetrje. Zato preseneča dejstvo, da ni bilo nobeno drugo stoletje v zgodovini zahodnega sveta priča takšni hipertrofiji gradnje kakor prav 19. stoletje. Svojevrsten paradoks je bil opažen že takrat, če smemo sklepati po zapisu v *Zgodnji danici*, ki komentira živahno dogajanje: »Kolikor hujši so časi, toliko gorečniji so pošteni verniki za dobro reč.« (*Zgodnja danica* 1874, 328) Ko je namreč monarhija po revoluciji ponovno zgladila odnose s Cerkvijo, je postala Cerkev pomemben naročnik za gradbena dela. V tej živahni »produkciji« pa praktično ne najdemo arhitekture, ki bi jo bilo mogoče po kakovosti postaviti ob bok sakralni arhitekturi prejšnjih obdobj. Stelè je opredelil 19. stoletje kot začetek dekadence in dezorientiranosti in tarna, da se skozi celo stoletje »drže po deželi in mestih tradicionalne rezbarske, podobarske in pozlatarske delavnice, ki ustvarijo sicer nebroj del, a značaj, kvaliteta dela konstantno pada« (Stele 1923, 241). In res je v 19. stoletju arhitekt prvič samostojno oziroma skupaj z naročnikom izbral stilni izraz načrtovane bogoslužne stavbe (Flis 1885, 166). Vzrokov za takšno stanje na polju krščanske sakralne arhitekture je več. Prvega je mogoče videti v dejstvu, da krščanska umetnost ni bila več okolje, v katerem bi vznikale nove umetniške pobude. Ko motrimo razvoj krščanske sakralne arhitekture, se zdi, da sta gotska in pozneje baročna arhitektura, zraščena z renesančno, zadnja vrhova mogočnega drevesa, na katerem ni mogel več vzbrsteti nov in po žlahtnosti primerljiv poganjek. Najobsežnejše področje javnih gradenj je pomenilo šolstvo po uveljavitvi III. državnega šolskega zakona o obvezni osemletki, ki mu je sledila postavitve številnih šolskih poslopij. Razmah industrije, zlasti železarske, je odprl do tedaj za arhitekturno ustvarjanje neslutene konstrukcijske možnosti, pa tudi potrebe po vse večjih, najpogosteje industrijskih proizvodnih prostorih. V drugi polovici 19. stoletja so se kar vrstile velike svetovne razstave; v Parizu v letih 1855, 1867, 1878 in 1889. To odkrito zmagoslavje industrializacije in inženirstva je odrinilo Cerkev na sam rob zanimanja arhitekturne stroke. To je tudi drugi vzrok povprečnosti v krščanski sakralni arhitekturi – razkroj okusa oziroma sposobnosti razločevanja med vrednim in ničvrednim. Industrializacija je z uveljavitvijo serijske proizvodnje odprla pot nenasitnemu dobičkarstvu. Kulminacijo obeh za kakovost arhitekturnega ustvarjanja uničujočih procesov je mogoče videti v brezsravnem uveljavljanju privida drugače nezdržljivih vrednot: hitro, kvalitetno in poceni. Pogubnosti takšnega privida so se nekateri predstavniki Cerkve dobro zavedali, vendar so bili v svojih opozorilih povsem osamljeni. Eden takšnih je bil prelat Janez Flis. Opozarjal je, naj se za gradnjo cerkva ne izbira najcenejši ponudnik, ki skuša pozneje nadoknaditi izgubo s površnostjo in vgrajevanjem slabših materialov (164). Njegova opozorila so bila povsem upravičena. Primer župnijske cerkve sv. Janeza Krstnika v Razborju pod Lisco je zgovoren. Potem ko se je na novo temeljito prezidana januarja 1867 zrušila, so župljani konec marca začeli odstranjevati ruševine, v pozni jeseni istega leta pa je bila nova obokana cerkev že pod streho. Dokončano cerkev je knezoškof Stepišnik posvetil dne 20. septembra naslednjega leta. Izdelavo načrtov za novo cerkev so prepustili kar zidarskemu mojstru Sebastijanu Dichsu z Laškega. Inflacije kakovosti umetnosti 19. stoletja torej ne gre pripisati nenačnemu pomanjkanju umetniškega talenta, temveč dejstvu, da je takratna družba postopno zadušila sleherno svežo ustvarjalno pobudo s strupom svojega prevladujočega okusa. Parola tedanjega časa tako ni bila: zidati razmeram in potrebam primerno, ampak v Ljubljani podobno, kakor sta zidala Dunaj in Gradec, v drugih manjših slovenskih mestih pa po ljubljansko. Osrednje gibalno umetniškega ustvarjanja je postalo posnemanje. Tretji vzrok plitvosti ustvarjanja se kaže v izoblikovanju specifičnega odnosa do umetnosti preteklih obdobj. Aktualizacija preteklih arhitekturnih obdobj ni izum

19. stoletja. Občutno je posledica krča, v katerem se je znašla krščanska umetnost ob zatonu baročnega perfekcionizma na eni strani in romantične zagledanosti Cerkve v srednjeveško krščanstvo, zavedajoč se (in to je bistveno) svojega duhovnega deficita, na drugi strani. Samo to obdobje je moglo pobuditi vzneseni vzklik, ki ga je leta 1876 zapisal slikar W. von Kaulbach: »Zgodovino moramo slikati, zgodovina je religija našega časa, samo zgodovina je našemu času najbolj primerna.« (Brix 1978, 272) Srednjeveško umetnost – romaniko in gotiko – je Cerkev priporočala umetnikom kot vzor »krščanskega sloga«. Sčasoma se je posnemanje razširilo tudi na druga stilna obdobja. Tako so v osemdesetih in devetdesetih letih 19. stoletja strokovnjaki za cerkveno umetnost priporočali romanski in gotski slog; prvega, ker naj bi vernika spominjal na pokoro, zatajevanje in križ, drugega pa zaradi domnevnega utelešenja hrepenenja po višjem – po nebesih. Podrobnejše motrenje domala malikovalskega odnosa do preteklosti razkriva njegovo lastno protislovnost. Ta se na eni strani kaže v selektivnem favoriziranju zgolj srednjeveške umetnosti in proti koncu 19. stoletja z zadržanostjo še renesančne umetnosti, na drugi strani pa v pravi obsedenosti s stilno čistostjo, ki je povzročila številne grobe posege v sakralno arhitekturo. Do kako strašljivo samoumevne mere se je uveljavil predstavljeni pogled, priča zapis, poln odobravanja v *Zgodnji danici*: »Pogosto se bere o lepih cerkvenih slovesnostih; tukaj stare cerkve podirajo in nove krasne hiše Božje stavijo, drugod jih zopet tako obnovijo in olepšajo, da se stara cerkev komaj več spozná.« (*Zgodnja danica* 1863, 230)

5. Značilnosti sakralne arhitekture

Glede na kompleksne možnosti arhitekturnega ustvarjanja z najrazličnejšimi dejavniki prostora in časa je logično, da je prav sakralna arhitektura utrpela največji kakovostni deficit. Zidanje in popravljanje cerkva, pravi pisec v *Zgodnji danici* (1867, 107), »se žalibog pogosto izroča takim, ki pač vedó, kako se naj bolje sozida navadno stanovanje, ne pa, kako hiša Božja. Tako se zgodi, da časih nima nobenega zloga in je skoraj bolj podobna kakemu hramu za senó, ko poslopju Najsvetejšega.« Če pustimo nekoliko ob strani čustveno obarvane sodbe in skušamo podrobneje osvetliti značilnosti sakralne arhitekture obravnavanega obdobja, je zaradi doslednosti treba vsaj na kratko utemeljiti sistematično arhitekturne analize, na podlagi katere bomo poskušali objektivizirati naše sodbe.

Graditelji krščanske sakralne arhitekture so v svojem dvatisočletnem prizadevanju izoblikovali človeku – verniku – prostor, ki ga bo neprisiljeno prepoznaval kot kraj božje bližine, izoblikovali so kompleksen nabor arhitekturnih prijemov. Njihova brezčasna učinkovitost jim daje status arhetipskega, zato pa tudi relevantnost za analizo tovrstne arhitekturne produkcije. Arhitekturne arhetipe, ki jih v tej razpravi ne bomo utemeljevali (s tem v zvezi glej: Debevec 2008, 229–247), je mogoče urediti v tri konsistentne plasti: plast prostorskih ovojev, plast povezav med njimi (vezni členi) in plast odnosov, ki s prvima dvema vzpostavlja zaokroženo celoto.

5.1 Arhitekturna artikulacija prostorskih ovojev

5.1.1 Mreža

Raziskovanje zakonitosti izbora lokacij za gradnjo krščanskih bogoslužnih stavb in z njim povezanih načrtovanih medsebojnih prostorskih odnosov je še na začetku. Slovenski prostor pa raziskav razvoja in zakonitosti zgoščevanja mreže cerkva še nima. Zato tudi ni mogoče reči nič dokončnega o njenih značilnostih v 19. stoletju. Dejstvo, da je bila večina obravnavanih cerkva zgrajena na lokacijah starejših bogoslužnih stavb, kaže na prevladujoče ohranjanje obstoječe mreže sakralnih lokalitet. V redkih primerih gradnje nove stavbe na novi lokaciji pa sta po vsej verjetnosti prevladali načeli racionalnosti in praktičnosti, načeli, ki zasedata glavno mesto v tedanji umetniški praksi.

5.1.2 Lokacija

Lokacija bogoslužne stavbe je v arhitekturnem pogledu zanimiva vsaj z dveh vidikov. Prvič, z vidika njene kontinuitete, drugič, v njenem razmerju do širšega prostora. Večina preučevanih cerkva (18 od 22), ki imajo status župnijske cerkve, je zgrajena na mestu starejše »prednice«. Tako je kontinuiteta »sakralnosti« lokacije – tehnično gledano – ohranjena. Zaradi korenitosti prezidav pa pričevalni učinek starejših arhitekturnih plasti na lokaciji povsem zgine pod plaščem nove bogoslužne stavbe. Vloga lokacije v širšem prostoru se s prezidavami ni bistveno spremenila. Obravnavane cerkve so postavljene na izpostavljenih, pa tudi dominantnih lokacijah. S svojo lego soustvarjajo podobo naselja, katerega del so. Pri župnijski cerkvi sv. Ožbalta v Črni na Koroškem in pri župnijski cerkvi sv. Miklavža v Sevnici smo priča dodatnemu premisleku glede njunega učinka na ulični prostor. V obeh primerih zvonika cerkva optično zapirata iztek uličnega prostora v razširjeni prostor pred cerkvijo. S svojo vertikalno prostornino pa mu dajeta zanimiv arhitekturni poudarek. Novozgrajene cerkve so v primerjavi s svojimi predhodnicami opazno večje. Povečanje v obravnavanih primerih k sreči ni tolikšno, da bi porušilo občutljivo razmerje med bogoslužno stavbo in naseljem, kakor se je v tem času drugače pogosto dogajalo (na primer cerkev v Brestanici ali pa na Primorskem, cerkev v Drežnici). Mogli bi celo reči, da je zato dominantnost izbranih cerkva celo jasneje čitljiva v širšem prostoru.

5.1.3 »Ograda«

Česa podobnega pa ne moremo reči za arhitekturno ureditev neposrednega prostora ob cerkvi. V sakralnem kompleksu prispeva dragocen odprt in od vsakdanje profanosti zamejen prostor, ki arhitekturno urejeno stopnjuje občutje sakralnosti. Pred opisanimi povečavami bogoslužnih stavb niso klonile le njene starejše, najpogosteje srednjeveške prednice, temveč zaradi obveznega povečanja tudi ureditve (čeprav pogosto skromne) neposrednega prostora okrog cerkve. Pregled kaže, da se njihovim graditeljem ukvarjanje z arhitekturno podobo cerkvene ograde ni zdelo potrebno. Celo v tistih redkih primerih, ko se je takšna ureditev zgodila (na primer župnijska cerkev sv. Ane v Framu), se zdi, da je posledica zagotavljanja dovolj velikega platoja v nagnjenem pobočju za povečano cerkev, ne pa hotenega arhitekturnega stopnjevanja sakralnosti.

5.1.4 Bogoslužni prostor

Po značilnostih oblikovanja bogoslužnega prostora je možno obravnavane bogoslužne stavbe razvrstiti v tri skupine. Za prvo je značilen vzdolžni enoladijski prostor.

Pred slavoločno steno je pogosto v prečni smeri razširjen z dvema stranskima kapelama. Prostor je navzgor sklenjen s križnimi oboki, naslonjenimi na masivne pilastre v bočnem ostenju. Prečna os obočnega polja določa tudi lego okenske odprtine. Druga skupina po prostornini večjih cerkva se po zasnovi oklepa že dostikrat preigrane bazilikalne zasnove. Takšne prostornine so župnijska cerkev Marijinega imena v Dobovi, župnijska cerkev sv. Križa v Rogaški Slatini in župnijska cerkev sv. Nikolaja v Sevnici. Tretjo, manjšo skupino pa povezuje središčna prostorska zasnova. Navzočnost takšnega prostora, ki je bil v razvoju krščanske sakralne arhitekture zahoda prej izjema kakor pravilo, ponovno kaže za historizem značilno neobremenjenost v spogledovanju z rešitvami preteklih obdobij. Razlog za takšno izbiro je lahko učinek slikovitosti, ki ga takšna prostornina kaže navzven v razgibanosti stavbne mase, kakor vidimo pri podružni cerkvi sv. Marije v Štajngrobu pri Gornjem Gradu. Manj izrazit primerek te vrste je župnijska cerkev sv. Jošta na Kozjaku. Učinek središčnosti je posledica relativno široke glavne ladje glede na njeno dolžino in bočnih stranskih kapel. Med različnimi središčno zasnovanimi prostorninami najdemo tudi takšne, katerih sorodnost s pri nas močno tradicijo baročnega klasicizma je več kakor očitna. Tako v župnijski cerkvi sv. Jurija v Zdolah kakor tudi v podružni cerkvi sv. Ožbalta v Pečicah najdemo značilni motiv osrednje kupole, obrezane v kvadratni format tlorisne ploskve, tako da nastanejo štiri močne ločne oproge, pod katerimi se prostor prelije v smeri vhoda v korno partijo, njej nasproti v prezbiterij, v prečni smeri pa v bočni kapeli. Primerjava predstavljenih tipov prostornin z vzori iz preteklosti je komaj možna. Po romaniki zgledujočim se prostorninam manjkata prostorska kristaliničnost in kompozicijska logika. Velikost obočnih polj in racionalno odmerjena dolžina bogoslužne stavbe povzročata neizrazitost za romaniko tako značilnega horizontalnega ritma. V prostorninah, ki se zgledujejo po gotski sakralni arhitekturi, pa pogrešamo značilne vertikalne dinamike v oblikovanju sleherne podrobnosti, pa mistične razsvetljenosti ostenja tik pod obokom.

5.1.5 Prezbiterij

Značilna delitev bogoslužnega prostora na prezbiterij in na prostor za vernike je dosledno spoštovana tudi v 19. stoletju. Prezbiterij ostaja jasno zamejena prostornina. Tloris prezbiterija ima domala povsod obliko triosminsko sklenjene ploskve, prekrite s podobno oblikovanim obokom kakor v prostoru za vernike. Dno prezbiterija zapira čelno postavljena stena, ob katero je prislonjen glavni oltar. V poševno postavljenih stenah sta pogosto urejeni okni. Med obravnavanimi cerkvami sta samo dve (podružna cerkev sv. Ožbalta v Pečicah in podružna cerkev lurške Matere božje v Ogečah pri Rimskih Toplicah), pri katerih je prezbiterij sklenjen apsidalno.

5.1.6 Oltar

Za oltar kot osrednji element sakralnega kompleksa sta pomembna vsaj dva vidika. Pri prvem sta bistvena njegova zasnova in oblikovanje, pri drugem pa njegovo razmerje do prostora. V zasnovi oltarjev izstopajo odmevi baročne tradicije, vidni v poudarjanju oltarnega nastavka in v neizrazitosti oltarne mize. Mikavnost scenskih učinkov, ki so se razživel v baroku, je prišla še kako prav snovalcem historističnih bogoslužnih prostorov v zagati, kako obvladati prostorne in dokaj skromno členjene notranjščine. Praksa poudarjanja oltarnega nastavka je naletela na kritiko, če smemo sklepati po zapisu v *Zgodnji danici* (1877, 18–19), v katerem avtor tarna, da se je »dandanes že skoraj med ljudstvom zgubil pravi umen (zapopadek) o altarju; vsak išče le

visoke stavbe z mogočnim stebrovjem in z obilnimi svetniki«. V cerkvah res ni mogoče spregledati nesorazmerja med bogastvom oltarnega nastavka in prozaičnostjo menze. Avtorju kritičnega zapisa se zdi problem zelo preprosto rešljiv. Kar predlaga, lepo izkazuje miselnost tedanjega časa: »Naj se poskerbi, da se vsaj za véliki altar dobi kolikor mogoče velika verhna altarna plošča, marmornata ali iz bolj priprostega kamna; ta naj sloni v obliki mize na 4, 6 ali več podporah v podobi ličnih romanskih ali gotiških stebričev in vmesni prostor naj se pozida z opekami, naj se spredaj čedno olika in pomala ... Da se pomen altarja lepši ohrani in da se zamore večja skerb ohraniti na altarno mizo, so zeló priporočiti taki altarji, kjer menza sama zase stoji, ločena od druge stavbe in da na altarji družega ni, kot tabernakelj v sredi z altarnim križem, ob straneh 2 moleča keruba, svečniki in kanontablice. Stebrovje s podobami in vsa tista dandanes navadna stavba naj bi bila za kake 4–5´ zadej in ob steni.« (18–19) Takšni predlogi pa v praksi niso bili deležni posebne pozornosti. V obravnavanem obdobju se je rokodelska spretnost na oltarnem nastavku najbolj razživila. Od opisane utečene prakse najbolj odstopa glavni oltar v župnijski cerkvi sv. Križa v Rogaški Slatini. Zasnovan je v romanskem slogu. Odlikuje ga uravnoteženo oblikovanje od oltarne menze do zadržano komponirane predele, sklenjene z nizom kipov. Tudi drugače stilne značilnosti oltarjev praviloma sledijo naravi bogoslužnega prostora, kakor je tudi razumljivo glede na hitrost gradnje cerkva v tem času. V razmerju oltarja do bogoslužnega prostora je oltar nesporna dominantna, čeprav imajo obravnavane cerkve poleg glavnega vsaj še dva, večkrat pa celo po štiri stranske oltarje. Zmanjševanje števila oltarjev, ki se ga je resneje lotil že tridentinski koncil, ostaja aktualno tudi v 19. stoletju. Iz opozorila v *Zgodnji danici* (1877, 3–4), da se je začelo po cerkvah »jako pomnoževati število oltarjev in velikokrat brez potrebe«, bi lahko sklepali, da je bilo postavljanje stranskih oltarjev prej statusni simbol ali dodatek k nevesče zasnovanemu bogoslužnemu prostoru kakor pa liturgična potreba.

5.1.7 Arhitekturna artikulacija veznih členov med prostorskimi ovoji

Stiki med sosednjima prostorskima ovojema so naslednji pomembni gradniki sakralnega kompleksa. Posledica zoženega nabora prostorskih ovojev, značilnega za sakralno arhitekturo 19. stoletja, je tudi reduciranje raznolikosti veznih členov. Tako ni mogoče govoriti o značilnih veznih členih, kakor sta na primer dostop in vhod v cerkveno ogrado, saj tovrstnih ureditev pri pregledanih sakralnih kompleksih preprosto ni.

5.1.8 Arhitekturna lupina

Povedano daje toliko večji pomen arhitekturni lupini. V arhitekturni artikulaciji te lupine izstopa kontrast med preprostostjo njene zunanosti in barvno zasičenostjo notranosti. Volumen bogoslužne stavbe je skromno členjen, razen osmerokotne in piramidalno sklenjene Marijine cerkve v Štajngrobu. Nekoliko življenja vnašajo na zunanost neoromanskih cerkva plitve lizene in polkrožnoločni frizi na poševnih robovih pročelij in ob sklepih bočnih sten. Zunanost neogotskih cerkva pa praviloma členijo oporniki. Arhitekturna lupina – čeprav prepričljiva odslikava strukture notranjega prostora – v svoji skromni razčlenjenosti komaj spominja na srednjeveški vzor. Plastovitost zunanje površine arhitekturne lupine, ki sta jo bližajočemu se obiskovalcu romanska in gotska sakralna arhitektura razkrivali plast za plastjo, je v obravnavanih primerih povsem zanemarjena. Podobno velja za vhod v bogoslužni prostor. Medtem ko je srednjeveški stavbar na tem mestu izoblikoval pravo samostojno prostornino z do skraj-

nosti zgoščeno semantiko, je v obravnavanih stavbah vhod zasnovan kot odprtina, obrobljena s preprosto členjenim portalom; ponekod ga bogati v ometu izveden profil, ki naj bi uravnovesil nesorazmerje med »funkcionalno« dimenzionirano odprtino vhodnih vrat in velikostjo cerkvenega pročelja.

5.1.9 Slavoločna stena

Tudi v oblikovanju slavoločne stene ni historizem 19. stoletja pokazal nobene posebne inventivnosti. Obravnavane cerkve premorejo dva v preteklosti že preizkušena tipa rešitev. Pri prvem govorimo o redukciji slavoločne stene na slavoločni portal. Ta portal nastane zaradi enotnega prečnega profila tako glavne ladje kakor tudi prezbiterja. Prepoznamo ga po nekoliko arhitekturno poudarjenem portalnem okviru na mestu, kjer se tudi tlak v prezbiteriju dvigne. Značilne rešitve te vrste najdemo v župnijski cerkvi sv. Marka (sv. Marko niže Ptuja), v župnijski cerkvi sv. Nikolaja (Sevnica) in v župnijski cerkvi sv. Križa (Rogaška Slatina). Pri drugem tipu rešitve pa imamo »pravo« slavoločno steno, ki nastane zaradi manjše širine in višine prezbiterja v primerjavi z glavno ladjo. Rob odprtine v slavoločni steni po obliki posnema prečni profil prezbiterja. Takšna rešitev omogoča stopnjevanje simbolnega pomena slavoločne stene s tem, da je na njej upodobljena specifična ikonografija (župnijska cerkev sv. Danijela nad Prevaljami ali pa župnijska cerkev sv. Lovrenca v Vuhredu), predvsem pa s postavitvijo dveh stranskih oltarjev levo in desno od slavoločne odprtine (župnijska cerkev sv. Lovrenca v Vuhredu oziroma župnijska cerkev sv. Janeza Krstnika v Razborju pod Lisco). Poseben pomen je dala slavoločni steni obhajilna miza, postavljena v slavoločno odprtino. Poudarjala je svetost prezbiterja, saj je bila to meja, ki je laik praviloma ni smel prestopiti, hkrati pa se je ob obhajilni mizi med bogoslužjem delilo obhajilo.

5.1.10 »Ciborij«

Ciborij, s katerim je v bogoslužnem prostoru poudarjena odličnost glavnega oltarja, je po zgodnjekrščanskem obdobju (in pogojno po predromaniki) prej izjema kakor pravilo. V prezbiteriju vzpostavlja samostojno prostornino. Reducirano obliko ločevanja neposrednega oltarnega prostora od prezbiterja je mogoče videti v zelo pogosti višinski diferenciaciji tlaka, ko k oltarju vodijo tri stopnice. Primer ciborija v neoromanski interpretaciji je v župnijski cerkvi sv. Križa v Rogaški Slatini. Uporaba ciborija izključuje za ta čas značilne zasnove oltarjev z mogočnimi oltarnimi nastavki.

5.2 Arhitekturna artikulacija odnosov v sakralnem kompleksu

Značilna vnema v posnemanju starejših arhitekturnih vzorov, reducirana zaradi skromnih finančnih možnosti in iz obremenjenosti s čim krajšim časom gradnje, je pustila sledove tudi v uveljavljanju značilnih odnosov: orientacije, liturgične osi, hierarhije in selektivnosti dostopnosti. V obravnavanih cerkvah odkrivamo resda dosledno navzočnost vseh naštetih odnosov, vendar v skrajno reducirani obliki. Orientacija cerkve pretežno sledi orientaciji njene predhodnice, z nekaterimi izjemami, kakor je na primer župnijska cerkev sv. Martina v Hajdini, kjer je os nove cerkve postavljena pravokotno na os starejše. Redkeje pa jo prepoznamo tudi v notranjosti – na primer v zgostitvi okenskih odprtin v dnu prezbiterja (župnijska cerkev Marijinega imena v Dobovi oziroma župnijska cerkev sv. Lovrenca v Vuhredu). Liturgična os je zaradi nezoblikovanosti prostorskih »ovojev« reducirana na relacijo med glavnim vhodom in glavnim oltarjem. V redkih primerih je virtualno podaljšana v vzhodni orientaciji. Po-

dobno je s hierarhijo. Preučevanje hierarhije pokaže dragocenost ohranjanja starejših lokacij. Tako prepoznavamo hierarhijo v nizu lokacija (dominantna ali vsaj izpostavljena glede na naselje), bogoslužni prostor (fizično oddeljen od zunanosti), prezbiterij (dvignjen nad raven prostora za vernike in drugače oblikovan), oltar (dvignjen nad raven prezbiterija, bogato arhitekturno strukturiran, bogato skulpturalno okrašen).

Končno je tudi selektivnost dostopnosti glede na rešitve, že preizkušene v preteklih obdobjih, skromno artikulirana. Prepoznavamo jo v dveh stopnjah. Prva je vezana na vhod v bogoslužni prostor, druga pa na slavoločno steno in z njo povezano obhajilno mizo.

6. Stepišnikov odnos do krščanske umetnosti

Krščanska umetnost 19. stoletja se zdi kakor dobro utečen stroj. S kančkom ironije je mogoče reči, da primerjava ni niti tako iz trte izvita zaradi sočasnega zmogoslavnega pohoda industrializacije. Primerjava vzdrži toliko, kolikor lahko obravnava umetnost vidimo kot umetnost, ki si ni postavljala temeljnih vprašanj o svojem smislu, o bistvu slike, skulpture ali arhitekture in o relevantnosti referenc, ob katerih se navdihuje. Na vsa vprašanja je že imela pripravljene odgovore, še več: risarske predloge, arhitekturne modele ikonografske cikle ..., med katerimi je umetnik izbral in »proizvajal« osupljivo količino izdelkov. Knezoškof Stepišnik v zvezi s tem ni skrival veselja, kakor nam kaže odlomek iz njegovega pastirskega pisma, v katerem je zapisal: »Hvala Bogu, iz svoje osemnajstletne škofovske izkušnje vam, predragi škofljani, lahko dam zasluženno spričevalo, da ste doslej s hvalevredno požrtvovalnostjo skrbeli za svoje hiše božje in njih olupšavo, ter za potrebno opravo pri službi božji. Saj sem v teh letih posvetil že več kot dvajset cerkvij (v celem mandatu 28; op. av.); iz mnogih zvonikov odmeva sedaj ubrano zvonjenje – kratko, kamorkoli sem prišel po birmovanju in obiskovanju, povsod sem imel vzrok vzklikniti s psalmistom: 'Gospod – moji škofljani – ljubijo krasoto tvoje hiše in kraj prebivanja tvojega veličastva!'« (*Venite* 1901, 8) Takšno umetnost je tudi s svojimi sredstvi podpiral. Za prenovo stolne cerkve v Mariboru, ki po Cevčevih besedah pomeni »vrh regotizacijske mrzlice«, saj so zaradi nje odstranili iz ladje – razen enega – vse baročne oltarje in jih zamenjali s psevdogotskimi, je daroval škof Stepišnik kot patron prenove skoraj 20.000 goldinarjev. Pri reševanju vprašanj, povezanih z umetnostjo, si je lahko pomagal s takrat delujočim Umetnostnim društvom sekavske škofije v Gradcu. Po zagotovilih *Zgodnje danice* (1877, 18–19) naj bi imela ta družba »izverstne umetniške moči med seboj«. Z obravnavano temo je vsaj posredno povezana tudi Družba vednega češčenja v lavantinski škofiji. Knezoškof Stepišnik je razglasil njeno ustanovitev s posebnim pastirskim pismom dne 27. januarja leta 1881. Namen družbe ni bilo samo negovanje pobožnosti do najsvetejšega Zakramenta, marveč tudi skrb za dostojno cerkveno opravo in podpiranje revnih cerkva, ki si ne morejo same nabaviti dostojne cerkvene obleke. Družba je svoje delo predstavljala javnosti na rednih letnih razstavah (*Venite* 1901, 28). Na odprtih teh razstav je bil knezoškof redni slavnostni govornik in s tem je pokazal, da so mu prizadevanja družbe resnično pri srcu. Stepišnikova ustanovitev Družbe vednega češčenja ni pomembna samo zaradi močnega karitativnega naboja, temveč tudi zato, ker je mogoče v številnem in stanovsko raznolikem članstvu družbe prepoznati novo jedro kulture tenkočutne pozornosti za sveto. V ozaveščanju najširšega kroga vernikov je imel po-

sebno vlogo tudi verski list *Zgodnja danica*. V njem najdemo več daljših zapisov v obliki odprtih pisem, v katerih se avtorji posvečajo podrobni predstavitvi posamezne sestavine krščanske umetnosti, kakor so na primer oltar, oltarni prti, tabernakelj, krstni kamen, zakristija, spovednica, svete podobe, božji grob, različna liturgična oblačila, liturgično posodje – zlasti kelih, ciborij, monštranca in kadilnica, pa tudi verska znamenja. Sistematičnost in vsebinska poglobljenost prispevkov daleč presegata poljudno raven, vse do stopnje, ko v njih prepoznavamo programsko naravo, saj je iz strukture zapisov jasno razvidno, da niso namenjeni zgolj neizobraženim vernikom, temveč tudi duhovnikom.

7. Sklep

Ob pastoralnih problemih na novo ozemeljsko zaokrožene lavantinske škofije, ob brezobzirnem pohodu liberalizma, ob socialnih problemih, ki jih je povzročala industrializacija, in ne nazadnje ob notranjepolitičnih problemih Cerkve same, ki so se zaostriili ob vprašanju papeževe nezmotljivosti, je razumljivo, da knezoškofu Jakobu Maksimiljanu Stepišniku problemi umetnosti niso pomenili glavne prioritete. Takšen vtis pušča študij nekaterih drobcev iz njegovega življenja in dela, povezanih s sočasnim umetniškim ustvarjanjem. Zaradi omejenega časovnega okvira te raziskave ostaja podrobnejši študij še nepreučena gradiva (za obravnavano temo so zlasti zanimive njegove vizitacije), ki bi predstavljene sklepe relativiziral ali pa jih dodatno podkrepil, izziv za prihodnost.

Hkrati pa se ob preučevanju sakralne arhitekture 19. stoletja ne moremo izogniti vtisu nekakšne utečene dorečenosti vsega, kar tvori problemski okvir tovrstnega ustvarjanja v slehernem prostoru in času. Arhitekt je pri snovanju bogoslužne stavbe lahko izbiral med jasno določljivimi stilnimi izrazi. Z izbiro je pretežno že določil tudi karakter vseh drugih sestavin bogoslužnega prostora, ki so bile potrebne za njegovo nemoteno delovanje. V ta proces so bili vključeni obrtniki, bogato opremljeni s katalogi in predlogami, s katerimi so bili kos tudi najbolj zahtevnim nalogam. Ozračje vnaprejšnje jasnosti je na polju umetniške produkcije spodbujalo uveljavljanje avtomatizmov, ki so ustvarjali učinkovit in sleherni instituciji priljubljen vtis nekonfliktne samoumevnosti. Gledano z današnje perspektive, v kateri se sodobne umetniške prakse utapljujejo v vse bolj improviziranih poskusih, prepričati gledalca z do dolgočasnosti ponavljajočo se šokantno drugačnostjo, prepoznavamo v obrtni dovršenosti in enovitosti bogoslužnih prostorov 19. stoletja vrednosti, ki se še ne tako daleč nazaj niso zdele pomembne. Ne glede na povedano ostaja umetnost 19. stoletja – če uporabim primero – »pokrajina«, ki ima resda jasno prepoznaven karakter, ki zanjo tudi vemo, kje je, kamor pa se pogosto ne vračamo.

Reference

- Altar v katoliški cerkvi.** 1877. *Zgodnja danica* 30:3–4; 18–19.
- Aubert, Roger.** 2000. *Zgodovina Cerkve. Zv. 5, Od cerkvene države do svetovne Cerkve.* Ljubljana: Družina.
- Brix, Michael, in Monika Steinhauser.** 1978. Geschichte im Dienste der Baukunst: Zur historischen Architektur-Diskussion in Deutschland. V: *Geschichte allein ist zeitgemäß: Historismus in Deutschland.* Lahn-Gießen: Anabas-Verl.
- Cevc, Emilijan.** 1966. *Slovenska umetnost.* Ljubljana: Prešernova družba.
- Debevec, Leon.** 2008. Arhitektura sakralnega. V: Rafko Valenčič, ur. *Liturgia theologia prima.* Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba, Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Družina.
- Fister, Peter.** 1979. *Obnova in varstvo arhitekturne dediščine.* Ljubljana: Partizanska knjiga.
- — —. 1986. *Umetnost stavbarstva na Slovenskem.* Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Flis, Janez.** 1885. *Stavbinski slogi.* Ljubljana: samozaložba.
- Giedion, Sigfried.** 1982. *Space, Time and Architecture.* Harvard: Harvard University Press.
- Iz Ljubljane.** 1881. *Zgodnja danica* 34:52
- Kateri slog naj se izvoli za nove cerkve?** 1896. *Prvo izvestje društva za krščansko umetnost, 17–20.* Ljubljana: Društvo za krščansko umetnost.
- Kovačič, Franc.** 1928. *Zgodovina Lavantinske škofije (1228–1928).* Maribor: Lavantinski kn.šk. ordinariat.
- Menaše, Lev.** 1979. Marijanska ikonografija in položaj slovenskega cerkvenega slikarstva v 19. stoletju. V: *Zbornik za umetnostno zgodovino XIV–XV.* Ljubljana: Slovensko umetnostnozgodovinsko društvo.
- Nekaj besed zastran bogoslužne obleke.** 1867. *Zgodnja danica* 20:107–108.
- Nove cerkve.** 1874. *Zgodnja danica* 27:328.
- Potoznhnik, Blaž.** 1843. *Zerkve na Krajskim.* Novice.
- Stelè, France.** 1923. Umetnost in Slovenci. V: France Koblar in France Stele, ur. *Dom in svet.* Ljubljana: Katoliško tiskovno društvo.
- — —. 1925. Troje uresničenj mysticizma v umetnosti. V: France Koblar in France Stele, ur. *Dom in svet.* Dom in svet. Ljubljana: Katoliško tiskovno društvo.
- Venite adoremus.** 1901. Maribor: Družba vednega češčenja presvetega Rešnjega telesa.
- Viernik, Janko.** 1874. Nekaj besed zastran ohranjenja umetnijskih ostankov. *Vestnik*, 31–32.
- Zupančič, Anton.** 1871. Marsikaj o cerkveni umetnosti. *Zgodnja danica* 24:249–250.
- Železne cerkve.** 1874. *Zgodnja danica* 27:384.
- Žitko, Sonja.** 1989. *Historizem v kiparstvu 19. stoletja na Slovenskem.* Ljubljana: Slovenska matica.



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

Rezultati izvajanja raziskovalnega programa P6-0269 v obdobju 2004–2008

Skupina je začela delovati kot združenje dveh skupin z 1,6 FT – usklajeno in načrtno spo predvidenem programu. Prof. dr. Janez Juhant in prof. dr. Stanko Gerjolj sta uskladila vsebine in metodični pristop, raziskovanje vrednot in vrlin in njihovo uveljavitev na pedagoškem področju. Raziskava je bila interdisciplinarna glede na vede in sestavo skupine teologov, ki so usposobljeni tudi v drugih vedah: Janez Juhant, filozofija, Stanko Gerjolj, pedagogika, Stanislav Slatinek, pravo, Tomaž Erzar in Bojan Žalec, filozofa, ki se posvečata preučevanju vloge etike v družbi oziroma psihološko-analitičnemu delu. Takšna sestava je omogočila uveljavljanje smernic raziskovanja: 50 % teologija, 30 % antropologija in 20 % filozofija.

Upoštevali smo nekaj teoretičnih izhodišč.

Družba je utemeljena na vrednostnih temeljih. Za Slovenijo sta pomembna krščansko izročilo in njegov vrednostni sistem. Obenem nastaja vprašanje, kaj je s tako imenovano laičnostjo in katere sestavine ta laičnost ima.

Člane je zanimalo, kako se te vrednostne postavke, ki tvorijo evropsko identiteto, primerljivo kažejo v slovenskih razmerah. Metodično so imeli vsi člani ves čas možnost izmenjave teh izhodišč z evropskimi, ne le ob ustrezni literaturi, ampak tudi ob vsakoletnih posvetih, v katerih so sodelovali tuji vrhunski strokovnjaki s teh področij. Raziskovanje je imelo, kakor pove naslov programa in kaže sestav sodelavcev, predvsem filozofsko-etično noto (Juhant, Žalec), ki sta jo dopolnjevala pravno-teološki (Slatinek) in psihološko-pedagoški (Erzar, Gerjolj) vidik. Povsod je bilo vodilno vprašanje, na kakšnih vrednotah temeljita človek in družba (antropologija), katere vrline so opazne in katere moramo še razvijati ter kakšno mesto dati vrlinam v etiki, v pravu, v psihologiji in v pedagoških procesih. Pozorni smo bili na to, kako so vrednote in vrline navzoče v slovenski pretekli in sedanji dediščini in kakšno vlogo ima v teh procesih krščanstvo. Skušali smo ugotoviti, ali ima in kakšno vrednostno vlogo ima krščanska vera v družbenih procesih in pri osebnem odločanju današnjega slovenskega človeka. Pri tem je pomembno, metodično izhajati iz družb v soseščini; na to smo nenehno pozorni ob primerljivosti raziskav s tujino.

Prvi dve leti sta bili namenjeni teoretični obdelavi teh izhodišč, čeprav smo člani sprti objavljali rezultate, in delo je bilo vpeto v mednarodni okvir. Juhant je kot podpredsednik Evropskega združenja katoliških teologov (ET) leta 2004 soorganiziral 5. kongres ET »Gespenster der Angst in Europa: Provokation für die Theologie« (Fribourg – Ženeva, Švica), bil je soorganizator mednarodnih simpozijev Združenja za pospeše-

vanje katoliške etike (član predsedstva) v Srednji in v Jugovzhodni Evropi s sedežem na Dunaju (Sozial-ethisches Symposium v Bratislavi, 31. 3.–2. 4. 2005; Internationales Symposium v Opolah, Poljska, 12.–14. 4. 2007). Deluje kot urednik izdaj Theologie Ost-West pri založbi LIT v sodelovanju s prof. dr. Albertom Franzem (Dresden). Na Dunaju je iz rok zveznega kanclerja W. Schüssla prejel Leopold-Kunschak-Preis za teoretično filozofsko-etično raziskovanje in praktično uveljavljanje etike na družbenem področju. Bojan Žalec je leta 2004 soorganiziral simpozij European Identity Antropološkega društva v Ljubljani.

Juhant in Žalec sta organizatorja vsakoletnih simpozijev raziskovalne skupine v Celju. Prvi je bil leta 2005 v okviru Slovenskega filozofskega združenja na temo Oseba in dobro in je obravnaval temelje vrednostnih postavk človeka, ki so antropološko pogojeni in skupni različnim teološkim, filozofskim, znanstvenim in psevdoznanstvenim pristopom. Rezultati skupine se v izdanem zborniku organsko prepletajo z ugotovitvami drugih strokovnjakov iz petih evropskih držav, to pa raziskavam skupine daje ustrezno mednarodno primerljivost. Skupina je na tej stopnji raziskav ugotovila, da je mesto vrednot v antropoloških temeljih osebe, pomembno vlogo pa igrajo idejno-religiozne oziroma svetovnonazorske podlage. Te podlage imajo osebne ali družbene oziroma kulturne in idejne, praviloma neizražene (prikrite) postavke. Zato se je skupina usmerila k raziskavi teh ozadij in jih v naslednjem letu spet v mednarodno primerljivi zasedbi vrhunskih strokovnjakov predstavila na posvetu z naslovom Vera in znanost. Pokazalo se je, da idejni in vrednostni sistemi – še posebno v našem prostoru – potrebujejo tankočutne analize, ki jih je mogoče razreševati v procesih in z mehanizmi dialoga. Ti določajo oblikovanje vrednot in vrlin, s tem pa je skupina prodrla v osrčje sodobnih humanističnih in družboslovnih dilem. Vprašanje vere se ne le zaradi vedno večjega vpliva islama v svetu, ampak zaradi vrednostnih postavk zaostrojuje in skupina je v drugem koraku ugotovila, da mora raziskava vrednot odgovoriti na to vprašanje. Pokazalo se je, da je vse (ne le znanstveno) človekovo delovanje odprto tem razsežnostim, zato je nemogoče govoriti o vrednotah in vrlinah, ki naj ohranjajo družbo, ne da bi pokazali na utemeljitev teh vrednot. To pa je vprašanje odnosa vere in znanosti, vprašanje pristopa k resničnosti, ki zadeva vsakega človeka in vse njegovo delovanje. Posebno pomembno je to v znanstvenem preučevanju, še zlasti v humanistiki. Skupina ugotavlja in opozarja, da je v Sloveniji zaradi polpretekle zgodovine veliko nerazrešenih dilem. Tudi znameniti sodobni misleci, med drugim »levičarski« predstavniki frankfurtske šole, opozarjajo na ta problem. Horkheimer v intervjuju za *Spiegel* leta 1970 pove: »Teologija pomeni zavest, da je svet pojav, da ni absolutna resnica, ni tisto zadnje. Teologija je – izražam se zavestno previdno – upanje, da kljub tolikim krivicam, ki prevevajo ta svet, ne ostane pri tem, da ni nepravilnost zadnja beseda ...; je izraz hrepenenja, hrepenenja po tem, da morilec ne bi triumfiral nad nedolžno žrtvijo.«

Takšno stanje stvari nas je dalje vodilo k raziskovanju tega, kako doseči ujemanje glede teh temeljnih svetovnonazorskih, idejnih oziroma vrednostnih postavk v razponu človeške misli med vero (prepričanjem, zaupanjem) in preverljivim vedenjem (»trdo« znanostjo). Kako torej stopiti v dialog ob različnostih in napetostih, kjer so v ozadju prepričanja, vere, ideologije? Za preživetje človeštva je ujemanje na tem presečišču nujno, to pa nas je usmerilo v iskanje poti dialoga. Tudi k temu pristopamo v mednarodnem okviru in prve rezultate smo predstavili v delu *Dialog in krepost. Poti premagovanja trkov civilizacij*. Našo ugotovitev o pomenu vrline za dialog je na medkulturnem dialogu v Ljubljani izrecno omenil evropski komisar Jan Figel. Ugotovili smo,

kako nujen je dialog. V nadaljevanju se bomo posvetili zgodovinskim dilemam in rešitvam, razumevanju različnosti ter smernicam in strategiji dialoga v sporih svetovne skupnosti. Predmet nadaljnjega raziskovanja bodo značilni zgodovinski primeri dialoga, hermenevitične poti dialoga danes in možnosti dialoških strategij med religijskimi, kulturnimi, socialnimi in političnimi napetostmi v svetu.

Janez Juhant je raziskave usmeril v presojo vrednostnih in vilinskih postavk v katoliški Cerkvi danes, ki se kakor preostala družba spoprijema z globalizacijskimi tokovi (post)moderne družbe. Primerjalno je prikazal vlogo vrednot in vrlin v slovenski idejni zgodovini na presečišču totalitarizmov in posledice za slovensko družbo danes. Tako je dopolnil raziskave iz sodelovanja v projektu »Aufbruch« desetih držav in rezultate objavil v knjigi *Im Feuer der europäischen Ideenzüge: Slowenien* (LIT Verlag). Rezultate je predstavil na predavanjih na univerzah v Torontu, v Tübingenu, v Olomucu, v Gradcu in v Innsbrucku, na simpozijih v Djakovu, na Reki, v Splitu, na Cresu, v Leuvnu in na drugih forumih. Kot predsednik kolegija ministra MVZT (član tudi Bojan Žalec) za humanistiko in član Komisije za NRRP je sooblikoval smernice za Resolucijo NRRP 2006–2010. Raziskovalno delo skupine je tako imelo delež pri uveljavljanju ciljev humanistike v NRRP. Kot urednik pri LIT je Janez Juhant izdal v zbirki *Theologie-Ost West* enajst del.

Stanko Gerjolj je izdal obsežno publikacijo (376 str.) *Živeti, delati, ljubiti* (Celje: Mohorjeva družba, 2006). V njej sodobno razlaga zlasti Prvo in Drugo Mojzesovo knjigo in Tobitino knjigo. V njih odkriva močna religijska in moralno-etična sporočila, ki senzibilizirajo dileme človeka in družbe danes. Sodeloval je na mednarodnih simpozijih v Celju, v Radovljici (*Kakšna bo šola prihodnosti? 2004*), v Ljubljani na Institutu »Jožef Stefan« na 8. mednarodni multikonferenci Informacijska družba IS 2005, na 9. mednarodni multikonferenci Informacijska družba IS 2006; v tujini: Debrecen 2006 (*School Community*), Gradec (*Inklusive Pädagogik*), München 2008 (*New Challenges in Religious Education of Young People in Central and Eastern Europe*). Ugotavlja: 1. Desetletja totalitarne vzgoje v nekdanjih komunističnih družbah so imunizirala človeka za osebno odgovornost in religiozno-moralno dimenzijo življenja. 2. Sodobni človek je odprt za vrednote in vrline, treba je iskati primerne pedagoške in didaktične poti. 3. Zlasti mlade generacije izgubljajo občutek za »besedo« in postajajo vse bolj dojemljive za vizualni pristop, to pa zahteva nove pedagoške in didaktične spretnosti. 4. Globalizacija je izziv, ki vpliva tako na oblikovanje osebne kakor kolektivne (narodne, nacionalne in državne) identitete.

Tomaž Erzar je izvedel dve raziskavi o medgeneracijskem prenosu vrednot in navezanosti na slovenskem vzorcu, rezultate je objavil v znanstvenem tisku in na mednarodnih konferencah, na predstavitvah in izvedbah delavnic na mednarodnih (Berlin, Montreal, New Orleans, Glasgow) in domačih znanstvenih in strokovnih srečanjih (Rogla, Rogaška, Draga). Poleg tega je članke na temo čustveni in medgeneracijski dialog v družinah in v partnerstvih objavljal v periodičnih publikacijah (*Naša družina*), na predavanjih in na delavnicah.

Bojan Žalec raziskuje moralne temelje sodobne družbe, to pa vključuje vrednote, načela in kreposti. Izsledke je objavljal, preverjal in zagovarjal v mnogih domačih in tujih publikacijah in na številnih simpozijih doma (Ljubljana, Bled, Celje) in v tujini (npr. Cres, Leuven, Szeged), leta 2004 je imel plenarno predavanje na simpoziju evropskega znanstveno-etičnega društva Societas Ethica v Ljubljani (pluralizem in perspektive EZ v sklopu »Kultura«, »Pravo« in »Ekonomija«), v obdobju 2007/2008 pa ciklus pre-

davanj iz etike za podiplomske študente na KBF Univerze v Zagrebu; leta 2007 je ob dnevu filozofije UNESCO govoril o »Filozofiji in globalizaciji«, predaval o etiki na gimnazijah, na srečanjih ravnateljev vrtcev, osnovnih šol in srednjih šol v Portorožu o državljskih krepostih; leta 2006 in leta 2007 je imel tečaj na Zavodu sv. Jožefa v Ljubljani o krepostih vere in razuma. Hkrati je urednik humanistične knjižne zbirke Claritas pri Študentski založbi v Ljubljani, dve leti je vodil Slovensko filozofsko društvo in sodeloval v Društvu antropologov Slovenije in v več uredništvih znanstvenih revij.

Stanislav Slatinek je raziskoval vrednost človekove osebe v kanonskih in civilno-pravnih sistemih in aktivno deloval na metropolitanskem cerkvenem sodišču kot sodnik v ničnostih zakonskih pravnih na I. in II. stopnji. Pri SŠK je pravni svetovalec in deluje za poglobljanje in dvig kvalitete življenja in za kvalitetnejši razvoj civilne družbe. Je član mednarodne komisije EU-Vocatio in urednik zbirke Znanstvena teologija pri Slomškovi založbi. Soustanavlja delavnice ločenih in tako prispeva k reševanju tega pomembnega družbenega vprašanja pri nas. V knjigi *Pereča pravna vprašanja* razčlenjuje probleme vrednot, ki so podlaga za izdelavo območne zakonodaje RKC na Slovenskem. Primerjalno v mednarodnih okvirih obravnava probleme, ki so predmet javnih diskusij v medijih (npr. spolne zlorabe).

Pedagoško so člani delovali na vseh ravneh izobraževanja in na posvetih, pripravili so učbenike in strokovna gradiva za uveljavljanje rezultatov raziskovanja. Poleg pedagoškega je bilo njihovo strokovno delo usmerjeno v javnost, v medije, na področje splošnega izobraževanja, osebnega in skupinskega svetovanja, oznanjevanja Cerkve, v implementacijo raziskovalnih rezultatov v življenje vernih, to pa pomeni uveljavljanje vrednot in vrlin v družbi in krepitev civilne družbe, ki se v slovenski tranzicijski družbi šele utrjuje.

Janez Juhant

Poročilo

Nova zaveza in Psalmi

Predstavitev jeruzalemske izdaje

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 21. aprila 2010

Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Teološka fakulteta in Založba Družina, 2010. 980 str. ISBN: 978-961-222-789-0.

prof. dr. Stanko Gerjoli, dekan Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

1. Uvodni nagovor

Spoštovani!

Ko sem kot župnik v primestni župniji spremljal, kako je nastajalo novo naselje, sem opazil, da je bila marsikdaj pred položitvijo temeljnega kamna narejena ograja. Nastale so lepe hiše, umeščene med lične ograje. V tej župniji je bilo tudi nekaj tradicionalnih kmetij, brez ograj. Ko so prihajali otroci k verouku, sem med drugim vedel, od kod prihajajo, po tem, da so domačini – staroselci – prihajali brez ključev okrog vratu. Tako otroci kakor odrasli so se lepo razumeli, saj so vsi vedeli, da drug drugega potrebujejo. Staroselci so prodajali mleko in druge poljske pridelke, otroci domačinov pa so bili veseli kake bolj »mestne« igrače.

Podobni občutki me navdajo, ko primem v roke novi prevod Svetega pisma Nove zaveze in Psalmov. Zlasti bogati komentarji in opombe, ki upoštevajo bogato tradicijo izročila, dajejo občutek domačnosti in zanesljivosti, ki ne potrebuje »ograj«. Hkrati pa prevod vsebuje veliko novejših spoznanj, ki bogatijo tradicijo in jo nadgrajujejo. Če primerjamo tradicijo z uličnimi svetilkami, ki razsvetljujejo prehojeno pot in omogočajo, da naslednjo svetilko postavimo tako, da odpira osvetljeno pot v prihodnost, lahko z veseljem ugotavljam, da je z novim prevodom svetilka postavljena na pravo mesto. Pogled v tradicijo nam pove, od kod prihajamo, pogled v prihodnost pa, kam vodi pot dalje. Zato sem vesel in hvaležen skupini prevajalcev in drugih sodelavcev, zbranih okoli katedre za Sveto pismo in judovstvo na Teološki fakulteti, da je pod vodstvom akad. prof. dr. Jožeta Krašovca v letošnjem akademskem letu končala prvi del projekta novega komentiranega prevoda Svetega pisma: *Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi*. Jeruzalemska izdaja, ki sta jo v lepem in kreativnem sodelovanju izdali Teološka fakulteta in Založba Družina, skupaj z dodatki obsega 980 strani. Knjiga je lepo oblikovana, krasijo pa jo tudi že omenjeni bogati komentarji in opombe ter pripomočki oziroma navedki tako ob strani besedila kakor pod njim, ki pomagajo, da se bralec bolje znajde. Prepričan sem, da bo čas s to knjigo v roki dobro uporabljen in bo bralca hranil s kakovostno duhovno globino.

doc. dr. Maksimilijan Matjaž

2. Prevod evangelijev v Jeruzalemski izdaji Svetega pisma

Z veseljem in hvaležnostjo predstavljamo danes slovenski javnosti nov prevod in novo izdajo Svetega pisma Nove zaveze in Psalmov. Veselje ob dejstvu, da nam je to delo uspelo izvesti v relativno kratkem času treh let, saj je bilo treba poleg zahtevnega prevajalskega dela hkrati graditi tudi organizacijsko strukturo in možnosti, ki zagotavljajo tudi nadaljnjo integriteto prevoda, njegovo vzdrževanje in razvoj. Vse to je bilo mogoče doseči le ob požrtvovalnem delu vseh sodelavcev in ob enormnem prizadevanju organizatorja in urednika celotnega projekta akademika prof. Krašovca. Obhajajo pa nas tudi občutki hvaležnosti ob zavedanju, da vstopamo v brazde bogate zgodovine prevajanja Svetega pisma kot temeljne knjige naše kulture, ki sega ne samo štiristo šestdeset let nazaj v Trubarjev in Dalmatinov čas, ampak vse do prvih prevodov odlomkov svetopisemskih besedil v slovanski jezik, ki sta jih v 9. stoletju opravila naša blagovestnika Ciril in Metod.

Prevod Svetega pisma je živ organizem in zato nikoli dokončano delo. Skoraj vsaka generacija mora vedno znova preverjati njegovo točnost in pomensko ustreznost. Prevod Svetega pisma tako že po svoji definiciji predpostavlja medgeneracijsko sodelovanje. Tako smo tudi pri aktualnem prevodu poleg obveznih tekstnokritičnih izdaj grškega izvirnika in latinske Vulgate upoštevali vse dobre rešitve naših najstarejših prevodov vse od Trubarjevega, Dalmatinovega in Japljevega do Chraskovega iz leta 1914 in do novejših, od v nekaterih ozirih še vedno klasičnega prevoda Nove zaveze, ki so ga v letih 1925–1929 pripravili trije vrhunski strokovnjaki Jere, Pečjak in Snoj in je v tako imenovani mariborski izdaji iz leta 1958 in v še vedno aktualnih liturgičnih knjigah ostal v rabi vse do današnjih dni, do zadnjih dveh prevodov Nove zaveze, do tako imenovane Jubilejne izdaje iz leta 1984 in do Slovenskega standardnega prevoda iz leta 1996.

Pobuda za novi prevod je dozorela ob pripravi svetopisemskih besedil za liturgične knjige v letih od 1997 do 2005. Po sistematičnem pregledu točnosti prevoda v razmerju do izvirnika in do tekstnokritičnih različic najstarejših prevodov Svetega pisma in do primernosti oblik in jezika za zborni, pevski in drugo bogoslužni rabo smo spoznali, da bo končno moral nastati nov prevod. V prevodih, ki so primerni tudi za rabo v bogoslužju, je namreč potrebna še večja občutljivost za dosledno ravnovesje med izvirnikom in prevodno obliko, saj so ta besedila močno zakoreninjena v narodovem spominu in so del izvorne narodove kulture. Še posebno to velja za evangelije, za temeljne in najbolj brane tekste Svetega pisma. Vsako premočno eksperimentiranje v iskanju novih izraznih oblik je zato zelo nevarno, saj večinoma doseže prav nasprotni učinek od prevajalčevega namena. Sodobne oblike pogosto ne izčrpajo bogastva svetopisemske metaforike in imajo večinoma zelo kratko življenjsko dobo. Bogoslužni jezik mora ohranjati duha sakralnega, h kateremu prispevajo tudi klasične oblike in izrazi. Prevelika vnema za posodabljanje prevoda nujno privede do njegovega osiromašenja. Prav to pa je bilo čutiti v evropskih prevajalskih tokovih v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, katerih sad je bil tako imenovani Enotni prevod Svetega pisma za nemške dežele (nem. *Einheitsübersetzung*). Pod njegovim vplivom je v osemdesetih letih nastal tudi predzadnji slovenski prevod evangelijev. V njem so skušali uveljaviti tako imenovano dinamično prevajanje, ki želi pretirano posodabljati biblični slog in izraze in razložiti teže razumljive oblike. Kljub prizadevanju prevajalcev standardnega prevoda, da bi odpravili te nedoslednosti in stranpoti, je ostalo še veliko neopravljenega dela.

Na podlagi vseh dosedanjih izkušenj smo se pri novem prevodu trudili, da bi dosegli še večjo skladnost prevoda z izvirnim besedilom glede na slog, glede na literarne figure in glede na retoriko izvirnega besedila. Pri tem smo močneje upoštevali dobre in uveljavljene rešitve starejših prevodov, tako patrističnih kakor slovenskih. Velika skrb je veljala natančnemu prevajanju vseh izrazov ter poenotenju besedišča in stalnih besednih zvez, da bi se tako čimbolj približali izvorni misli in slogu. Pri teže razumljivih mestih smo upoštevali pomen sobesedila in tekstnokritične različice.

Če v zvezi z novim prevodom govorimo tudi o katoliškem prevodu oziroma katoliški izdaji, mislimo s tem na katoliškost v izvornem pomenu besede. To je namreč splošni in temeljni prevod, ki prihaja do izvirnega pomena z doslednim upoštevanjem besedišča in sloga, z intertekstualno primerjavo in z upoštevanjem razvoja besedila na podlagi tekstnokritičnih analiz ter z recepcijo besedil v najstarejši tradiciji. Katoliškost prevoda je v tudi temah, predstavljenih v naslovih odlomkov in v opombah. Zlasti tematske opombe upoštevajo celoto Svetega pisma in izročila. Prav to varuje svetopisemsko besedilo pred subjektivno in ideološko interpretacijo. Potreba po katoliškem prevodu se tudi pri drugih narodih ni izkazala v funkciji delitve in polemike, ampak v funkciji poglobljanja identitete, ki je potrebna za spoštljiv dialog. Novi prevod in nova izdaja Svetega pisma tako ne ukinjata prejšnjega prevoda, ampak ga dopolnjujeta in s tem bogatita duhovno kulturo naroda.

akad. prof. dr. Kajetan Gantar

3. Prevod Apostolskih del v Jeruzalemski izdaji Svetega pisma

Moje sodelovanje pri prevajanju Svetega pisma sega več kakor četrto stoletje nazaj, pred leto 1984, ko sem za jubilejno izdajo Svetega pisma Nove zaveze prispeval prevod Apostolskih del. Svoj prevod sem potem ves čas popravljaj in izboljševal, ne samo za standardni prevod (SSP), ki je izšel pred štirinajstimi leti (1996), ampak tudi za nekatere druge priložnosti (npr. ob pripravi bogoslužnih knjig v komisiji, ki jo je vodil p. dr. Miran Špelič OFM) in še zlasti zadnje leto, ko se je pripravljaj prevod Jeruzalemske Biblije.

Osebnostno sem prepričan, da so Apostolska dela – poleg evangelijev – najlepše berljiva, najbolj zanimiva in privlačna knjiga Nove zaveze. Knjiga mi je kot klasičnemu filologu še posebno blizu, saj nikjer v Svetem pismu ni tako izrazitega soočenja, ponekod pa tudi tako strpnega dialoga med antiko in krščanstvom kakor prav v Apostolskih delih. O tem najlepše priča znameniti Pavlov govor pred atensko intelektualno elito na areopagu, ali poglavja, ki opisujejo nemire v Efezu med častilci boginje Afrodite, ali Pavlov zagovor pred rimskim cesarskim namestnikom, dalje opis brodoloma v viharju na morju, zasilni pristanek in bivanje na Malti: to so strani, ki jih lahko označimo kot bisere antičnega zgodovinopisja.

Vsak moj zaporedni prevod Apostolskih del prinaša – v primerjavi s prejšnjim – vrsto na prvi pogled mogoče manj opaznih, a vendar pomembnih izboljšav. V zadnji verziji se (ne le v mojem, ampak tudi v drugih prevodih) izboljšave kažejo v večjem upoštevanju naše bogate večstoletne prevajalske tradicije: namesto pretiranih novosti za vsako ceno, ki so bile značilne za standardni prevod, se zdajšnji prevod skuša močneje nasloniti na besedne rešitve, ki jih najdemo že pri Trubarju, Dalmatinu, Japlju ali v Jere-Pečjak-Snojevem prevodu: mislim predvsem na znana svetopisemska rekla,

stavčne sklope, besedne zveze, ki starejšim generacijam še danes domače zvenijo v ušesih.

Posebno bogastvo Jeruzalemske Biblije so izčrpne opombe in uvodne študije, pa tudi dodatki s časovnimi in drugimi preglednicami in zemljevidi. Posebej naj poudarim, da se opombe ne omejujejo le na realije, na razlage krajevnih in osebnih imen, tudi ne samo na navedbe zgodovinskih, zemljepisnih, narodopisnih in drugih podatkov. Nasprotno, te opombe gledajo velikokrat v globinsko interpretacijo, saj ves čas opozarjajo tudi na duhovne razsežnosti in na idejne odmeve posameznih govorov in dogodkov.

Kot posebno odliko knjige naj še omenim, da pri dodanih opombah to ni vedno in povsod samo dobesedni prevod iz francoskega izvornika, ki ga je zvesto in z lepim posluhom poslovenil prof. Janez Zupet, ampak je k temu – s pritrditvijo in s polnim razumevanjem založnice, ki razpolaga z avtorskimi pravicami – dodana cela vrsta opomb iz prejšnjih dveh izdaj, ponekod pa tudi kaj novega, kar sem sam dodal ob sprotnem spremljanju novejših zgodovinskih in arheoloških odkritij in ob upoštevanju novejših strokovne literature.

prof. Janez Zupet

4. Priprava uvodov in opomb v Jeruzalemski izdaji Svetega pisma

Naj takoj povem, da po formalni izobrazbi nisem biblicist, ampak navaden teolog in kos jezikoslovca. K prevajanju Svetega pisma oziroma na začetku obsvetopi-sem-skih besedil me je leta 1979 pritegnil prof. Krašovec, ki me je prosil za sodelovanje pri prevajanju zajetnega *Uvoda v Sveto pismo Stare zaveze* in tri leta zatem še *Uvoda v Novo zavezo*. Za jubilejni prevod Nove zaveze sem prevedel dobršen del uvodov in opomb iz francoske ekumenske izdaje SP (TOB). Za standardni prevod pa sem poslovenil sedem knjig Stare zaveze.

Pri Jeruzalemski izdaji Nove zaveze in Psalmov je bila moja naloga prevod vseh opomb iz francoskega izvornika. Teh je na nekaterih straneh več kakor svetopisemskega besedila. Bolj kakor opombe v običajnem pomenu je to uvajanje v samo besedilo in njegova razlaga ali interpretacija. Prevajanje teh opomb je bilo zahtevno predvsem zaradi njihove izredne zgoščenosti in jedrnatosti, ki je včasih na meji še razumljivega.

Jeruzalemske opombe upravičeno slovijo kot najboljša katoliška razlaga Svetega pisma. Njihova odlika je v tem, da Sveto pismo dosledno razlagajo s Svetim pismom in tako najboljše odgovarjajo na pogost očitek nam katoličanom, da v svetopisemsko razlago vnašamo svoje vnaprejšnje teološke predpostavke. Te opombe le v redkih primerih navajajo podatke zgodovinsko-geografske narave in se zavestno osredotočajo na teološko, ali bolje duhovno, vsebino svetih spisov. Odstrirajo nam bistvene značilnosti svetopisemske duhovnosti, ki nima nič skupnega s kako pogrošno moralno. Pričajo o neverjetno natančnem in celovitem poznavanju vsebinskega bogastva Svetega pisma, saj bralca naravnost zasipajo s podatki o sorodnih in dopolnjujočih se mislih na različnih mestih v knjigi. Tako lahko dajejo izredno poglobljene uvide in presenetljive vidike temeljnega svetopisemskega sporočila, da nad nami vselej in povsod bdi nedoumljiva skrivnost Stvarnikove ljubezni do vsakega od nas.

Ker pa si bralec Svetega pisma želi več informacij tudi o tako imenovanih bibličnih realijah in ker nobena izdaja ni v vseh pogledih popolna, smo se odločili, da jeruzalemske opombe dopolnimo in nadgradimo z izborom opomb zlasti iz jubilejnega prevoda Nove zaveze, iz katerega sem po svoji presoji odbral najtehtnejša dopolnila. Teh je največ v evangelijih, v povprečju pa jih je vsaj 20 odstotkov. Poleg faktografskih podatkov vsebujejo tudi teološka pojasnila. Za Apostolska dela je opombe dopolnil sam prevajalec akad. Kajetan Gantar, pri Psalmih pa sem jeruzalemske opombe kombiniral z opombami akad. Krašovca iz standardnega prevoda.

Izpustil sem le nekaj bolj ali manj verjetnih hipotez (fr. *conjectures*), ki jih navaja Jeruzalemska Biblija. Tako pripravljene opombe so pregledali in s svojega stališča nekoliko dopolnili še prevajalci svetopisemskega besedila. »S svojega stališča« pomeni, da so po potrebi dali v opombo dobesedni pomen kakega izraza ali besedne zveze, navedli še kako drugo možnost prevoda ali pa nakazali, katero besedo so zaradi lažjega razumevanja morali dodati. V prevodnem deležu akad. Alojza Rebula sem za tovrstna dopolnila poskrbel sam.

Naj opozorim še na posebni znak, na katerega boste naleteli v opombah, to je križec (+), ki stoji za tistim svetopisemskim navedkom, pri katerem boste našli tako imenovano ključno opombo. Abecedni seznam teh najpomembnejših opomb je na koncu knjige.

Kar zadeva tehnično plat opomb, smo se zgledovali po sistemu francoske Ostyjeve Biblije, ki smo ga uvedli že v standardnem prevodu, ker se zdi bolj pregleden.

Naj končam: prepričan sem, da so te na kratko predstavljene opombe skupaj z uvodi in referencami na robu zelo dober komentar k svetopisemskemu besedilu in da bodo v veliko pomoč prizadevnemu bralcu, da se bo lažje prebil do osrednjega evangeljskega veselega oznanila, namreč: da je Gospod Jezus Kristus za nas umrl in vstal zato, da bi mi z njim živeli (1 Tes 5,10).

akad. prof. dr. Jože Krašovec

5. Jeruzalemska izdaja Svetega pisma in druge nove publikacije

Novi prevod Svetega pisma po jeruzalemski izdaji je potekal ob upoštevanju treh temeljnih postavk: 1) skladnost z izvirnim besedilom glede na slog, literarne figure in retoriko izvirnika; 2) iskanje ustreznega literarnega sloga v prevodu; 3) upoštevanje dobrega izročila slovenskih prevodov Svetega pisma. Največ naporov je bilo vloženih v redakcijo po enotnem sistemu celote izdaje in v revidirano standardizacijo lastnih imen, besedišča in besednih zvez, ki se v isti obliki najdejo na različnih mestih. V skladu z gibanjem v Evropi v novejšem obdobju je temeljno vodilo standardizacije oblik svetopisemskih imen, da se v načelu ravnamo po izvorni obliki. Izjema je okoli tristo imen (od okoli tri tisoč petsto vseh imen), ki so znana in v naši kulturi udomačena po grško-latinskem izročilu. Iskanje zanesljivih strokovnih osnov za standardizacijo lastnih imen v skladu s najbolj uveljavljenim evropskim izročilom je bila potrebna motivacija za pripravo moje znanstvene monografije o transformaciji svetopisemskih lastnih imen, ki je pred mesecem dni izšla pri založbi T & T Clark International v New Yorku in v Londonu.

Za razumevanje svetopisemskega sporočila je posebno pomembno, da smo prevajalci, razlagalci in bralci pozorni na metaforiko, na svet prispodob in podob in na ponavljanje ključnih besed oziroma besednih zvez, kajti te sestavine so najbolj univerzalne in imajo zelo pogosto ključno vlogo znotraj zgradbe besedila v celovitosti njegove zgradbe. Sveto pismo odseva enotnost v dojemanju temeljnega besedišča in literarnih oblik, kakor so pripovedi, prilike in druge literarne vrste in zvrsti. Vendar temeljno pomensko enotnost vidi le tisti, ki pozna celotno Sveto pismo in izročilo. Razlagalne opombe bralcu odpirajo vpogled v širino in globino pomena ključnih pojmov, besednih zvez in daljših literarnih enot, da začuti vezno tkivo v razmerju med najpomembnejšimi in manj pomembnimi vsebinskimi vidiki besedil. Enotnost novega prevoda presojamo v razmerju do semantike, stilistike in retorike.

Temeljni svetopisemski pristop k sporočanju resnice je literarno-poetična govorica, ki je po svoji naravi hkrati konkretna in abstraktno-presežna, ker je simbolna. Le poetični jezik lahko ustrezno predstavi dinamiko življenjskih razmerij. Svetopisemska poetična govorica posrečeno povezuje vse prvine človekovega spoznavanja in čutenja v razponu med konkretnim in abstraktnim, med časovnim in večnim. V svojem pristopu k Svetemu pismu iščemo celostni pomen na semantični in na slogovni ravni. V smislu teorije o semantičnih poljih se ne zadovoljimo z navadnim pomenom nekaterih besede, ampak iščemo dopolnila v odnosih do sorodnih in do nasprotnih besed v njihovem osnovnem pomenu in v danem kontekstu. Za določitev pomena je odločilno prav vsakokratno besedilo v vsej svoji strukturalni celoti, v povezanosti vseh slovničnih in slogovnih prvin: metafor, retoričnih figur, skladenjskih oblik, ritma in literarnih vrst. Naše prevajanje in branje potekata v znamenju iskanja skladne celote v povezanosti objektivnih podatkov in izkušnje o presežnem pomenu. Tako se vključujemo v celotno ozadje nazorov, verovanja in vrednot, zakonov splošne logike in težnje k sintezi, ki pomirja naš razum in naše srce.

Po srečnem sklopu okoliščin se z izidom jeruzalemske izdaje Svetega pisma ujema izid še dveh pomembnih knjig, ki sta sad raziskovanja ob sodelovanju različnih slovenskih in mednarodnih ustanov. Pred nedavnim je izšel zbornik glavnih predavanj 19. kongresa Mednarodne organizacije za raziskovanje Stare zaveze (IOSOT), ki je julija 2007 potekal v Ljubljani. Izšel je pri založbi Brill v Leidnu in v Bostonu z naslovom *Congress Volume Ljubljana 2007*. Po oceni urednika Andréja Lemaira z univerze Sorbone v Parizu je zbornik »zelo dober vzorec glavnih trendov in napredka sedanjega bibličnega raziskovanja o masoretski tradiciji, hebrejski filologiji, tekstni kritiki, literarni kritiki, antičnega judovstva, oblikovanja zbirk starega Svetega pisma, bibličnih tem (zlasti glede na pravoslavno tradicijo interpretacije). Enaintrideset avtorjev sodi med glavne mednarodne figure sedanje biblične eksegeze; njihovi prispevki so reprezentativni za študij Stare zaveze na začetku tretjega tisočletja.«

Pred nekaj dnevi pa je pri Mladinski knjigi izšla obsežna znanstvena monografija doc. dr. Irene Avsenik Nabergoj, ki kot raziskovalka deluje na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, na Znanstvenoraziskovalnem centru Slovenske akademije znanosti in umetnosti, kot predavateljica pa tudi na Univerzi v Novi Gorici. Njena knjiga ima naslov *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv Lepe Vide*. Knjiga je precej razširjena slovenska izdaja monografije, ki je lansko leto izšla v Angliji pri založbi Cambridge Scholars Publishing (Newcastle upon Tyne). Težišče monografije je na motivih zgodbe o Adamu in Evi, o egiptovskem Jožefu, o Faustu in o Lepi Vidi v folklornih različicah in v umetniških predelavah. Avtorica je med nastajanjem te monografije v sodelovanju

z nekaterimi drugimi slavisti med drugim skrbela za jezikovno podobo novega prevoda Svetega pisma.

Vse te publikacije in končno monografija prof. dr. Antona Štruklja, ki je v poljskem jeziku pravkar izšla v Lublinu, so sad zavzetega osebnega dela v nenehnem preseganju skušnjave po iskanju lahkih poti v začaranem krogu province. Noben posameznik in nobena javna ustanova v izolaciji ne moreta preživeti, ne materialno ne moralno; v odprtosti do drugih pa lahko prispevata trajne sadove. Ti sadovi imajo domet prek vseh prepadov razdeljenosti, ki je najbolj boleča travma naše vsakdanje resničnosti. Sadovi sinergije zgovorno pomenijo znamenje upanja za sedanost in za prihodnost. S to zavestjo bi želel vsem dragim sodelavcem, ki ste navedeni v predgovoru novega prevoda Svetega pisma, in vsem drugim, ki ste z dobro voljo kako drugače sodelovali, izraziti priznanje in iskreno zahvalo. Za uresničitev sanj o slovenski izdaji Jeruzalemske Biblije ste prispevali svoj dragoceni čas, svoje moči, svoj razum in svoje srce. Ob tej priložnosti posebej izrekam zahvalo Javni agenciji za knjigo Republike Slovenije, ki je z naklonjenostjo sofinancirala zahtevno pripravo besedila in je z razumevanjem podaljšala običajni rok izdaje knjige.

Ne nazadnje se iskreno zahvaljujem Akademskemu pevskemu zboru Tone Tomšič, ki nas je kljub obremenjenosti počastil s svojim prihodom, s himno strnil svoje in naše vrste, valove našega veselja in zahvale razgibal do konca in simbolno pokazal, s kakšno intonacijo se je pot do slovenske izdaje Jeruzalemske Biblije začela.



Ocene

Janez Juhant. *Etika I. Na poti k vzajemni človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba, 2009. 393 str. ISBN: 978-961-242-239-4.

»Etika je temelj človekovega odnosa do sebe, sveta in njegovih zadnjih temeljev.« S temi besedami prof. dr. Janez Juhant pospremi na pot svojo knjigo *Etika I. Na poti k vzajemni človeškosti*, ki je izšla pri Študentski založbi v zbirki Claritas konec leta 2009. V njej avtor izčrpno in bogato oriše to, kar napoveduje že v prvem stavku: osnovne teze in vodila etične drže in delovanja, za katero lahko rečemo, da je temelj človeštva.

V knjigi je skozi sedem obsežnejših poglavij predstavljen zgodovinski, epistemološki, kulturni in pojmovni vidik razvoja in oblikovanja različnih etičnih vidikov. Avtor mojstrsko prepleta preteklo (tudi starodavno) pojmovanje etike z »moderno« etiko, v kateri je mogoče zaznati odseve vseh preteklih spoznanj. V tem se razkriva bistvena značilnost etike, to je njena univerzalnost, saj je vezana na človeka ne glede na njegov prostor in čas bivanja. Etika je bistvena lastnost človeka in ni nikoli zastarela. To je še zlasti vidno v sodobnih razmerah, ko se etika velikokrat znajde pred novimi izzivi, kakršnih morda v preteklosti ni bilo (npr. mnoga občutljiva vprašanja bioetike ipd.). Čeprav so dileme nove, lahko etika črpa iz zakladnice etičnih utemeljitev v preteklosti. Pri tem lahko rečemo, da se etika nenehno giblje med stabilnostjo in spremembo: daje jasen in trden okvir delovanja, obenem pa se mora nenehno prilagajati zahtevam konkretnega časa, prostora in oseb.

V prvem poglavju najdemo temelje za znanstveno obravnavo etike. Predstavljen je pojem etike, njeni nameni, cilji, viri, predmet, govorica kot orodje etike in pomen etike v družbi. Izhodišče razprave sta Aristotelovo pojmovanje znanosti in njegova utemeljitev etike, ki raziskuje tisto, kar pripada človeku in najizraziteje izraža

človeškost, tesno povezano s človekovo simbolno sposobnostjo. Glavni namen etike je: dosegti dobro, to pa pomeni: razvijati človeka v njegovi polni človeškosti. Etika ima tako nalogo ohranjanja človeškosti in zato brez etike ni človeškosti oziroma človeka kot takšnega.

V vsej knjigi je močno poudarjen vidik vzajemnosti, ki se kaže kot nujnost dialoškega pristopa pri oblikovanju in izvajanju etičnih načel. Etika je vedno nastajala dialoško, najprej v človekovem življenjskem dialogu. Človek namreč z rojstvom vedno vstopa v dialoško zgradbo sveta, se pravi v odnose, brez katerih ne more preživeti. V odnosih se razvijejo prve etične spretnosti človeškega bitja, ki se pozneje skozi nove izkušnje v odnosih poglobljajo in postajajo vedno bolj kompleksne. Pri tem je pomembno poudariti, da bolj ko je dialog pristen, bolj se utrjuje tudi pristna človeška etična drža. Ali z drugimi besedami: etika temelji na uvidu, da se ljudje lahko razvijamo le skupaj in da smo potrebni drug drugemu. Nikoli nismo popolnoma sami zase, ampak so ob nas vedno tudi drugi ljudje, zato je etika kot vodilo človekovega delovanja vezana na ta dialoški položaj slehernega med nami. Če hočemo, da je družba etična, si moramo nenehno med seboj potrjevati etične drže in krepiti vrline, zato pa potrebujemo trajno izmenjavo z drugimi osebami, v kateri lahko preverjamo svoje drže. Le ob takšnem vzajemnem sodelovanju, ki temelji na zavesti, da smo odvisni drug od drugega, so lahko odnosi med posamezniki etični. In samo tako je mogoče doseči končni cilj etike, ki je dobro človeka: človeku prek dobrega delovanja omogočiti, da bo dosegel osebno izpolnitev, zadovoljnost in srečo.

Drugo poglavje se dotika metodičnih okvirov znanstvene razprave o etiki. Etiko postavlja v odnos z različnimi panogami, z zgodovino in s spominom, tu pa se razkriva, da etika posega na vsa področja človekove dejavnosti in se zato tudi dejavnosti drugih

znanosti dotikajo etike. Etika vpliva na vse znanosti (npr. na psihologijo, pravo, sociologijo, teologijo, politiko, ekonomijo). Predvsem pa je v etiki še posebno spričo sodobnega relativizma in sebičnosti zelo pomembno, da upoštevamo človeka kot celostno bitje (vsak znanstveni pristop ga namreč navadno obravnava le s kakega določenega posameznega vidika) in da poskušamo odkriti ravnovesje med človekovo lastno in zgodovinsko izkušnjo, med osebno potjo in družbenim okvirom, med naravo in kulturo. To je antropološko izhodišče etike, ki predpostavlja, da je treba etično delovanje določati na celostni podobi človeka. Ta podoba nujno vključuje tudi razpetost človeka med njegovo omejenost in presežnost. Vse to pomeni, da je treba etične vrednote in norme skrbno preučiti v medčloveških odnosih, v kulturnem stanju družbe, in to od začetkov človeštva do danes.

Etika kot panoga, ki zadeva srž človeškega, ima svojo zgodovino, ki po vsej verjetnosti sega v začetke človeštva. Tretje in četrto poglavje prikazujeta razvoj in pojmovanje etike v pomembnejših svetovnih izročilih, na primer v izročilih Indije in Kitajske, pa tudi v bližnjih izročilih (stari Egipt, Mezopotamija, judovstvo, pomembnejši grški misleci, krščanstvo in islam). Ta prerez razvoja etične misli ni toliko pomemben zaradi golega zgodovinskega poznavanja razvoja etike, ampak toliko bolj zato, ker se v današnjih sodobnih globalnih razmerah krepostno ravnanje izgublja v brezosebnih odnosih. Dogaja se tako imenovana etična erozija, ki se kaže v zmanjševanju etične ubranosti glede temeljnih človekovih vrednot. Zato iščemo skupni svetovni etos, oblikuje se skupni etični temelj. Ta temelj stoji na različnih izročilih, ki skušajo zagotoviti človekovo življenje in preživetje. Pregled teh različnih etičnih izročil daje vpogled v zagotavljanje in ohranjanje človeškosti v različnih združbah in omogoča dialoško odprtost za narodna oziroma religiozno-etična izročila sveta.

Peto poglavje postavlja glavna vprašanja etike, ki se odpirajo zlasti ob razmišljanju o vprašanju svobode in o njenih različnih vi-

dikih, ob problemih dobrega in zlega in ob vprašanju srečnosti. Pri vsakem od omenjenih vidikov se konkretno in jasno kažejo razsežnosti človeka kot etičnega bitja. Že pri samem razmišljanju o človekovi svobodi lahko vidimo, da je človek resda samostojno bitje in sam določa svoje ravnanje ter sam usmerja svoje življenje. Po drugi strani pa je odvisen tudi od drugih ljudi in stvari. Svoboda je tako nenehno vpeta v polje človekovega odnosa do ljudi in stvari in tako je človek pri uresničevanju svobode odvisen od drugih. Etika v tej medosebni odvisnosti omogoča uresničevanje človekove svobode v največji meri. Prizadeva si, da bi zagotovila človeku takšno delovanje, v katerem bi bil čimmanj vezan na okvire, v katerem bi bil predvsem pristen in bi kot takšen lahko najmočneje živel svojo človeškost. Obenem pa se tudi etičnost ne more uresničevati, če ni svobode in praktičnih svobodnih dejanj. Etika in svoboda sta tako neizogibno povezani in potrebni druga drugi. Človekova svoboda ni le svoboda za dobro, ampak tudi svoboda za zlo. Etika torej ni prisilni mehanizem za dobro delovanje, ampak samo usmerja k njemu. Kljub temu da smo naravnani na dobro, se ljudje pogosto odločamo proti njemu in delamo slabo. A vendarle je težnja po sreči človekova osnovna naravnost. Na splošno srečnost ljudem pomeni doseg smisla življenja, polnost življenja in izpolnitev prizadevanj, torej tudi višek etičnega prizadevanja.

V šestem poglavju se avtor loteva razlikovanja med etiko in moralo. To skuša predstaviti prek prikaza različnih utemeljitev etičnega in moralnega. Pri tem je treba poudariti, da nobena utemeljitev etičnega ali moralnega ni absolutna, saj ima za kriterij človeka kot svobodno in nikoli povsem določeno bitje, se pravi kot presežno bitje, ki se vzpostavlja iz temeljev, katerih ne zagotavlja popolnoma sam. Ta vidik je poglobljeno razčlenjen še v sklepnem poglavju, ki odpira vizijo etike v prihodnje in išče nje globlje temelje in smisel. Za zadnji kriterij je postavljeno človekovo dostojanstvo, ki je najvišje moralno in pravno načelo. Dotika se tudi odnosa med vrednotami

in vrlinami, osnovnih norm, se pravi najglobljih notranjih vzgibov, ki vodijo človeka k etičnemu delovanju. Ugotovimo pa lahko, da dolgoročnost etike zahteva globlje razloge. Vsakdanje človeško življenje nam potrjuje, da se na človeka ni mogoče nikoli povsem zanesti. Le Bog je lahko temelj našega popolnega zaupanja.

Delo *Etika I* nedvomno razkriva avtorjevo širino in globino pojmovanja in razumevanja bistvenih vidikov človekovega življenja, ki jih s pojmom »etika« poveže v smiselno celoto, to pa vodi proč od raztresenosti, ki smo ji v

vsakdanjem življenju velikokrat priča. Ta raztresenost je nemalokrat vir mnogih tragičnih in bolečih izkušenj. Etika, ki ima pred očmi celostnega človeka, vodi proč od tega. Samo z etično držo, ki usmerja k dobremu, si človek vzajemno z drugimi uredi svoj svet in v njem živi ter s tem presega to bolečo razklanost. Zato je vsak naključni bralec toliko bolj spodbujen in povabljen, da ob branju knjige okrepi svojo etično misel in držo in jo še konkretneje zaživi.

Barbara Simonič

Irena Avsenik Nabergoj. *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv Lepa Vida*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2010. 726 str. ISBN: 978-961-01-1236-5.

Študija predstavlja avtoričina prva pomembnejša spoznanja o pomenu razmerja med hrepenenjem, šibkostjo in skušnjavo v svetovni in slovenski literaturi. Motivi in simboli hrepenenja, šibkosti in skušnjave v njihovem notranjem kontekstu doslej večinoma še niso bili predmet sistematičnega raziskovanja, čeprav nastopajo v vseh vrstah svetovne in slovenske literature od antike do danes. Avtoričin cilj je bil, raziskati načine umetniške ubeseditve teh simbolov v slovenskem motivu o Lepi Vidi in v okviru nekaterih podobnih literarnih motivov v svetovni literaturi. Tako zastavljena primerjalna študija je vzbudila interes angleške znanstvene založbe, da ji je ponudila objavo v angleščini in je knjigo izdala, takoj ko je bil rokopis dokončan.

Najpomembnejše znanstveno spoznanje monografije je ugotovitev na podlagi primerjalne literarne analize, da nastajajo v vseh obdobjih evropske literature podobne oblike ubeseditve hrepenenja, šibkosti in skušnjave. Avtorici je uspelo prodreti globlje v obravnavani motiv. Predvsem je odkrila ali zaslutila v njem povezavo med hrepenenjem in dejanjem, tisto obstoječo, čeprav teže razložljivo, v pra-

vem pomenu inkomenzurabilno silo, ki je razgibala motiv in ga razvila do konca. Druga pomembna ugotovitev je, da je motiv o Lepi Vidi, razširjen na evrosredozemskem območju, postal v Sloveniji od osrednjih simbolov na osebni in na narodni ravni. To razloži, zakaj je Lepa Vida v zadnjih dvesto letih doživela približno šestdeset literarnih predelav; med drugim pri Francetu Prešernu, pri Josipu Jurčiču, pri Ivanu Cankarju in pri Borisu Pahorju. Specifična kulturna in sociološka potreba je iz dramatične karakterizacije šibkosti človeške narave, ki se kaže na splošno in je utelešena v Lepi Vidi, naredila metaforo notranjega življenja ljudi kot celote.

Pomemben vidik intertekstualnega študija motivov hrepenenja, šibkosti in skušnjave je vprašanje razmerja med mitom in zgodovino. Medsebojna literarna razmerja kažejo, da so pesniki in pisatelji izročila iz preteklosti vključevali v svoja dela bolj ali manj izvorno in so tako transformirali preteklost in sedanjost ter spodbudili dinamiko ustvarjanja novosti ob preoblikovanju motivov, simbolov in literarnih vrsti. Zavest, da je treba vsako besedilo brati kot del širšega literarnega konteksta, omogoča uporabo najboljših rezultatov različnih literarnokritičnih pristopov intertekstualnosti.

akad. prof. dr. France Bernik

Avtorica je monografijo pripravila v okviru raziskovalnega programa P6-0262 – *Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji*; v okviru projekta J6-7002-0618 – *Stalnice in prelomi v zgodovini slovenskega prostora*; v okviru projekta 3229 – *Izvoiri in transformacije motivov in simbolov v literaturi in jezikih*, ki ga avtorica sama vodi od spomladi 2009 dalje v okviru ZRC SAZU. Njeno načrtno primerjalno raziskovanje literarnih motivov in simbolov v okviru slovenske in svetovne literature in njeni nastopi na znanstvenih posvetih doma in v tujini, predvsem v okviru *American Association of Teachers of Slavic and Eastern European Languages* (AATSEEL), jo je vodilo do odkritja očitnih podobnosti v načinu predstavitve medsebojnega razmerja med človeškim hrepenenjem, šibkostjo in skušnjavo. Motivi te vrste nastajajo v vseh obdobjih svetovne in evropske literature od antike do danes, v okviru slovenske literature pa so posebno značilni za ljudske različice motiva Lepe Vide in njenih številnih umetniških obdelav (okrog šestdeset) v novejši slovenski literaturi od Franceta Prešerna dalje.

Odkritje same teme je prvo pomembno spoznanje monografije; toliko bolj, ker te tematike še nikoli nihče ni sistematično in primerjalno raziskoval ne v Sloveniji ne drugod po svetu. Presenetljivo odkritje, da je tematika hrepenenja, šibkosti in skušnjave temeljna v vseh obdobjih literarne ustvarjalnosti, avtorice ni zapeljalo v poskus iskanja dokazov stopnje morebitne neposredne odvisnosti avtorjev od starejših virov. Ugotovila je, da je sodobna metoda intertekstualnosti posebno primerna, ker je po definiciji odprta za pojave transformacije motivov in simbolov. Avtorica je opozorila predvsem na podobnosti in razlike v literarnih predstavitev skušnjave v zgodbi o Adamu in Evi, o egiptovskem Jožefu, o Samsonu in Dalili, o Faustu, o Lepi Vidi. Posebno pomembno je njeno spoznanje, da je motiv o Lepi Vidi resda razširjen v celotnem evrosredozemskem območju, a je samo v Sloveniji postal osrednji simbol slovenskega človeka, ki je v različnih težkih

okolščinah svojega podložništva prestajal padce in vzpone, razpet med hrepenenjem po visokih idealih in skušnjavo po povzpetništvu. Specifični položaj Slovencev v zgodovini razloži, zakaj je Lepa Vida doživela prek petdeset umetniških obdelav.

Knjiga je na izrecno vabilo angleške založbe Cambridge Scholars Publishing (Newcastle upon Tyne) v manjšem obsegu najprej izšla v angleškem jeziku (2009). To dejstvo samo po sebi dokazuje izredno aktualnost vsebine knjige. Pri tem velja omeniti, da bo slovenska knjiga vsebinsko bogatejša od angleške, ker bodo v njej zajeti tudi prekmurski prostor z osrednjim avtorjem Miškom Kranjcem in folklorno izročilo slovenskega Porabja ter izbrane umetne pesmi o Lepi Vidi (Oton Župančič, Alojz Gradnik idr.). Lansko leto je pri mednarodni založbi Peter Lang v Frankfurtu izšla njena angleška monografija o Ivanu Cankarju kot prva monografija o največjem slovenskem pisatelju sploh, zato si je avtorica pridobila že posebne zasluge v promociji slovenske kulture v svetu. Vzporedna priprava angleške in slovenske verzije je v veliko pomoč pri preciziranju terminologije s področja literarnih ved in z drugih področij humanistike. Znanstveni aparat monografije je zgleden v vsebinskem in v formalnem pogledu. Bibliografija in opombe zajemajo široko domačo in mednarodno sfero znanstvenih prispevkov o besedilih, ki jih avtorica analizira in primerjalno komentira. Gradivo je zbirala tudi v tujini. Jezikovna podoba monografije dokazuje avtoričin naravni čut za zelo dober, osebni in izviren slog, izredno dobro poznavanje slovenskega jezika v njegovem literarnem bogastvu in preglednost v predstavitvi tem v dveh glavnih delih.

akad. prof. dr. Jože Krašovec

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslavne vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijemskem 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 recenzijemskem 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. *Bogoslavni 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/> (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 skrajšane, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

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

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

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

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
Ephemerides theologicae

2

**Letnik 70
Leto 2010**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2010

Acta Theologica Sloveniae

1. **Mirjam Filipič**
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**
Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje 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 povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad: Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi: potopis brata Odorika iz Furlanije

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 167 Jürgen Moltmann**, Im Lebensraum des dreieinigen Gottes. Neues trinitarisches Denken
V življenjskem prostoru troedinega Boga. Nova trinitarična misel
In the Area of the Triune God. New Trinitarian Thought
- 185 Piero Coda**, Il Cristo di Hegel e il grido della fede. Nei duecento anni della *Fenomenologia dello Spirito*
Heglov Kristus in krik vere. Dvesto let Fenomenologije duha
Hegel's Christ and the Scream of Faith. Two Hundred Years of The Phenomenology of Spirit
- 195 Fanika Krajnc - Vrečko**, Rajhmanova antropologija kot iskanje božjega okolja v človeku
Rajhman's Anthropology as Searching for Divine Milieu in Man
- 207 Anton Mlinar**, Pojem »rojstvenosti« pri Hannah Arendt in bioetika: refleksija
Hannah Arendt's Concept of Natality and Bioethics: A Reflexion
- 217 Alenka Arko**, Liturgija – pot oznanjevanja v ruski pravoslavni Cerkvi
Liturgy as a Way of Preaching in the Russian Orthodox Church
- 229 Christian Gostečnik, Saša Poljak, Tanja Repič**, Izkrivljene oblike religioznega doživljanja
Warped Forms of Religious Experience
- 239 Veronika Trdan**, Pomoč osebam s poškodbo glave in njihovim družinam
Helping Persons with Head Injuries and Their Families
- 251 Brigita Perše**, Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem
Pastoral Schism in the Postconciliar Catholic Parish in Slovenia

OCENE / REVIEWS

- 265** Arn, Christof, Max Baumann, Ruth Baumann-Hölzle, Markus Christen, Diana Meier-Allmendinger in Tatjana Weidmann-Hügler, izd., *Handbuch Ethik im Gesundheitswesen*. 5 zv. (**Anton Mlinar**)
- 268** Ambrožič, Matjaž, *Spomini in Semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha* (**Bogdan Kolar**)
- 269** Concetti, Gino, *Le unioni di fatto* (**Rafko Valenčič**)

NOVI DOKTOR ZNANOSTI / NEW DOCTOR OF SCIENCE

- 275** Maršič, Franc, *Konceptualizacija religijske pedagogike v preventivnem vzgojnem sistemu Janeza Boska* (**Janez Vodičar**)

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 179** Navodila sodelavcem

Sodelavci te številke

- doc. dr. Alenka Arko** za dogmatiko, Katoliški teološki inštitut sv. Janeza Krizostoma, Sankt Peterburg
naslov: 6-ja Krasnoarmejskaja d. 2, kv. 17, 190005 Sankt Peterburg
e-naslov: *alenka.arko@mail.ru*
- prof. dr. Piero Coda** Pontificia Università Lateranense
naslov: Piazza S.Giovanni in Laterano, 4, 00120 Città del Vaticano
e-naslov: *piero.coda@iu-sophia.org*
- prof. dr. Christian Gostečnik** za psihologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *christian.gostecnik@guest.arnes.si*
- prof. dr. Bogdan Kolar** za zgodovino Cerkve, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- dr. Fanika Krajnc - Vrečko** dr. teolog, prof. sl. in nem. jez.; vodja knjižnice TEOF UL (Maribor)
naslov: Slovenska ulica 17, 2000 Maribor
e-naslov: *fanika.vrecko@uni-mb.si*
- prof. dr. Anton Mlinar** za moralno teologijo, Fakulteta za humanistične študije Koper UP
naslov: Ljubljanska 9a, 1240 Kamnik
e-pošta: *anton.mlinar@guest.arnes.si*
- prof. em. dr. Jürgen Moltmann, dr. theol. h.c.** za sistematično teologijo,
Eberhard-Karls-Universität Tübingen
naslov: Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen
e-naslov: *ev.theologie@uni-tuebingen.de*
- dr. Brigita Perše** dr. teolog.; Ljubljanska nadškofija – Pastoralna služba
naslov: Ciril – Metodov trg 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *brigita.perse@gmail.com*
- Saša Poljak** asistentka pri Katedri za psihologijo in sociologijo religije, TEOF UL
naslov: Poljanska cesta 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *sasa.poljak1@guest.arnes.si*
- doc. dr. Tanja Repič** za psihologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *tanja.repic@teof.uni-lj.si*
- dr. Veronika Trdan** dr. teolog; Društvo Vita za pomoč po nezgodni poškodbi glave
naslov: Barjanska 22, 1292 Ig
e-naslov: *veronika.trdan@gmail.com*
- prof. em. dr. Rafko Valenčič** za pastoralno teologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *rafko.valencic@guest.arnes.si*
- doc. dr. Janez Vodičar** za didaktiko in pedagogiko religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, 1000 Ljubljana
e-naslov: *janez.vodicar@guest.arnes.si*



Bogdan Kolar
Mirabilia mundi

Potopis brata Odorika iz Furlanije, člana Reda manjših bratov

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

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

Razprave
Izvirni znanstveni članek (1.01)
BV 70 (2010) 2, 167-184
UDK: 27-144.89
Prejeto: 04/10

Jürgen Moltmann

Im Lebensraum des dreieinigen Gottes Neues trinitarisches Denken

Zusammenfassung: Der Beitrag zeigt die Möglichkeit eines neuen Denkens der Dreieinigkeit Gottes. Seit Augustinus und Thomas von Aquin hat die westliche Theologie Gottes Dreieinigkeit im Licht des Individuums verstanden. Neuzeitliche Theologie hat das zur Idee des absoluten Subjekts, das sich seiner selbst in seiner Einheit bewusst ist, entwickelt. Im Gegensatz zu Gott weit weg im Himmel («Vater im Himmel») basiert das neue Verständnis der Dreieinigkeit auf der neutestamentlichen Erfahrung von Gottes Nähe in Jesus Christus («Abba, lieber Vater»). Gottes Dreieinigkeit kann man nicht vom Gesichtspunkt einer mathematischen Einheit oder eines leeren Individuums denken, sondern nur vom Gesichtspunkt einer Person, die für den Menschen ein Raum der Freiheit und heterologer Liebe ist. Ich glaube an Gott, aber ich lebe auch in ihm. Das neue trinitarische Denken sichert nicht zuerst Gottes Suverenität, sondern die Gemeinschaft der Anhänger Christi im Glauben. Monotheismus, der vom Gesichtspunkt der Person verstanden wird, ist fähig, Modalismus und die Gefahr des Tritheismus zu vermeiden. Dreieinigkeit muss als ein Raum der triadischen Intersubjektivität, die vom Begriff Perichorese zusammengefasst wird, verstanden werden. Eine solche Idee der Dreieinigkeit ist die Grundlage von Befreiungstheologie und sozialen Programmen.

Schlüsselwörter: Dreieinigkeit, Perichorese, Monotheismus, Person, Schechina, Makom

Povzetek: **V življenjskem prostoru troedinega Boga. Nova trinitarična misel**

Prispevek prikaže možnost novega razumevanja božje troedinosti. Od Avguština in Tomaža Akvinskega dalje je zahodna teologija božjo troedinost razumela v luči individuuma. To je novoveška filozofija razvila v idejo absolutnega subjekta, ki se zaveda samega sebe v svoji enosti. V nasprotju z Bogom, oddaljenim v nebesih («Oče v nebesih»), novo razumevanje troedinosti temelji na novozavezni izkušnji božje bližine v Jezusu Kristusu («Abba, ljubi oče»). Božje troedinosti ni mogoče razumeti z vidika matematične enote ali praznega individuuma, ampak z vidika osebe, ki je za človeka prostor svobode in heterologne ljubezni. V Boga verujem, a tudi živim v njem. Nova trinitarična misel ne zagotavlja najprej božje suverenosti, ampak občestvo Kristusovih v veri. Monoteizem, ki ga razumemo z vidika osebe, se je zmožen izogniti modalizmu in nevarnosti triteizma. Troednost moramo razumeti kot prostor triadične intersubjektivitete, ki

jo povzema pojem perihoreza (perichōrēsis). Takšna ideja troedinosti je temelj teologije osvoboditve in socialnih programov.

Ključne besede: troedinost, perihoreza, monoteizem, oseba, teologija osvoboditve, shechina, makom

Abstract: **In the Area of the Triune God. New Trinitarian Thought**

The article shows the possibility of thinking God's triunity in a new way. Since Augustine and Thomas Aquinas, western theology has understood God's triunity in the light of the individual. Modern theology has developed this into the idea of the absolute subject, who is aware of himself in his unity. In contrast to God far away in heaven («Father in heaven»), the new understanding is based on the New Testament experience of God's closeness in Jesus Christ («Abba, dear Father»). God's triunity cannot be thought from the standpoint of a mathematical unity or an empty individual, but only from the standpoint of a person representing a space of freedom and heterologous love for man. I believe in God, but I also live in Him. The new trinitarian thought does not primarily ensure God's sovereignty but the community of those belonging to Christ in faith. Monotheism understood from the standpoint of the person is able to avoid modalism and the danger of tritheism. Triunity must be understood as a space of triadic intersubjectivity summarized by the term perichoresis. Such an idea of triunity forms the basis of liberation theology and of social programmes.

Key words: trinity, perichoresis, monotheism, person, shekinah, makom

1. Der biblische Ausgangspunkt

Manche denken, die christliche Trinitätslehre sei schwer zu verstehen und reine Spekulation, also nur etwas für Theologen. Nichts davon ist wahr. Der christliche Glaube selbst hat eine trinitarische Struktur, denn er ist eine trinitarische Gotteserfahrung. Und diese ist leicht zu verstehen, weil jeder Glaubende in ihr lebt.

Christlicher Glaube ist ein Leben in der Christusgemeinschaft: Jesus wird mein Herr und mein Bruder, mein Heiland und mein Erlöser. Ich lebe mit Jesus und Jesus lebt mit mir. Ich lebe in Jesus und Jesus lebt in mir. In seiner Gemeinschaft erfahre ich mich als ein Kind Gottes wie er der Sohn Gottes ist. Er ist nicht nur Gottes »eingeborener Sohn«, sondern auch der »Erstgeborene unter vielen Brüdern und Schwestern« (Rom 8, 29). Jesus nannte Gott »Abba, lieber Vater«, also bete auch ich mit Jesus »Abba, lieber Vater«.

Ich glaube an Gott um Jesu willen und an keinen anderen Gott als an den Gott Jesu Christi. Persönlich denke ich oft, ich wäre ohne die Gemeinschaft mit Jesus wohl ein Atheist. Um Jesu willen vertraue ich auf Gott. Aber warum beten wir nicht mehr »Abba, lieber Vater?« Paulus hörte den Abba-Ruf noch in Galatien und in Rom, später verschwand diese Gottes-Anrede aus der Kirche. An die Stelle der intimen »Abba«-Anrede trat der distanzierte »Vater im Himmel«, der uns so nah oder so fern wie der Himmel ist. Nennen wir demgegenüber Gott wieder »Abba, lieber Vater«, dann ist Jesus uns ganz nahe. Wenn wir »Abba« sagen, denken wir

an Jesus und nicht an unsere Väter oder unsere Patriarchen. Wir können dann auch anstatt »unser Vater im Himmel« sagen »unser Vater in Jesus Christus« und Gott damit aus dem Himmel auf die Erde ziehen.

In der Christusgemeinschaft spüre ich auf der anderen Seite, wie »seine Gnade jeden Morgen neu ist« und die Lebenskräfte des göttlichen Geistes in mich einströmen und mich so lebendig machen, wie mich einst meine Mutter ins Leben brachte. Sie überfluten mich mit Licht und schaffen mir Klarheit im Denken. Sie durchdringen mich mit der herzerwärmenden Zuneigung der göttlichen Liebe und lassen mein Herz höher schlagen, sie füllen meine schwachen Kräfte mit neuen Energien.

In der Christusgemeinschaft erfahre ich Gott in seiner vertrauten Nähe als »Abba, lieber Vater« und den Heiligen Geist als Geist des Lebens, der von Jesus und von seinem Gott ausgeht. Ich beginne, in der wunderbaren Gemeinschaft von Jesus, dem Sohn Gottes, und Gott, dem Vater Jesu Christi, und der unerschöpflichen Lebensquelle des Geistes zu leben. Ich glaube nicht nur an den dreieinigen Gott, ich lebe in dem dreieinigen Gott. In Jesus finde ich den Vater und den Geist; in dem Vater finde ich Jesus, den Sohn, und den lebendigen Geist; in Lebenskräften des göttlichen Geistes finde ich Gott den Vater und seinen Sohn Jesus Christus. Sie sind so sehr ineinander präsent, dass man sie nicht trennen kann. Sie sind »eins«, aber ihre Einheit besteht nicht in einer numerischen Einheit, so dass sie »ein und dasselbe« wären, und auch nicht in einer monadischen Einheit, ein letztes Unteilbares, ein Atom oder eine Monade, wie es im Begriff des »Monotheismus« angelegt ist, sondern einer Gemeinschaft, einer »henosis«, wie wir es im Johannesevangelium finden: »Ich und der Vater sind eins.« Darum ist diese Einheit Jesu, des Vaters und des Heiligen Geistes auch nicht in sich abgeschlossen wie ein Kreis oder ein Dreieck oder ein geschlossenes System. Der dreieinige Gott ist auch kein unzugängliches Geheimnis, vor dem man ins Schweigen versinken müsste. Die Einheit des dreieinigen Gottes ist so weit offen, dass wir und alle Kreaturen unseren Lebensraum in ihm finden können. Mit Jesus leben wir in Gott und Gott in uns. Mit Jesus leben wir im Geist und der Geist in uns. Gott ist nicht nur ein personales Gegenüber, sondern auch der weite Raum der Freiheit, der uns von allen Seiten umgibt.

Was die Glaubenden in Christus von Gott und vom Leben erfahren, ist das offenbare Geheimnis des dreieinigen Gottes. Es ist einfach und alltäglich und überhaupt kein Rätsel. Es ist das Herz des Christusglaubens und das wahre »Wesen des Christentums«.

Aber wie ist es zu denken, dass die drei eins sind und ihre Einheit im Zusammenwirken dieser drei Akteure unseres Glaubens – Jesus-Abba-Geist – offenbar wird?

2. Das neue trinitarische Denken

In der lateinischen Westkirche ging das trinitarische Denken seit Augustin und Thomas von Aquin vom Selbstbewusstsein des Einen Gottes aus.¹ Durch Hegel

¹ Nach der psychologischen Trinitätslehre besteht die göttliche Trinität darin, dass Gott Subjekt (Vater) von Verstand (Sohn, Logos) und Wille (Geist) ist (Schmaus 1927).

wurde dieser Ansatz für die neuzeitliche Theologie sehr überzeugend: In seinem Selbstbewusstsein macht sich Gott zum Gegenstand seiner selbst und identifiziert sich mit sich selbst. Seine Einheit ist eine in sich selbst dialektisch differenzierte Einheit. So kann die Offenbarung Gottes als »Selbstoffenbarung Gottes« verstanden werden, wie es der junge Karl Barth dargestellt hat: Gott offenbart Gott durch Gott (Barth 1927, 126–213; Barth 1931, 311–514 [Kap. 2, Die Offenbarung Gottes]). In seiner »Selbstmitteilung« bleibt Gott das Subjekt seiner selbst, wie Karl Rahner (1967, 317–401) es vorstellte. Diese Entwicklung des trinitarischen Begriffs aus dem Begriff des Selbstbewusstseins des absoluten Subjektes kann ohne Rücksicht auf die biblisch bezeugte Gottesgeschichte vorgenommen werden.² Er lässt sich nur schwer zur Interpretation der biblischen Gottesgeschichte verwenden. Ist denn Jesus »der Sohn Gottes« das Selbst des Vaters? Ist der lebendigmachende Geist Gottes die Identität des Vaters mit sich?

Das *neue trinitarische Denken* geht demgegenüber von dem interpersonalen und kommunikativen Geschehen der handelnden Personen aus, von denen in der biblischen Gottesgeschichte erzählt wird.³ Die Trinitätslehre sichert nicht die Souveränität Gottes, sondern entfaltet die Christusgemeinschaft im Glauben.

Es handelt sich um Jesus den Sohn und um Gott, den er exklusiv »Abba, mein lieber Vater« nennt, und um den Heiligen Geist, der in seiner Gemeinschaft Leben schafft. Die Unterschiedenheit von Vater und Sohn und Geist bezeichnet die beziehungsreiche göttliche Wirklichkeit der biblischen Gottesgeschichte: Der Vater offenbart den Sohn, der Sohn offenbart den Vater und sendet den Geist des Lebens vom Vater. Der Vater teilt den Sohn mit und der Sohn macht den Vater kund und der Geist des Vaters strahlt vom Sohn in die Welt. Wir könnten so fortfahren, um die beziehungsreiche Geschichte der göttlichen Fülle zu erzählen, wie sie das Neue Testament vorgibt. Das neue trinitarische Denken will diese Geschichte nicht auf einen Begriff bringen, um sie durch ihn zu ersetzen, sondern will den trinitarischen Gottesbegriff so bestimmen, dass er diese Gottesgeschichte auslegt, in sie hineinführt und sie vertieft.

Dafür muss am Gottesbegriff nachhaltig gearbeitet werden.

2.1 Der Name Gottes

Schon im Hören auf den Namen »des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes«, wie es im christlichen Taufformular heißt, spüren wir, dass in der Wirklichkeit Gottes eine wunderbare Gemeinschaft existieren muss. Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind so verschieden, dass sie nacheinander genannt werden und durch das erzählende »und« verbunden werden. Aber es sind nicht

² »Der Versuch der Herleitung der Trinität aus der Einheit Gottes muss als gescheitert gelten, auch in Form der Herleitung aus dem Begriff des göttlichen Geistes.« (Pannenberg 2004, 426)

³ K. Barth im Neuansatz seiner Trinitätslehre in der Versöhnungslehre (vgl. *Kirchliche Dogmatik*, Bd. 4/1–4 (Zürich, 1953ff)). Dies hat E. Jüngel aufgenommen in: *Gottes Sein ist im Werden* (Tübingen: Mohr, 1965). Dazu gehören dann W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 283–364 [5. Kap., Der trinitarische Gott]; J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* (München: Kaiser, 1980); G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* (Freiburg: Herder, 1997); C. M. Lacugna, *God for us. The Trinity and Christian life* (San Francisco: Harper, 1991); E. Johnson, *She who Is. The Mystery of God in Feminist Theology Discourse* (New York: Crossroad, 1992).

drei Namen, sondern es ist der eine Name Gottes, auf den getauft wird und in dem Menschen in die trinitarische Gottesgeschichte aufgenommen werden.⁴ Darum sind jene drei Personen, die genannt werden, auch nicht drei Götter. Der eine Name Gottes verbindet die göttlichen Personen und macht ihre Gemeinschaft benennbar. In der Heiligung des einen Namens Gottes ist der christliche Glaube mit dem Glauben Israels einig, wie die erste Bitte des Vaterunser-Gebets beweist. Es scheint mir nachdenkenswert zu sein, dass die Einheit des dreieinigen Gottes nicht durch einen ontologischen Begriff, sondern durch den Namen bezeichnet wird (Hasumi 2002, 124 [Die Theologie des Namens]). Dieser Sprung in eine andere Kategorie ist für jede biblisch begründete Trinitätslehre wichtig. Er hindert es, dass aus unseren Begriffen für Gott Idole werden, die an die Stelle der unfassbaren, weil so nahen Gegenwart Gottes treten. Gott ist anrufbar, aber nicht definierbar.

2.2 Der drei-einige Gott

Wir kommen zur kurzen, kritischen Übersicht über die theologisch verwendeten Begriffe für das trinitarische Geheimnis Gottes.

»Drei-einigkeit« nennen wir das göttliche Geheimnis, wenn wir von den drei Personen ausgehen und ihre Einheit betonen wollen; von »Drei-faltigkeit« sprechen wir, wenn wir von der Einheit Gottes ausgehen und die drei Personen ins Auge fassen, in die sich diese Einheit »ent-faltet«, weil sie eine in sich differenzierte Einheit ist. Im Deutschen bevorzugen evangelische Christen das Wort »Dreieinigkeit«, während man das Wort »Dreifaltigkeit« eher aus katholischem Munde hört. »Dreifaltigkeit« hat einen modalistischen Klang, »Dreieinigkeit« einen tri-theistischen Ton. Die Rede von einem »drei-einen Gott« (Greshake 1997) ist wenig hilfreich, weil sie die Einheit numerisch auf die gleiche Ebene mit der Dreiheit der Personen bringt. Von einem »dreipersönlichen Gott« (Dalferth und Jüngel 1981, 83) zu reden, würde ich auch abraten, weil das Wort die Drei auf den einen personalen Gott bezieht und an die Figur eines Körpers mit drei Köpfen denken lässt. Doch welchen Begriff von Trinität auch immer wir verwenden, wir bringen damit zum Ausdruck, dass Gott kein einsamer Himmelsherr ist, der sich alles unterwirft, wie es irdische Despoten in seinem Namen immer getan haben. Gott ist auch keine kalte, stumme Schicksalsmacht, die alles bestimmt und von nichts berührt wird. Der dreieinige Gott ist ein gemeinschaftlicher Gott, reich an inneren und äußeren Beziehungen. Nur von dem lebendigen Gott kann man sagen: »Gott ist Liebe,« denn Liebe ist nicht einsam, sondern setzt Verschiedene voraus, verbindet Verschiedene und unterscheidet Verbundene. Sind »der Vater und der Sohn und der Heilige Geist« durch ewige Liebe miteinander verbunden, dann besteht ihre Einheit in ihrer Einigkeit. Sie bilden ihre einzigartige, göttliche Gemeinschaft durch ihre Hingabe aneinander. Kraft ihrer überschwänglichen Liebe gehen sie über sich hinaus und öffnen sich in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung für das andere Wesen der endlichen, widersprechenden und sterblichen Geschöpfe, um ihnen Raum in ihrem ewigen Leben einzuräumen und sie an ihrer eigenen Freude teilnehmen zu lassen.

⁴ Darauf hat nachdrücklich hingewiesen O. Weber (1962, 657).

3. Perichoresis

3.1 *Schechina*. Der biblische Ansatz

Aus der exilischen und nachexilischen Theologie Israels haben wir das Konzept der *Schechina*. Damit ist die »Einwohnung Gottes« gemeint. Sie gehört von Anfang an in den Gottesbund Israels: Der verheißt: »Ich will euer Gott sein,« verspricht auch: »Ich will inmitten der Israeliten wohnen« (Janowski 1993, bes. 119–147). Bildlich ereignete sich die *Schechina* auf der Bundeslade Israels, dem beweglichen Altar, den das wandernde Gottesvolk mit sich führte. David brachte die Lade nach Jerusalem, Salomo baute ihr den Tempel, in dessen Allerheiligstem die *Schechina* Gottes »wohnte«. Was aber geschah mit ihr nach der Zerstörung des Tempels 587 durch die Babylonier?kehrte sie in den Himmel zurück oder ging sie mit dem Volk in die babylonische Gefangenschaft? Weil Gott schon vor der Lade »inmitten der Israeliten« wohnte, war eine Antwort überzeugend: Die *Schechina* Gottes wurde mit dem Volk selbst heimatlos und wandert mit ihm durch die Exile dieser Welt, bis sie einst mit dem Ewigen vereint zur Ruhe kommt und die ganze Welt erfüllt. Nach Franz Rosenzweigs Deutung liegt im *Schechina*-Gedanken eine Selbstunterscheidung Gottes vor: »Gott scheidet sich von sich selbst, er gibt sich weg an sein Volk, er leidet sein Leiden mit, er zieht mit ihm in das Elend der Fremde, er wandert mit seinen Wanderungen« (Rosenzweig 1954, 192 [III, 3]).

Ein prägender Hintergrund für die Ausbildung der neutestamentlichen Christologie ist in dieser *Schechina*-Theologie zu finden. »Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns« (Joh 1, 14), in Christus »wohnte die Fülle Gottes leibhaftig« (Kol 2, 9), der Heilige Geist »wohnt« in unseren Leibern und der Gemeinde Christi wie in einem Tempel (1 Kor 6, 19). Diese Einwohnungen Gottes in Christus und in den Gemeinden weisen über sich hinaus auf die kosmische *Schechina*, in der Gott sein wird »alles in allen« (1 Kor 15, 28). Nach christlicher Theologie sind Inkarnation und Inhabitation in der *Kenosis* Gottes begründet. Kraft seiner Selbsterniedrigung vermag der unendliche Gott im endlichen Wesen der Schöpfung einzuwohnen.

3.2 *Perichoresis*. Der altkirchliche Ansatz

Aus der Theologie der griechischen Kirchenväter stammt der Gedanke der wechselseitigen Einwohnung: *Perichoresis*. Mit ihm werden eine Gemeinschaft ohne Uniformität und eine Personalität ohne Individualismus denkbar. Die semantische Geschichte des Begriffs ist gut erforscht (Sorč 1998; 2004). Das Substantiv bedeutet Wirbel oder Rotation, das Verb meint eine Bewegung von einem zum anderen, herumreichen und herumgehen, umkreisen, umarmen, umschließen. Im Neuen Testament kommt es nur zweimal vor (Mt 3, 5; 14, 35) und bedeutet hier nur »Umwelt«. Gregor von Nazianz war vermutlich der erste, der das Wort theologisch verwendete, Johannes Damaskenus machte es zum Schlüsselbegriff für seine Christologie und dann auch für die Trinitätslehre. In der Christologie beschreibt *Perichoresis* die wechselseitige Durchdringung zweier verschiedener Naturen, der göttlichen und der menschlichen, im Gottmenschen Christus. Die Bei-

sie sind roterhitztes Eisen, in dem sich Feuer und Eisen durchdringen, oder der brennende Dornbusch des Moses, der nicht verbrannte. In der Trinitätslehre bezeichnet *Perichoresis* die wechselseitige Einwohnung der gleichartigen göttlichen Personen Vater, Sohn und Geist. Johannes Damascenus wollte die johanneische Einheit des Sohnes mit dem Vater – »ich bin in dem Vater, der Vater ist in mir« (14, 11), »wer mich sieht, der sieht den Vater« (14, 9) – auf den Begriff bringen. Jesus der Sohn Gottes und Gott der Vater sind nicht einer, sondern eins in ihrer wechselseitigen Einwohnung. Die *Perichoresis* der göttlichen Personen beschreibt ihre Einheit auf trinitarische Weise, nicht mit den metaphysischen Begriffen der göttlichen Substanz oder des einen einzigen absoluten Subjekts. Die Anwendung sowohl auf die zwei Naturen in der Christologie wie auf die drei Personen in der Trinitätslehre zeigt die Fruchtbarkeit des Begriffs. Mit ihm können nicht nur »die Anderen« der gleichen Spezies, sondern auch »das Andere« einer Spezies ohne Vermischung verbunden werden. Während die drei göttlichen Personen ihre *Perichoresis* durch homologe Liebe bilden, verbinden sich Gottheit und Menschheit im Gottmenschen kraft heterologer Liebe.

Die lateinische Übersetzung war zuerst *circumincessio*, später auch *circuminsessio* (Deneffe 1923; Disandro 1984). Das erste Wort benennt eine dynamische Durchdringung (*incedere*), das zweite eine bleibende, ruhende Einwohnung (*insedere*). Zuletzt hat das Konzil von Florenz 1438–1454 eine dogmatische Definition formuliert, die der ökumenischen Vereinigung von Westkirche und Ostkirche dienen sollte:

»Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio. Nullus alium aut precedet aeternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate.« (Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* 1331)

Auf der perichoretischen Ebene gibt es in der Trinität also keinen Vorrang einer Person über die andere, auch nicht des Vaters. Hier ist die Trinität eine nicht-hierarchische Gemeinschaft. Von einer »Monarchie« des Vaters kann, wenn überhaupt, nur auf der Konstitutionsebene der Trinität die Rede sein, nicht aber im perichoretischen Leben der Trinität. Nicht die Monarchie des Vaters, sondern die *Perichoresis* ist in der Trinität das »Siegel ihrer Einheit« (anders Pannenberg 1988, 353; vgl. Koschorke 2004, 11–22). Es ist auch nicht der Heilige Geist, der in der Einheit des Vaters und des Sohnes das »Band der Einheit« (Augustin) für die Trinität darstellt. Diese Auffassung würde die Trinität zu einer Binität reduzieren und dem Heiligen Geist die ihm eigene Personalität rauben. Nicht ein Subjekt in der Trinität stellt die Einheit dar, sondern jene triadische Intersubjektivität, die wir *Perichoresis* nennen.

Mit den lateinischen Ausdrücken *circumincessio* und *circuminsessio* wird metaphorisch ein zweifacher Sinn der trinitarischen Einheit ausgedrückt: Bewegung und Ruhe. Man bekommt das gleiche Resultat, wenn man die griechischen Verben *perichoreo* und *perichoreuo* verwendet. Dann wird das wechselseitige Ruhen ineinander und ein Rundtanz miteinander benannt.⁵ Grammatisch geht jedoch *peri-*

⁵ Als erste hat Patricia Wilson-Kastner (1983, 127) die trinitarische *Perichoresis* als »image of dancing together« dargestellt. »Because feminism identifies interrelatedness and mutuality – equal, respectful,

choresis auf *perichoreo*, nicht auf *perichoreuo* zurück. Aber als sinnenfällige Darstellung kann jedoch der abwechslungsreiche Rundtanz von drei Personen gut verwendet werden.⁶ Gemeint ist in jedem Fall, dass in der Trinität simultan absolute Ruhe und vollständiger Wirbel herrschen, etwa so wie im »Auge« eines Hurrikans oder in einem Kreisel. Auf der Ebene der trinitarischen *Perichoresis* herrscht die völlige Gleichheit der göttlichen Personen. Keine geht der anderen in Ewigkeit voran. Man kann sie nicht einmal nummerieren und den Heiligen Geist »die dritte Person« der Trinität nennen.

Jede Person »bewegt« sich in den beiden anderen. Das ist der Sinn ihrer *circumincessio*. Also bieten sich die trinitarischen Personen wechselseitig den einladenden Bewegungsraum, in welchem sie ihre ewige Lebendigkeit entfalten können. Es gibt für lebendige Wesen keine personale Freiheit ohne soziale Freiräume. Das gilt im übertragenen Sinn auch für die göttlichen Personen in ihrer *Perichoresis*. Sie bewegen sich miteinander und umeinander und ineinander und verändern sich »von Herrlichkeit zu Herrlichkeit«, ohne Vergängliches hinter sich zu lassen. Man kann das mit Kreisbewegungen oder kaleidoskopischen Farbenspielen vergleichen. In ihrer ewigen Beweglichkeit verschmelzen die trinitarischen Personen mit den Spielräumen, die sie einander geben, ohne ineinander aufzugehen. In ihrer *circumincessio* sind sie Personen und Bewegungsräume zugleich. Im menschlichen Bereich nennt man diese Räume soziale Räume, in denen andere sich bewegen können.

Jede Person *ek-sistiert* ausser sich in den beiden anderen. Es ist die Macht der vollkommenen Liebe, die jede Person so sehr aus sich herausgehen lässt, dass sie ganz in den anderen präsent ist. Das bedeutet umgekehrt, dass jede trinitarische Person nicht nur Person ist, sondern zugleich auch Lebensraum für die beiden anderen darstellt. Jede Person macht sich in der *Perichoresis* »bewohnbar« für die beiden anderen und stellt den weiten Raum und die Wohnung der beiden anderen bereit. Das ist der Sinn ihrer *circuminsessio*. Man soll also nicht nur von den drei trinitarischen Personen, sondern muss zugleich auch von den drei trinitarischen Räumen sprechen, in denen sie wechselseitig existieren. Jede Person ist aktiv in den beiden anderen einwohnend und passiv den beiden anderen raumgebend, also sich gebend und die anderen empfangend zugleich. Göttliches Sein ist personales Da-sein, soziales Mit-sein und perichoretisch zu verstehendes In-sein (Volf 1996, 199–203).

Sieht man die trinitarische Einheit perichoretisch, dann ist sie keine in sich geschlossene, exklusive Einheit, sondern eine offene, einladende und integrierende Einheit, wie Joh 17, 21 Jesus zum Vater für die Junger betet: »... dass sie auch in uns seien.« Dieser Einwohnung von Menschen in dem dreieinigen Gott entspricht durchaus die umgekehrte Einwohnung des dreieinigen Gottes in Menschen: »Wer mich liebt, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir

and nurturing relations – at the basis of the world as it really is and as it ought to be, we can find no better understanding and image of the divine than that of the perfect and open relationship of love.«

⁶ Bei der Vierhundert-Jahr-Feier des *Trinity College* in Dublin habe ich einen phantastischen trinitarischen Rundtanz, ausgeführt von drei Frauen, im Gottesdienst gesehen. Sie tanzten alle dogmatisch seit Basilius verwendeten trinitarischen Figuren.

werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen« (Joh 14, 23). Perichore-sis verbindet, wie gesagt, nicht nur Andere der gleichen Art, sondern auch Andere verschiedener Arten. Nach der johanneischen Theologie gibt es eine wechselseitige Einwohnung Gottes und der Menschen in der Liebe: »Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm« (1 Joh 4, 16). Die letzte eschatologische Aussicht formuliert Paulus als kosmische *Schechina* Gottes, wenn Gott sein wird »alles in allen« (1 Kor 15, 28). Alle Geschöpfe werden dann in der ewigen Gegenwart des dreieinigen Gottes »vergöttlicht«, wie die orthodoxe Theologie nach Athanasius sagt, d.h. alle Geschöpfe finden ihren »weiten Raum, in dem keine Bedrängnis mehr ist« (Hiob 36, 16) in dem geöffneten ewigen Leben Gottes und der dreieinige Gott kommt in der verklärten neuen Schöpfung zu seiner ewigen Wohnung und Ruhe und zu seiner Seligkeit.

Ich habe die einladende, integrierende und vereinigende Gemeinschaft des dreieinigen Gottes die »offene Trinität« genannt (Moltmann 1980, 110–112) und von den Bildern der geschlossenen Trinität im »Kreis« oder »Dreieck« abgegrenzt. Die Trinität ist »offen« nicht aus Mangel und Unvollkommenheit, sondern im Überfluss der Liebe, die den Geschöpfen den Lebensraum für ihre Lebendigkeit und den Freiraum für ihre Entfaltung gibt. C. G. Jung hat mit Recht auf manchen Bildern der Trinität eine »vierte Person« in der Jungfrau Maria entdeckt, aber fälschlich daraus den Archetyp einer »Quaternität« gemacht.⁷ In Wahrheit ist Maria ein Symbol für die gerettete Menschheit und die Neuschöpfung aller Dinge. Sie findet darum ihren Lebensraum in der göttlichen Dreieinigkeit. Das bedeutet, dass die offene Trinität die einladende Umwelt der ganzen, erlösten und erneuerten Schöpfung darstellt, die ihrerseits dann zur Umwelt für die göttliche Einwohnung wird.

4. Trinitarische Gotteserfahrung

Vor einigen Jahren entdeckte ich in Granada, Spanien, einen alten katholischen Orden, von dem ich zuvor nie etwas gehört hatte. Sie nennen sich »Trinitarier«, wurden im 11. Jahrhundert gegründet und widmen seitdem ihre Arbeit der »Befreiung der Gefangenen«. Ursprünglich bedeutete das den Freikauf versklavter Christen aus maurischen Gefängnissen. aber nicht nur. Das Wappen auf der Kirche der Trinitarier in Rom Sanct Thomas in Formis zeigt Christus auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzend, an seinen Händen sind rechts und links Gefangene mit zerbrochenen Ketten, auf der einen Seite ein christlicher Gefangener mit einem Kreuz in der Hand, auf der anderen Seite ein schwarzer Gefangener ohne Kreuz. Christus befreit beide und nimmt sie in die Gemeinschaft mit sich und miteinander auf. »Trinität« war der Name für diese ursprüngliche Befreiungstheologie vor mehr als achthundert Jahren.

Was aber hat die Trinitätslehre, die so »abstrakt« und »spekulativ« klingt, wie viele behaupten, mit der Praxis politischer und sozialer Befreiungstheologie zu tun? Wie kann die Anbetung der Heiligen Dreieinigkeit zu einer treibenden Kraft

⁷ G. Greshake (1997, 552–553) geht ausführlich auf C. G. Jungs Konstruktion ein.

für die Befreiung verfolgter, gefangener und verlassener Menschen werden? Fragen wir nach dem inneren theologischen Zusammenhang zwischen »Trinität« und »Befreiung«, dann werden wir zuerst die christliche Gotteserfahrung als eine trinitarische Gotteserfahrung zu identifizieren haben und dann zu trinitarischen Struktur der Christusgemeinschaft und des Lebens im Heiligen Geist kommen müssen.

Dass die christliche Gotteserfahrung trinitarische Struktur hat, ist leicht aus der frühen christlichen Segensformel erkennbar, die Paulus 2 Kor 13, 13 zitiert:

*»Die Gnade unsers Herrn Jesus Christus
und die Liebe Gottes
und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes
sei mit uns allen.«*

- i. Die trinitarische Gotteserfahrung beginnt mit der Erfahrung ungeschuldeter und unerwarteter Gnade in der Begegnung und Gemeinschaft Christi. In Christus wird »einer aus der Trinität Mensch und leidet im Fleisch«, darum ist Christus für Menschen das Tor zur Gotteserfahrung. Durch Glauben an Christus beginnt ihr Leben in der Trinität. Glaube ist Vertrauen auf die Verheißung Gottes. Darin wird die Erfahrung der Gnade gemacht, die die Opfer der Sünde und die gottverlassenen Täter der Sünde von der zerstörenden Macht des Bösen befreit und sie in die Gottesgemeinschaft aufnimmt. Das geschieht durch Christus, den Bruder in der Erniedrigung und den Erlöser von der Schuld. In der Christusgemeinschaft beginnt das neue, befreite Leben mit dem großen Ja der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen.
- ii. In der Christusgemeinschaft wird der Vater Jesu Christi auch unser Vater und wir beginnen, an Gott um Christi willen zu glauben. Wie Jesus Gott exklusiv »Abba«, mein lieber Vater, nannte, so werden Glaubende in seiner Gemeinschaft zu Kindern Gottes, die, vom Geist getrieben, Gott mit dem gleichen intimen Wort »Abba« anreden. Als Jesus – vermutlich in seiner Taufe – dieses intime Geheimnis des präsenten Gottes entdeckte, verließ er seine Familie und fand im armen, verlassenen Volk in Galilea (*ochlos*) seine »Familie«. Die ihm nachfolgten und Gott »Abba«, lieber Vater nennen, tun nichts anderes. Das aber heißt, dass der »Vater Jesu Christi« im Leben Christi und der Seinen ganz andere Funktionen hat als der Patriarchalismus in den antiken Familienreligionen. Der »Abba« Christi hat nichts mit dem griechischen Allvater Zeus und erst recht nichts mit dem römischen Göttervater Jupiter und darum auch nichts mit dem politischen »Vater des Vaterlands« und dem herrschaftlichen »Hausvater« zu tun (Moltmann 1991a, 25–45). Wenn es auch im römischen Reich später zu einer Verschmelzung des Vaters Jesu Christi und Jupiters im Gottesbegriff gekommen ist, bleibt doch die unversöhnliche Differenz bestehen: Zwischen dem Gott Jesu und dem römischen Herrgott Jupiter steht das Kreuz auf Golgatha, an dem Jesus im Namen Jupiters durch die römische Besatzungsmacht und Pontius Pilatus hingerichtet wurde, auch wenn dieser gewiss »nicht wusste, was er tat«. Während seit Laktanz im römischen Christentum »Vater und Herr« im Gottesbegriff eins wurden, so dass Gott sowohl »zu lieben wie

zu fürchten« ist, hat Paulus stets trinitarisch zwischen »Gott, dem Vater Jesu Christi« und »Christus, unserem Herrn« unterschieden (1 Kor 1, 3 und öfter). Gott ist Vater Jesu Christi. Christus ist unser Herr und Befreier, durch Christus kommen wir in die Gottesbeziehung der Kinder Gottes zu ihrem Vater im Himmel. Die katholische Frömmigkeit hat immer zwischen »Gottvater« und dem »Herrgott« unterschieden und mit dem zweiten den gekreuzigten Christus gemeint.

- iii. Die »Gemeinschaft« des Heiligen Geistes ist gewiss zuerst seine Gemeinschaft mit den Glaubenden (Moltmann 1991b, 90–105). Offenbar wird dem Heiligen Geist aber in besonderer Weise die Stiftung der Gemeinschaft Verschiedener durch seine schöpferischen Kräfte zugeschrieben, weil durch seine ewige Präsenz die Gemeinschaft des Vaters mit Christus gegeben ist und auf der anderen Seite die Grenzen der Trennung und der Feindschaft zwischen Menschen abgebrochen werden, sodass der Geist als »Go-between God« und als »gemeinschaftlichen Gottheit« bezeichnet werden kann. Die Geisterfahrung verbindet Juden und Heiden, Griechen und Barbaren, Männer und Frauen, Alte und Kinder zu einer neuen Gemeinschaft der Gleichen und Freien. Die Geisterfahrung erstreckt sich darüber hinaus »auf alles Fleisch«, d. h. auf alles Lebendige, und bringt die Natur zum Blühen im Frühlingsanbruch der Neuschöpfung aller Dinge (Moltmann 1997, 30–32). Sie verbindet also die menschliche Erweckung auch mit der Erwartung der seufzenden Natur der Erde. »Gemeinschaft« scheint das besondere Wesen des Heiligen Geistes und seiner schöpferischen Energien zu sein, wie »Gnade« das besondere Wesen und die spezifische Aktion des Sohnes und »Liebe« das Wesen und das Wirken des Vaters bestimmen.

Im Zusammenwirken von göttlicher Gnade, Liebe und Gemeinschaft entsteht die trinitarische Gotteserfahrung. Christus nimmt uns in voraussetzungsloser Gnade an, Gott der Vater liebt uns mit bedingungsloser Liebe, der Geist bringt uns in die Gemeinschaft alles Lebendigen. Die drei Personen handeln differenziert, wirken aber zusammen in einer einheitlichen Bewegung, die neues und darin ewiges Leben schafft.

5. Trinitarische Gemeinschaftserfahrung

Die andere Seite der trinitarischen Gotteserfahrung ist die trinitarische Gemeinschaftserfahrung der Kirche. Hier ist der klassische Text das hohepriesterliche Gebet Jesu (Joh 17, 21):

*»Auf dass sie alle eins seien.
gleichwie du Vater in mir und ich in dir,
dass sie auch in uns seien,
auf dass die Welt glaube, dass du mich gesandt hast.«*

Die Gemeinschaft der Jünger untereinander, für die Jesus betet, soll der wechselseitigen Einwohnung des Vaters und des Sohnes im Geist, so wird man hinzufügen dürfen, entsprechen. Die trinitarische Gemeinschaft Gottes ist hier das

Urbild, die Kirche das Abbiid.⁸ Das ist die erste Dimension im Gebet Jesu. »Auf dass sie alle eins seien,« ist das Motto der Ökumenischen Bewegung zur sichtbaren Einheit der Kirche, denn wir gehen davon aus, dass dieses Gebet Jesu vom Vater erhört ist und alle getrennten Kirchen und Christen in diesem Gebet schon »eins« sind. Es ist wichtig hervorzuheben, dass die Einheit der Kirche der perichoretischen Einheit der drei göttlichen Personen und also nicht einer Person der Trinität »entspricht«.

Weder dem Vater, noch dem Sohn, noch dem Geist für sich, sondern ihrer ewigen Perichoresis soll die Kirche entsprechen. Das meinte Cyprian mit seinem vielzitierten Wort: »Die Kirche ist das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geeinte Volk« (*Lumen Gentium* 4). Die kirchliche Gemeinschaft entsteht aus dem Zusammenwirken des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Diese trinitarische Kooperation hatte wohl auch schon Paulus im Auge, wenn er 1 Kor (12, 4–6) die Fülle der Gaben, Energien und Dienste der Gemeinde dreifach begründete:

»Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist. Es sind mancherlei Ämter, aber es ist ein Herr. Es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der da wirkt alles in allen.«

Erst wenn man die Einheit der Trinität im perichoretischen Zusammenwirken der drei göttlichen Personen sieht, versteht man die zweite Dimension im Gebet Jesu: »dass sie auch in uns seien«. Das ist die mystische Dimension der kirchlichen Gemeinschaft. Sie »entspricht« nicht nur der trinitarischen Einheit Gottes, sondern sie »existiert« auch in der weitoffenen Drei-einigkeit Gottes, denn sie ist durch das Wirken des Vaters, des Sohnes und des Geistes in das innere Geheimnis Gottes hineingenommen. Der offene Raum der perichoretischen Gemeinschaft des dreieinigen Gottes ist der göttliche Lebensraum der Kirche. In der Christusgemeinschaft und in den Kräften des lebendigmachenden Geistes erfahren wir Gott als den weiten Raum, der uns von allen Seiten umgibt und uns zur freien Entfaltung des neuen Lebens bringt. In der lebensbejahenden Liebe existieren wir in Gott und Gott in uns. Die Kirche ist nicht nur der Raum für die Einwohnung des Heiligen Geistes, sondern für die ganze Trinität. Die ganze Trinität ist der Lebensraum der Kirche, nicht nur der Heilige Geist.

Wie sieht die Gemeinschaft aus, die dem dreieinigen Gott entspricht und in ihm lebt? Der klassische Text dafür findet sich in App 4, 32–37:

»Die Menge aber der Gläubigen war ein Herz und eine Seele, keiner sagte von seinen Gütern, dass sie sein waren, sondern es war ihnen alles gemein ... Es war keiner unter ihnen, der Mangel hatte.«

Dieser sogenannte »urchristliche Kommunismus« war kein soziales Programm, sondern Ausdruck der neuen trinitarischen Gemeinschaftserfahrung (Osthathios 1979). Sie stellten ihre Gemeinschaft über das Individuum und ihre privaten Güter.

⁸ Das betont mit Recht, aber einseitig B. Nitsche (1999, 81–114 [bes. 86 nach *Unitatis reintegratio*]). Vgl. dazu auch M. Kehl, *Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie* (Würzburg: Echter, 1992); B. J. Hilberath, *Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?* *ThQ* 1994, 174:45–65. Dazu von evangelischer Seite M. Volf, *Trinität und Gemeinschaft: eine ökumenische Ekklesiologie* (Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1996), 224–230.

Sie brauchten die Güter nicht mehr für die Sicherung ihres Lebens. Im Geist der Auferstehung verschwand ihre Todesangst und mit ihr die Lebensgier. Darum hatten sie »genug«, »mehr als genug«. In dieser Gemeinschaft endet der Konkurrenzkampf, der Menschen zu einsamen Individuen macht, und die soziale Kalte einer herzlosen Welt schwindet (Meeks 1989). Es endet an dieser Gemeinschaft auch die »starke Hand« des Staates, der Menschen mit Zwang davor bewahrt, des anderen »Wolf« zu werden. Diese Gemeinschaft kann ihre Angelegenheit selbst regeln. Nun hat, historisch gesehen, der »urchristliche Kommunismus« nicht lange überlebt, doch ist er damit keineswegs verschwunden. In den christlichen Ordensgemeinschaften und den radikalreformatorischen Gemeinschaften der Hutterer, der Brüderhöfe, bei Mennoniten und Moravians finden sich bis heute solche Lebensgemeinschaften. In den neuen lateinamerikanischen Basis-Gemeinden erfahren Menschen die trinitarische Gottesgemeinschaft. Darum setzten sie bei ihrem Treffen im Juli 1986 in Trinidad, Brasilien, auf ihr Plakat den Spruch: »Die Trinität ist die beste Gemeinschaft,« wie Leonardo Boff berichtet (Boff 1987, 173–179; Thompson 1996).

»Die Trinität ist unser Sozialprogramm.« Diese These stammt von Nicholas Fedorov, einem Freund Dostojewskis. Ich nehme an, dass er damit einen dritten Weg zwischen der Autokratie des russischen Zaren und dem Anarchismus Kropotkins suchte.⁹ Die heilige Dreieinigkeit in Gott und ihre Resonanz im *Sobornost* der orthodoxen Kirche waren für ihn Vorbilder für eine wahrhaft menschliche Gesellschaft in Freiheit und Gleichheit. Das Problem, wie persönliche Freiheit und soziale Gerechtigkeit miteinander zu verbinden sind, beherrscht seit der französischen Revolution die europäischen Gesellschaften und ist bis heute nicht gelöst. Fedorov argumentierte, dass die Einheit des dreieinigen Gottes eine solche Einheit von Person und Gemeinschaft zeige, in der die Personen alles gemeinsam haben, abgesehen von ihren personalen Eigenschaften und Differenzen. Eine menschliche Gemeinschaft, die der Dreieinigkeit Gottes entspricht und in ihr lebt, muss folglich eine Gemeinschaft ohne Privilegien und ohne Beeinträchtigung der Freiheit sein. Die Personen können nur in der Gemeinschaft Personen sein; die Gemeinschaft kann nur in ihren personalen Gliedern frei sein. Der Ausgleich zwischen personaler Freiheit und gerechter Gemeinschaft soll im Blick auf den dreieinigen Gott und seine Resonanz in der Kirche möglich werden, wenn sich die ökumenisch vereinigte Kirche als Avantgarde der erlösten und aus ihren Spaltungen und Feindschaften befreiten Menschheit verstehen und darstellen kann.

Fedorov ist mit seinen Ideen in Russland seinerzeit nicht durchgedrungen, aber seine Idee kann heute richtungsweisend sein. Seit 200 Jahren erlebt die westliche, jetzt allgemein moderne Industriegesellschaft einen Individualisierungsschub nach dem anderen. Der letzte wird »postmodern« genannt. Ein »Individuum« ist keine Person, sondern wie das lateinische Wort sagt, ein »letztes Unteilbares«, gleichbedeutend mit dem griechischen Wort »Atom«.¹⁰ Als Endprodukt von Teilungen hat ein Individuum keine Beziehungen, keine Eigenschaften, keine Erinnerungen

⁹ Dazu ausführlicher M. Volf (1998, 412 ff).

¹⁰ G. Freudenthal (1982) hat den inneren Zusammenhang zwischen der Atomisierung der Natur und der Individualisierung des Menschen in jenem ersten modernen Zeitalter zwischen Newton und Descartes einleuchtend aufgewiesen.

und keinen Namen. Es ist unaussprechbar. Eine Person ist im Gegensatz zu einem Individuum ein menschliches Dasein im Resonanzfeld seiner Sozialbeziehungen und seiner Geschichte. Es hat einen Namen, mit dem es sich identifizieren kann. Eine Person ist ein Gemeinschaftswesen. Die modernen Individualisierungsschübe in der Gesellschaft lassen den Verdacht aufkommen, dass ein modernes Individuum das Produkt der alten römischen Herrschaftsregel »divide et impera« ist. Individualisierte Menschen sind von politischen und wirtschaftlichen Mächten leicht beherrschbar. Widerstand zum Schutz der persönlichen Menschenwürde gibt es nur, wenn sich Menschen zu Gemeinschaften zusammen schließen und ihr Leben sozial selbst bestimmen. Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um die öffentliche Relevanz des trinitarischen Gottesbegriffs für die Befreiung individualisierter Menschen und die Relevanz der trinitarischen Gemeinschaftserfahrung für die Ausbildung neuer Sozialität anzuzeigen.

6. Trinitarische Eschatologie

Ist das Konzept der trinitarischen Einwohnung das Ende des eschatologischen Exodus? Geht der theologische Weg von der Hoffnung zur Heimat und vom Aufbrechen zum ruhenden Verweilen? Sind wir nicht am Ziel, wenn wir uns in Gott und Gott in uns gefunden haben? Nein, so kann es nicht sein. Im Gegenteil: Das Konzept der trinitarischen Einwohnung vertieft die eschatologische Hoffnung und verstärkt den geschichtlichen Exodus. Ein gutes Symbol für die mobilisierende Präsenz Gottes in der Geschichte sind »Wolke und Feuer im Exodus«.

*»Und der Herr zog vor ihnen her,
des Tages in einer Wolkensäule,
dass er sie den rechten Weg führte,
und des Nachts in einer Feuersäule,
dass er ihnen leuchtete.
zu reisen Tag und Nacht.« (2 Mos 13, 21)*

Gottes Gegenwart im Volk führt sie nicht zur Ruhe in der Wüste, sondern auf den Weg ins gelobte Land. Seine Gegenwart eröffnet diese Geschichte und beendet sie nicht. Gott »wohnt inmitten der Israeliten« als Weggenosse und Anführer, denn er sieht das Ziel vor sich. Gottes Gegenwart in Israel ist seine Exodus- und später seine Exils-Schechina.

In dieser geschichtlichen Gegenwart Gottes finden wir eine *Perichoresis* der Zeiten: Seine Zukunft in seiner Gegenwart und seine Gegenwart in seiner Zukunft.

Auch im Neuen Testament wird die Gegenwart des auferstandenen Christus als die Gegenwart des Kommenden verstanden (Iwand 1955). Seine Gegenwart und seine Zukunft sind ineinander verschränkt. Es war keine so gute Idee von *Rudolf Bultmann*, als er die präsentische und die futurische Eschatologie gegeneinander stellte.¹¹ Auch die Theologen, die beide ausgleichen wollten, indem sie die eine

¹¹ Siehe R. Bultmann (1958, bes. 184): »In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du musst ihn erwecken.«

als das »Schon jetzt« und die andere als das »Noch nicht« bezeichneten, machten es nicht besser, weil sie Gegenwart und Zukunft in Begriffe des *Chronos*-Zeit darstellten. *Chronos* aber ist ein Bruder des Todes. Jedes »Schon jetzt« und jedes »Noch nicht« enden chronologisch im »Nicht mehr«. *Chronos* wird aber unterbrochen durch den *Kairos* und endgültig überwunden im eschatologischen *Augenblick* der Totenauferweckung. Es war Bultmanns Irrtum, dass er Kierkegaard folgte und den *Kairos* in der Zeit (2 Kor 6, 2) als den »eschatologischen Augenblick« auffasste, während Paulus doch erst den Augenblick der Totenauferweckung (1 Kor 15, 52) den eschatologischen »Augenblick« nennt: »Plötzlich in einem Augenblick.« Wer den *Kairos* in der Geschichte für das Ende der Geschichte hält, lässt die Weltgeschichte im sinnlosen Nichts enden und hat jede Hoffnung für die Welt aufgegeben.

7. Zum Schluss

Wir wenden uns zum Schluss einigen Grundideen einer trinitarischen Eschatologie zu:

7.1 Wir in Christus – Christus in uns

Verstehen wir Christus perichoretisch als Person und als Raum, dann können wir in dieser Formel sowohl die Christusgemeinschaft wie den Lebensraum Christi entdecken. Sind »wir in Christus«, dann ist Christus der Lebensraum der Glaubenden und ihr Raum der neuen Schöpfung. Mit Christus ist der göttliche Raum gemeint, in dem die Glaubenden mit Herz und Seele sind. Sie leben nicht mehr egozentrisch in sich selbst, sondern exzentrisch in Christus. Christus ist ihre neue Lebensmitte und ihr göttlicher Lebensraum.

»Doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir,« sagt Paulus (Gal 2, 20). Mit diesem Bekenntnis sind wir schon auf der anderen Seite: »Christus in uns«. Hier ist Christus die Person und wir sind sein Lebensraum. Das kann die Einzelperson eines Glaubenden oder die Gemeinschaft der Glaubenden sein, wie das Weinstockgleichnis Johannes 15 sagt: »Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben, wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht« (15, 5). Doch das Einwohnen Christi geht über das menschliche Leben hinaus und will die ganze Schöpfung zu seinem Lebensraum machen.

Ist Christus der göttliche Lebensraum, in dem wir existieren, dann müssen wir uns diesen Raum als einen bewegten und bewegenden Raum vorstellen. Im Blick auf das kommende Reich Gottes (1 Kor 15, 28) ist der Christusraum zukunfts offen wie ein Vorraum. »Euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott. Wenn aber Christus, euer Leben, sich offenbaren wird, werdet ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit.« (Kol 3, 3.4) Der auferstandene Christus nimmt uns mit auf seinen Weg in seine Zukunft. Wer also »in ihm ist«, ist in seinem Bewegungsraum.

»Christus in uns,« das macht »uns« zur Avantgarde der erlösten Menschheit und zur Ouvertüre der Neuschöpfung aller Dinge.

»Wir in Christus,« das bringt uns in den Bewegungsraum des kommenden Reiches Gottes.

7.2 Wir im Geist – der Geist in uns

Zusammen mit der Christusgemeinschaft und ähnlich in der Struktur erfahren wir die Gegenwart des Heiligen Geistes. Auch in den genannten Ortsangaben ist der Geist Gottes Person und Raum zugleich. Es entsteht unsere Perichoresis mit dem göttlichen Geist.

Finden wir uns »im Heiligen Geist«, dann spüren wir den göttlichen Geist als das vitalisierende Kraftfeld, das unsere Lebenskräfte lebendig macht. Wir sehen den göttlichen Geist als das Licht, das alles erleuchtet, als den herzerwärmenden Strom der Liebe in uns und als den Sturmwind, der uns ergreift. Der Pfingstgeist ist derselbe Geist wie die *ruah Jahwe*, die Leben in der geschaffenen Welt erweckt. In den Energien des Heiligen Geistes erfahren wir nach Hebr 6, 5 »die Kräfte der zukünftigen Welt«. Der Lebensraum des Heiligen Geistes ist der Vorraum der zukünftigen neuen Welt und das Realsymbol der kommenden Schönheit Gottes, die die Welt erlösen wird.

Sehen wir auf die andere Seite, dann entdecken wir den göttlichen Geist »in uns«. Hier ist der Geist Person und wir werden zu seinem Lebensraum in der Welt: Tempel und Leib des lebendigen Geistes. »Ihr seid der Tempel des lebendigen Gottes, wie Gott spricht: 'Ich will unter ihnen wohnen ... und sie sollen mein Volk sein'« (2 Kor, 6, 16 nach 3 Mos 26, 12). Hier ist die *Schechina*-Verheißung an Israel auf die Einwohnung des Gottesgeistes in der Gemeinde Christi bezogen. Doch der Geist will weiter, will nicht nur die Menschen, sondern »alles Fleisch«, d. h. alles Lebendige, ewig lebendig machen. Die ganze Schöpfung soll zum Tempel der einwohnenden Energien des Geistes werden und in charismatischer Leibesfülle selig werden.

»Wir im Geist«: hier sind wir die Personen und der Geist unser Lebensraum.

»Der Geist in uns«: da ist der Geist Person und wir ihr Lebensraum und ihre Wohnung.

7.3 Alles in Gott – Gott in allen

Die Nähe Gottes des Vaters – Abba – wird überall dort gefunden, wo Menschen in der Christusgemeinschaft die Lebenskräfte des Geistes erfahren, denn in der Christusgemeinschaft finden sie den Vater und erleben den Geist, so wie sie im Geist Christus und den Vater finden. Das ist der Grund, warum zuletzt die Lebensräume Christi und des Geistes in den vollendeten Raum der neuen Schöpfung führen, in der Gott sein wird »alles in allen« (1 Kor 15,28).

Worin aber besteht diese Vollendung? Wird zuletzt Gott zum ewigen Lebensraum seiner Geschöpfe oder wird die neue Schöpfung zu seinem endgültigen Lebensraum »wie im Himmel so auf Erden«?

»Wir wissen nicht, ob Gott der Raum seiner Welt ist oder ob Seine Welt sein Raum ist. Aber aus dem Vers 'Siehe es ist ein Raum bei mir' (2 Mos 33, 21) folgt, dass der Herr der Raum seiner Welt ist, dass aber Seine Welt nicht sein Raum ist,«

sagt der alte Madrash Rabbah (Jammer 1953, 30). Mir scheint diese Antwort einseitig zu sein, weil sie die Erfahrung der *Schechina* Gottes in seinem Volk übergeht. Ist auch Gott der Vater Person und Raum zugleich, dann können wir sein ewiges Reich besser in perichoretischen als in monarchischen Begriff verstehen:

»*Alle Dinge in Gott*«: hier ist Gott der Lebensraum seiner Welt, der alle Dinge annimmt und aufnimmt. Alle Geschöpfe finden dann in Gott ihren »weiten Raum, in dem keine Bedrängnis mehr ist«. Wie Psalm 139 sagt, umgibt Gott seine Geschöpfe von allen Seiten. Der Name Gottes ist hier MAKOM.

»*Gott in allen Dingen*«: Da findet Gott seinen Lebens- und Wohnraum in seiner neuen Schöpfung: »Und Gott wird bei ihnen wohnen,« und alle Geschöpfe werden an der einwohnenden Lebendigkeit Gottes teilnehmen. Die neue Schöpfung wird in der einwohnenden Gegenwart Gottes zur ewigen Schöpfung werden. Der Name Gottes ist hier SCHECHINA.

Ich möchte darum die alte rabbinische Frage so beantworten: Die erlöste Schöpfung findet in Gott ihren ewigen Lebensraum, und Gott findet in ihr seinen ewigen Wohnraum. Die Welt wird in Gott auf weltliche Weise einwohnen. Gott und Welt werden sich gegenseitig durchdringen, ohne sich zu zerstören oder ineinander aufzugehen. Das ist die eschatologische Perichoresis von Gott und Welt, Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit. In der ewigen Freude Gottes über seine erlöste Schöpfung und in dem ewigen Lobgesang aller Geschöpfe endet jede Eschatologie.

Ich schließe mit dem Hinweis auf ein Bild der perichoretischen Trinitätslehre: Es ist die wunderbare Ikone von Andrei Rublev aus dem 15. Jahrhundert im orthodoxen Moskau: Die drei göttlichen Personen sitzen am Tisch. Durch die innige Zuneigung ihrer Häupter und die symbolische Gestik ihrer Hände zeigen sie die tiefe Einigkeit an, die sie eins sein lässt. Der Kelch auf dem Tisch weist auf die Hingabe des Sohnes auf Golgatha für die Erlösung der Welt hin. Ihre Situation ist der Augenblick vor der Menschwerdung des Sohnes zur Erlösung der Welt. Das Bild stammt aus der Geschichte (Gen 18), in der Abraham und Sarah, »drei Männer« aufnehmen, sie reichlich bewirten und von ihnen die göttliche Sohnes-Verheißung bestätigt bekommen, über die Sarah freilich ihres hohen Alters wegen lacht. Sie hatten unwissend »Engel« aufgenommen, sagt die spätere Deutung. Ihnen ist der dreieinige Gott begegnet, erklärte die spätere christliche Theologie. Rublev ließ Abraham und Sarah weg und malte die »drei Engel« so, dass man nicht erkennen kann, wer den Vater, den Sohn und den Geist darstellt. So entstand dieses wunderbare soziale Bild des unabbbildbaren dreieinigen Gottes.

Referenzen

- Barth, Karl.** 1927. *Christliche Dogmatik im Entwurf*. München.
- . 1931. *Kirchliche Dogmatik*. Bd. 1/1. Zürich.
- . 1953ff. *Kirchliche Dogmatik*. Bd. 4/1–4. Zürich.
- Boff, Leonardo.** 1987. *Der dreieinige Gott*. Düsseldorf: Patmos.
- Bultmann, Rudolf.** 1958. *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen: Mohr.
- Dalferth, Ingolf U., und Eberhard Jüngel.** 1981. Person und Gottebenbildlichkeit. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 24. Freiburg: Herder.
- Deneffe, August.** 1923. Perichoresis, circumincens-

- sio, circuminsessio. *Zeitschrift für katholische Theologie* 47:497–532.
- Disandro, Carlos Alberto.** 1984. Historia semantica de perikhoresis. *Studia Patristica* 15:442–447.
- Freudenthal, Gideon.** 1982. *Atom und Individuum im Zeitalter Newtons*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Greshake, Gisbert.** 1997. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg: Herder.
- Hasumi, Kazuo.** 2002. Jürgen Moltmanns Theologie und das Nichts. In: Jürgen Moltmann und Carmen Rivuzumwami, Hrsg. *Wo ist Gott? Gottesräume – Lebensräume*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Hilberath, Bernt Jochen.** 1994. Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung? *ThQ*, 174:45–65.
- Iwand, Hans Joachim.** 1955. *Die Gegenwart des Kommenden: eine Auslegung von Lukas 12*. 2. Aufl. Siegen.
- Jammer, Max.** 1953. *Das Problem des Raumes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Janowski, Bernd.** 1993. *Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1, *Gottes Gegenwart in Israel*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Johnson, Elizabeth A.** 1992. *She who is: the mystery of God in feminist theological discourse*. New York: Crossroad.
- Jüngel, Eberhard.** 1965. *Gottes Sein ist im Werden*. Tübingen: Mohr.
- Kehl, Medard.** 1992. Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie. Würzburg: Echter.
- Koschorke, Klaus,** Hrsg. 2004. *Wege zu einer trinitarischen Eschatologie Festakt zur Feier des 75. Geburtstages von Wolfhart Pannenberg durch die Evangelisch-Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität*. München: Utz.
- LaCugna, Catherine Mowry.** 1991. *God for us. The Trinity and Christian life*. San Francisco: Harper.
- Meeks, M. Douglas.** 1989. *God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, Jürgen.** 1980. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. München: Kaiser.
- . 1991a. »Ich glaube an Gott den Vater«. Patriarchalische oder nichtpatriarchalische Rede von Gott. In: *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, 25–45. München: Kaiser.
- . 1991b. »Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes«. Zur trinitarischen Pneumatologie. In: *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, 90–105. München: Kaiser.
- . 1997. *Die Quelle des Lebens: der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*. München: Kaiser.
- Nitsche, Bernhard.** 1999. Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der kommunialen Struktur von Kirche In: Bernd Jochen Hilberath und Franz Xaver, Hrsg. *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, 81–114. Freiburg im Breisgau, Dunaj: Herder.
- Osthathios, Geevarghese Mar.** 1979. *Theology of a classless Society*. London: Kennikat Press.
- Pannenberg, Wolfgang.** 2004. Der eine Gott als der wahrhaft Unendliche und die Trinitätslehre. In: Ingolf Dalferth, Hrsg. *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. Festschrift für Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag*. Tübingen: Siebeck.
- . 1988. *Systematische Theologie*. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rahner, Karl.** Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. In: *Mysterium salutis*, Bd. 2, 317–401. Einsiedeln: Benziger Verlag.
- Rosenzweig, Franz.** *Der Stern der Erlösung*. 3. Aufl. Heidelberg: Lambert.
- Schmaus, Michael.** 1927. *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*. Münster: Aschendorff.
- Sorč, Ciril.** 1998. Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und der Gemeinschaft der Menschen. *EvTh* 58:100–118.
- . 2004. *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*. Münster: Lit.
- Thompson, Thomas R.** 1996. *Imitatio Trinitatis. The Trinity as Social Model in the Theologies of Jürgen Moltmann and Leonardo Boff*. ThD Diss. Princeton.
- Volf, Miroslav.** 1996. *Trinität und Gemeinschaft: eine ökumenische Ekklesiologie*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl.
- . 1998. The Trinity is our Social Program. The Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement. *Modern Theology* 14, 3:403–423.
- Weber, Otto.** 1962. *Grundlagen der Dogmatik*. Bd. 2. Neukirchen.
- Wilson-Kastner, Patricia.** 1983. *Faith, Feminism and the Christ*. Philadelphia: Fortress Press.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 2, 185-193
 UDK: 1Hegel G.W.F.:27-31
 Prejeto: 05/10

Piero Coda

Il Cristo di Hegel e il grido della fede Nei duecento anni della *Fenomenologia dello Spirito*

Riassunto: L'articolo, stilato in occasione dei 200 anni della Fenomenologia dello Spirito (1807), tocca tre punti: un breve quadro storico per delineare il kairos storico dell'hegelismo, il suo »momento«; la focalizzazione del tema centrale della cristologia hegeliana – l'uomo-Dio, Cristo, e insieme il Cristo senza Dio; un confronto fra il Cristo di Hegel e noi, guardando al grido del Crocifisso, »Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?«, espressione paradossale ed estrema della libertà della fede che vince la seduzione di una ragione che si vuole assoluta.

Parole chiave: Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Christo, Dio, *kairos*, fede, ragione

Povzetek: **Heglov Kristus in krik vere. Dvesto let *Fenomenologije duha***

Članek, napisan ob priložnosti dvestoletnice izida Heglovega dela Fenomenologija duha (1807), se dotika treh točk: kratek zgodovinski okvir, ki oriše zgodovinski *kairos* hegllovstva, njegov »trenutek«; obravnava središčne teme hegllovskе kristologije – človek-Bog, Kristus in skupaj Kristus brez Boga; soočenje med Heglovim Kristusom in nami ob pogledu na krik Križanega »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?«, protislovni in skrajni izraz svobode vere, ki premaga zapeljevanje razuma, ki hoče biti absoluten.

Ključne besede: Hegel, Fenomenologija duha, Kristus, Bog, *kairos*, vera, razum

Abstract: **Hegel's Christ and the Scream of Faith. Two Hundred Years of The Phenomenology of Spirit**

The paper written on the occasion of the 200th anniversary of The Phenomenology of the Spirit (1807) deals with three issues: a short historical framework to outline the historical kairos of hegelism, its »moment«; focusing on the central theme of Hegelian christology – man-God, Christ and together Christ without God; confrontation between Hegel's Christ and us watching the scream of the Crucified, »My God, my God, why have you forsaken me?«, a paradoxical and extreme expression of the freedom of faith that overcomes the seduction of a reason wanting to be absolute.

Key words: Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, Christ, God, *kairos*, faith, reason

Non tratterò in generale di Hegel e il cristianesimo, ma più concretamente della figura di Cristo nella filosofia di Hegel, assumendo come punto discriminante di lettura il grido della fede lanciato da Gesù sulla croce: «Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?» – vera pietra d'inciampo per la ragione e insieme per la fede.

Questo tema mi occupa da anni: da *Il negativo e la Trinità* (1987) al recente *La percezione della forma. Cristologia e fenomenologia in Hegel* (2007)¹. Perché? perché mi pare che la figura di Cristo in Hegel rappresenti una tappa cruciale nel cammino del pensiero occidentale che, bene o male, ha sempre di fronte a sé, o dietro di sé, o davanti a sé, a seconda dei casi, la figura di Cristo.

L'interpretazione che Hegel ne ha dato è senz'altro figura discriminante del pensiero occidentale dal punto di vista teoretico, sin quasi a trasformarsi in un archetipo psicologico e sociologico. Basti pensare all'umanesimo antropocentrico di L. Feuerbach, all'ateismo postulatorio di K. Marx o alla rivolta lancinante di F. Nietzsche, ma anche a numerosi esiti della teologia contemporanea, esiti da una parte radicalmente demitizzanti, come quelli della teologia della «morte di Dio», che ha fatto furore all'inizio degli anni '60 del secolo scorso, dall'altra più schiettamente teologici, come quelli della teologia del Crocifisso di J. Moltmann ed E. Jünger.

D'altro canto, sul piano storico-politico, il Cristo di Hegel è paradossalmente sullo sfondo dei totalitarismi, di diverso e persino opposto segno, che il XX secolo ha crudelmente sperimentato. I *lager* e i *gulag* hanno segnato l'ambiguo trionfo di un Anticristo che subdolamente ha succhiato il sangue dalle vene della cultura occidentale, passando anche attraverso l'interpretazione che di Cristo ha dato Hegel. Ma allo stesso tempo, la figura di Cristo tracciata da Hegel ha suscitato anche una critica opposta a quella totalitaristica, anti-ideologica e libertaria: come in E. Bloch, per altri versi in G. Lukács e nella Scuola di Francoforte.

Questo per dire che il Cristo di Hegel, con un'evidenza difficilmente contestabile al leggere gli esiti contraddittori del suo pensiero, è strutturalmente un Giano bifronte: Cristo e Anticristo, dialetticamente, libertà e seduzione insieme.

Libertà, innanzi tutto, perché Hegel ha voluto pensare una filosofia della libertà, invero teoretico e prassistico del verbo cristiano, o meglio del Verbo che carne si è fatto (Gv 1,14), in quell'evento che – per tanti versi, ma senza esclusivismi – è senz'altro all'origine della cultura occidentale. Il Cristo di Hegel vuol essere la figura di quest'origine e di qui la norma, il criterio, il cuore di una filosofia e di una prassi di libertà. «Religione della libertà» ha definito Hegel la religione di Cristo.

Nello stesso tempo, il Cristo di Hegel è anche *seduzione*. Perché l'interpretazione che Hegel ha offerto di Cristo ha dato origine alla seduzione più insidiosa e

¹ *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistemica sulla «Denkform» hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo* (Roma: Città Nuova, 1987); *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel* (Roma: Città Nuova, 2007). A questi due testi rinvio per le citazioni contenute nel presente articolo; mentre, per una contestualizzazione, mi permetto rinviare alla voce *Cristologia* da me redatta per il *Dizionario del Cristianesimo*, edit. P. Coda – G. Filoramo, vol. I (Torino: UTET, 2006).

anticristiana del XIX e del XX secolo: la seduzione della ragione che fagocita la fede, dell'umanesimo che umanizza senza residui Dio, del tutto, l'anonimo tutto, la collettività, lo stato etico, che schiacciano il volto ogni volta irripetibile dell'uomo, di questo, di ogni uomo. In una parola, la figura di Cristo in Hegel è anche figura dell'Anticristo, del dragone dell'Apocalisse che mentre lo riconosce vuol inghiottire il Dio fatto uomo.

Cerchiamo allora di capire il Cristo di Hegel, per capire quanto di questa figura c'è stato e c'è ancora nella cultura dell'Occidente contemporaneo.

Toccherò tre punti soltanto: 1) un brevissimo quadro storico per delineare quello che direi il *kairos* storico dell'hegelismo, il suo »momento«; 2) la focalizzazione del tema a mio avviso centrale della cristologia hegeliana – l'uomo-Dio, Cristo, e insieme il Cristo senza Dio; 3) un confronto fra il Cristo di Hegel e noi, guardando al grido del Crocifisso, »Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?«, espressione paradossale ed estrema della libertà della fede che vince la seduzione.

1. Il *kairos* storico dell'hegelismo

Quando parlo di un *kairos* storico dell'hegelismo, intendo dire che Hegel e il suo pensiero si collocano in un tornante sociale e culturale per tanti versi decisivo dell'età moderna. Siamo alla fine del '700, agli inizi dell'800, in anni gravidi di eventi spirituali e sociali, basti pensare alle due rivoluzioni che avvengono in questo periodo: la »rivoluzione copernicana« del Kant della *Critica della ragion pura e pratica* (il soggetto umano al centro del cosmo scientifico ed etico) e la rivoluzione francese. Entrambe le rivoluzioni sono figlie dell'illuminismo, ed entrambe, proprio nel momento in cui, alla fine del '700, celebrano i loro massimi fastigi, recano in sé il principio del loro subitaneo capovolgimento.

L'illuminismo che s'esprime in questi eventi, da una parte, è la reazione della ragione al principio di autorità e tradizione, a una verità intesa e vissuta dogmaticamente, è emancipazione da ogni tutela che impacci dall'esterno la libera realizzazione dell'uomo – per dirla con Kant: è l'uscita dalla minorità per giungere all'età adulta.

Ma proprio per questo, dall'altra parte, la ragione illuminista ricaccia ciò che non è catturabile dalla ragione ai margini del pensiero e del vivere sociale. Così è anche della figura di Cristo. Nel migliore dei casi, dalla ragione illuminista egli è ridotto a figura d'insuperabile maestro della morale illuminista e borghese, ma niente più. Ed è per questo che l'illuminismo può rischiare persino di banalizzare l'uomo, il mistero ch'egli è a se stesso, spingendo, mentre lo nega, nella direzione della ricerca e dell'apertura all'ulteriore. Basti pensare alla *Religione nei limiti della pura ragione*, dove lo stesso Kant, alla fine, s'arrende di fronte a quel qualcosa che non è catturabile dalla ragione: il »male radicale«.

E allora esplose dal cuore dell'esperienza illuminista, alla fine del '700, esplose e diventa sempre più prorompente via via che ci avventuriamo lungo i sentieri dell'800, l'interesse per la figura di Cristo in tutto ciò che ha di diverso e non riducibile alla razionalità dei lumi: Herder, Fichte, Schelling, Hölderlin, Schleierma-

cher, Hegel appunto. Dall'entusiasmo per la rivoluzione francese, con l'episodio dei giovani Hegel, Schelling e Hölderlin, che studiano nel seminario teologico luterano di Tübingen e che alla notizia dello scoppio della rivoluzione erigono l'albero della libertà nella cittadella universitaria e per questo son messi a pane e acqua in cella; da quest'entusiasmo per il »verbo illuminista« che si fa carne in Kant e nella rivoluzione francese, in un batter d'occhio si passa a una ricerca persino spasmodica per ciò ch'è mitico e religioso, per ciò che è tradizione e storia rispetto al razionale e al concettuale: gli occhi si concentrano sulle insondabili, misteriose, contraddittorie profondità dello spirito e della storia dell'uomo.

In questi anni, assistiamo così all'incontro e allo scontro di illuminismo e ritorno alla greicità, di razionalismo e poesia, di fede e sentimento, di cristianesimo ed esoterismo. Incontro/scontro che costruisce il pensiero di questi pensatori, non in tutti raggiungendo, certo, la profondità lancinante di un Hölderlin, con la sua esperienza di lucida follia: ma in ogni caso l'opzione che questi uomini si sentono chiamati a dover fare di fronte a Cristo, segna il loro pensiero e la loro ricerca, e segna anche il corso successivo della storia dell'Occidente.

In proposito scriveva il pensatore italiano Sergio Quinzio, nel suo *La croce e il nulla*: »La tragedia di quegli uomini sta nel fatto che l'Assoluto è inattuabile per loro, e insieme il relativo è invivibile. Due pazzie sono veramente profetiche: quella di Hölderlin che non poté attingere l'Assoluto, o che solo così poté attingerlo; e quella di Nietzsche che non poté vivere o solo così poté vivere, il relativo.«

Ebbene, Hegel vive e interpreta precisamente questo *kairos* storico ed epocale, così intenso e così gravido di eventi. Sin dai primi scritti, egli è alla ricerca della chiave che permetta di coniugare l'assoluto e il relativo, l'infinito e il finito, l'immutabile e la storia. Potremmo riassumere la sua riflessione attorno a due parole: da una parte, »separazione«, »scissione«, *Trennung*, concetto in cui Hegel sintetizza tutto ciò che il reale ha di contraddittorio, d'irriducibile alla ragione illuminista – un altro nome per dire quello che Kant chiamava »il male radicale«; e, dall'altra, »riconciliazione«, *Versöhnung*, che esprime l'anelito dell'uomo alla pacificazione e l'intuizione dell'Assoluto come il luogo, anche storicamente efficace, di essa.

La parola »riconciliazione«, di cui Hegel fa uso, è in realtà parola tipicamente cristiana, usata spesso da Paolo: Cristo è per l'Apostolo il riconciliatore, e l'annuncio cristiano è annuncio appunto della riconciliazione, della ricapitolazione anzi in Cristo.

Ma l'anelito alla riconciliazione è presente in ogni universo religioso e come tale lo qualifica. Cito solo un'espressione di un mistico indiano, Kabír, che ne descrive l'anelito come il cuore dell'esperienza religiosa e metafisica dell'uomo: »A chi lo confiderò, Signore, se non a Te! Io ho ricevuto una ferita dolorosa, il pugnale della separazione da Te ha trafitto la mia anima; notte e giorno mi tormenta; chi può conoscere il dolore che io soffro? Non c'è medico più grande di Te, né ammalato più grande di me. La sofferenza mi possiede tutto. Come posso sopravvivere separato da te?«

2. Separazione e riconciliazione: l'uomo-Dio e il Cristo crocifisso in Hegel

Hegel avverte la durezza e la drammaticità della separazione, della scissione, non solo a livello metafisico e religioso, ma a livello storico, etico, sociale, dove la separazione intacca e piaga la realtà della vita quotidiana dell'uomo. Da schietto spirito speculativo qual è, egli sa però che la separazione presuppone per definizione l'unità – come *alfa* e come *omega*.

E allora quale cammino imbocca? Rigetta la «vacuità» dell'Illuminismo, com'egli stesso la chiama; ma rigetta anche quella che chiamerà poi, nella *Fenomenologia dello spirito*, «la via della coscienza infelice», la coscienza religiosa di chi, affidandosi a un Dio trascendente e beato nell'iperuranio, fugge dalla storia e attende la liberazione per l'aldilà, mentre nell'aldiquà non può che invocare e gemere.

E allora quale strada? Come Hölderlin, come Schelling, sia pure in forma ciascuno originalissima, persino contrapposta, Hegel sceglie la strada di Cristo, e, sin dall'inizio, della sua morte di Croce.

In questo Hegel è certamente erede di Lutero, il grande riscopritore, nell'età moderna, della Croce; ma anche di Meister Eckhart («*da haben wir ja, was wir wollen*» – confesserà Hegel a Franz von Baader che lo incontra a Berlino), e più ancora, direi, di una tradizione gnostica sotterranea, sempre presente come un torrente carsico nella cultura occidentale, che ha in Jacob Böhme uno dei suoi maggiori rappresentanti nella Germania della Riforma protestante: per Hegel il «*philosophus teutonicus*» per antonomasia.

Nella morte di Dio in Cristo Hegel, sin dall'inizio, scorge quello che chiama (siamo nel 1802, nel saggio programmatico *Glauben und Wissen, Fede e sapere*), il «venerdì santo speculativo», che definirà poi, nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*: «l'intuizione speculativa». Ecco il «Dio è morto», *Gott ist tot, Gott selbst ist tot*, parola che spezza il cammino del pensiero moderno, parola che precede Hegel e che riprenderanno Nietzsche, Heidegger, Altizer, Sartre, ma che in Hegel, per la prima volta, vuol assumere dignità «speculativa».

Nel «venerdì santo» Hegel vede il paradosso dell'epifania di Dio, la manifestazione della «storia» di Dio nella storia dell'uomo e, per questo, la chiave di volta della riconciliazione di Dio e dell'uomo, dell'assoluto e del relativo, dell'uno e del separato. Cristo è questa riconciliazione in quanto è il Figlio incarnato, il Dio-uomo, la congiunzione di infinito e finito; ma lo è in quanto crocifisso: quando – scrive Hegel in *Fede e sapere* – egli sperimenta la durezza dell'assenza di Dio, «*die Härte der Gottlosigkeit*».

Per Hegel, la riconciliazione scaturisce da questo: dal fatto che l'Assoluto, l'uno e l'identico, si fa l'altro e il diverso, si cala nella separazione, la assume, anzi è la separazione e perciò è la riconciliazione.

È interessante – e per questo rapidamente lo faccio – leggere due o tre passi dove Hegel spiega la sua «intuizione speculativa». Prendiamo ad esempio la prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, in cui scrive: «La vita di Dio e il conoscere

divino potranno ben venire espressi come un gioco dell'amore con se stesso [il Dio trascendente, immutabile, eterno], ma questa idea degrada fino all'edificazione e addirittura all'insipidezza quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo.»

O ancora, più avanti: »La vita che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito [lo spirito è l'assoluto, il *Geist*]. Esso [lo spirito] guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione; esso è questa potenza, ma non alla maniera del positivo che non si dà cura del negativo, come quando di alcunché diciamo che non è niente o che è falso, per passare molto sbrigativamente a qualcos'altro; anzi lo spirito è questa forza solo perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui; questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere.»

È questo, in realtà, il filo rosso di tutto il pensiero hegeliano, che affonda appunto le sue radici in un'originale interpretazione della figura di Cristo.

Possiamo leggere, parafrasandola, ancora una pagina in certo modo finale del percorso di Hegel, che troviamo nelle già citate *Lezioni sulla filosofia della religione*: »La morte di Cristo è l'intuizione dell'unità nel suo grado assoluto [dell'unità – l'assoluto è l'uno – che ha assunto in sé la separazione e ha superato in sé la separazione]. La morte di Cristo è la più alta intuizione dell'amore poiché l'amore consiste nel rinunciare alla propria personalità, ai propri beni ... La morte di Cristo è l'intuizione stessa di questo amore assoluto, la divinità è appunto in questa identità universale con l'alterità, con la morte. Questa è l'intuizione speculativa.»

Si comprende perché Hegel possa dire con convinzione, sempre nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, che la morte di Cristo è »il punto centrale intorno al quale ruota il tutto«. Oppure ancora – ed è un'affermazione strettamente collegata alla precedente che ritroviamo nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* –, che »colui che non sa di Dio che è Trinità non ha capito niente del cristianesimo, perché questo principio è il cardine su cui ruota la storia del mondo«.

Per Hegel, Croce e *Deus Trinitas* sono indissolubilmente congiunti. Perché la riconciliazione è reale appunto in quanto l'Assoluto stesso si fa, »è« la separazione. Cristo sulla Croce è l'evento della separazione e della riconciliazione. Ciò è possibile, e dunque reale, perché l'Assoluto è l'identico, il diverso e l'unità dell'identico e del diverso: quelli che, nella »rappresentazione« (*Vorstellung*) religiosa, si chiamano Padre, Figlio incarnato e crocifisso, e Spirito.

Di qui la domanda fondamentale: secondo Hegel, la riconciliazione è avvenuta *ephápax*, »una volta per tutte«, come scrive la *Lettera agli Ebrei*?

Già nella pagina che prima citavo di *Glauben und Wissen*, del 1802, con sentimento quasi di trionfo, nelle ultime righe del saggio, Hegel scrive: »È solo da questa durezza [dalla durezza di Cristo che si fa il separato e quindi sperimenta la lontananza da Dio], è solo da questa durezza che la suprema totalità, il reale in tutta la sua serietà e dal suo più riposto fondamento, abbracciando tutto contemporaneamente e nella più serena libertà della sua figura, può e deve risuscitare.« Ecco il venerdì santo speculativo! il portare a consapevolezza speculativa l'evento del venerdì santo storico accaduto in Cristo è realizzare la riconciliazione.

Questo risuscitamento del reale, questa risoluzione delle sue contraddizioni, a livello teoretico, è il sistema di Hegel¹; a livello pratico, è la storia universale.

Ma proprio queste conseguenze, che Hegel deduce dall'interpretazione ch'egli dà della figura di Cristo, ne rivelano immediatamente la dialettica insormontabile e persino tragica, a dispetto della possente volontà riconciliatrice dispiegata teoreticamente da Hegel.

Da una parte, Hegel è il filosofo moderno che forse più seriamente ha voluto tener conto del negativo, della separazione, e per farlo ha preso sul serio la croce di Cristo. Anche teologi di peso affermano che non dobbiamo temere di riconoscere – lo afferma ad esempio E. Jünger, che forse è il teologo evangelico contemporaneo più rigoroso – che abbiamo imparato proprio da Hegel a centrare così decisamente la Croce di Cristo come rivelazione della «storia» trinitaria nella storia dell'uomo.

D'altra parte, però, Hegel interpreta la croce di Cristo in modo tale che la separazione, il negativo, il dramma, la contraddizione, la lacerazione reale che piangono la storia dell'uomo sono dissolte o, peggio, giustificate nella loro stessa datità. Basta rifarsi alla nota affermazione della prefazione alla *Filosofia del diritto*: «Riconoscere – dice Hegel – la ragione come la rosa nella croce del presente [cioè la giustificazione a priori della contraddizione del reale] e godere di questa, tale riconoscimento razionale è la riconciliazione con la realtà che la filosofia consente.»

Ecco l'Hegel Giano bifronte: la libertà è necessità, il male è momento di Dio, Cristo s'identifica con l'Anticristo, il negativo è assorbito dall'Assoluto, anzi l'Assoluto si identifica col negativo e dunque ... si nientifica come assoluto! Da una parte, l'assolutizzazione della storia, dello stato, della classe; dall'altra, lo spalancarsi del baratro del nichilismo sotto i piedi d'argilla del panlogismo hegeliano o del panprassismo post-hegeliano.

3. Il Cristo di Hegel e noi, di fronte al grido dell'abbandono

Ma perché questo? perché quest'ambiguità indecidibile nella figura di Cristo proposta da Hegel? perché quest'identificazione, alla fine, tra Cristo e l'Anticristo? sì, Cristo per Hegel è l'Anticristo: perché è il massimo della separazione (il *diá-bolon*, il separatore, l'Anti-Cristo), il massimo del rifiuto dell'Assoluto ... qual'è, in definitiva, il significato dell'avventura hegeliana? il Cristo di Hegel dissolve per sempre il Cristo della fede? il Cristo di Hegel è solo Anticristo?

Un grande teologo, uno dei più grandi del XX secolo, Karl Barth, ha detto di Hegel, nella sua *Storia della teologia protestante*: Hegel è in fin dei conti «un grande problema, una grande delusione, ma forse anche una grande promessa.» Problema, perché? perché è questo Giano bifronte. Delusione, perché? perché l'hegelismo intrinsecamente addirittura si dissolve. Promessa, perché e di che cosa? Barth non lo dice, chiude l'esame della filosofia di Hegel con un punto interrogativo. Io direi che la promessa che c'è in Hegel è la stessa promessa che c'è, in modi

diversi, in Hölderlin e Schelling: è una promessa di cui siamo ancora alla ricerca, è un'esigenza che portiamo anche noi dentro.

È l'aver voluto prendere sul serio il negativo guardando al Cristo crocifisso, l'aver voluto prendere sul serio il silenzio di Dio nell'evento della Croce del Figlio: l'imprescindibile della fede cristiana come chiave di lettura, nella luce del Risorto, dell'esistenza e della storia. Se questa è la promessa, l'esigenza che c'è al fondo dell'interpretazione di Cristo offerta da Hegel, quale ne è l'ambiguità decisiva? In una parola, direi che è l'aver catturato Cristo nella ragione, in una certa ragione, già data, presupposta all'incontro con lui.

In Kant, nella *Religione entro i limiti della ragione*, restava fuori dal confine del razionale il male radicale. In Hegel, il peccato delle origini, il diavolo, il rifiuto di Dio, l'Anticristo, sono gnosticamente l'altra faccia dell'identico Cristo. E questo perché? perché la ragione hegeliana non fa spazio all'a(A)lterità.

Non, dunque, la figura di Cristo è la misura di verità del pensiero hegeliano, ma la ragione hegeliana si erge a misura di verità di Cristo.

E così lo dissolve nel momento in cui si confronta con quella profondità dell'evento di Cristo che forse non era stata così tematizzata dalla precedente tradizione cristiana.

In conclusione, dall'avventura hegeliana che cosa possiamo imparare, in riferimento a Cristo? Prima di tutto possiamo imparare che se la ragione si fa misura totalizzante della verità di Cristo, Cristo e Anticristo, paradossalmente, non sono più scindibili. Ma soprattutto, Hegel ci pone così di fronte a due domande ineludibili: la domanda su che cos'è la fede, e la domanda che scaturisce dal grido di Cristo in croce: »Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?«

Due domande inscindibilmente coniugate nel *kairos* storico del nostro tempo. E – dobbiamo riconoscerlo – al fatto che queste due domande siano intimamente congiunte nella carne del nostro pensiero, nella carne della nostra fede oggi, ha certamente contribuito proprio l'avventura hegeliana.

La domanda della fede, innanzi tutto. E prendo due definizioni di fede abbozzate da un pensatore italiano di oggi che si vuole non credente, e che ben conosce Hegel, Massimo Cacciari: non possedere Dio, ma essere da Lui posseduti; non avere un saldo fondamento, ma essere »appesi« – come dice Agostino – alla croce.

Se la fede è un essere posseduti che va di pari passo col farsi possedere, la fede è proprio il contrario della ragione hegeliana. Per questo, Hegel ci pone la domanda della fede: perché la ragione hegeliana è cattura dell'A/altro, non essere posseduti, ma voler possedere l'A/altro.

La fede si mostra come l'altra possibilità di approccio alla verità da conoscere e da fare che Cristo propone (ed è); è l'esperienza che il Nuovo Testamento chiama *agape*, l'esser posseduti perché ci si apre e ci si fa possedere. L'essere posseduti – meglio – che è identico al farsi possedere. È proprio qui la specificità, l'originalità della fede cristiana: l'essere posseduti non è il contrario di possedere! Se il possedere della ragione hegeliana è il fagocitamento dell'A(a)lterità, il farsi pos-

sedere da Dio, nella fede, non è alienazione di sé nell'A(a)ltro, ma è quell'essere posseduti che nasce dal farsi liberamente possedere e che porta al libero e gratuito dono di sé che nasce dall'accogliere l'A(a)ltro in sé.

Nell'evento della fede (che è credere e vivere dell'amore, come spiega San Giovanni nella sua lettera prima), essere posseduti e possedere sono suscitati l'uno dall'altro, e sono direttamente proporzionali.

Ed ecco la seconda domanda con cui Hegel c'interpella: *il grido di Cristo*, il «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» Per Hegel è la riconciliazione della separazione, in un gioco dialettico che finisce col dissolvere il reale in ciò che è presunto come il razionale *tout court*. In realtà, questo grido, per Cristo, non è rivolta che giustifica la contraddizione, ma fede pura, massima espressione della fede. Perché? perché è farsi liberamente possedere nel momento in cui crolla e sparisce nel vuoto, nell'abisso, ogni spinta e ogni appoggio che possano giustificare l'affidamento.

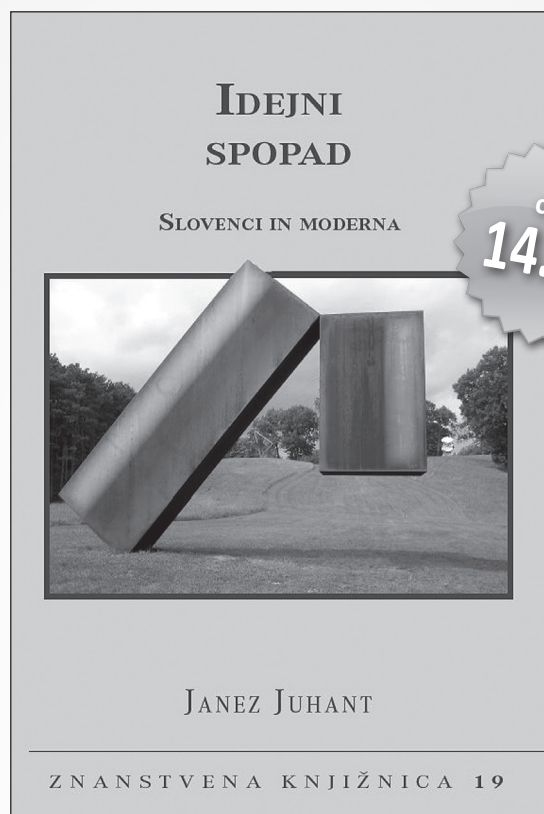
Per questo è fede pura. È – come scrive Chiara Lubich – *»la fede«*. Per usare un'immagine, il grido di Cristo è rivelazione che il baricentro del proprio essere non è più in sé, ma nell'Altro, nel Padre.

Perciò il grido della croce, nel momento in cui sembra manifestare la lacerazione dell'unione del Figlio incarnato e crocifisso con Dio/*Abbà*, è invece il momento che manifesta tale unione a partire dalla massima distanza tra i due. È libertà ed è amore.

Ma ancora – e concludo – il grido della croce è anche attestazione che Dio, il Dio di Gesù Cristo, si è fatto separazione. Per dirla con Agostino, il Dio di Gesù Cristo è entrato nella «regione della dissomiglianza»; si è fatto – e qui lo dice Nietzsche – la «dissonanza», o, per dirla con Paolo, è stato trattato da «peccato», da «maledizione». Ma ciò non perché non potesse fare altrimenti, perché allora torniamo ad Hegel, e non sarebbe vero né il peccato né l'amore di Dio che si fa peccato, perché tutto è necessità. Ma si è fatto separazione, si è fatto peccato, perché Dio è in se stesso essere posseduto e farsi possedere, essere in sé ed essere fuori di sé, e per questo può liberamente farsi separazione, distanza ... può farsi uomo. Non per assorbire integralmente l'altro in sé, ma per trasformare la separazione in via alla riconciliazione: nella distinzione, nella libertà.

Il grido della croce è allora identico con l'atto della fede vissuta nella storia, alla sequela di Cristo. Non è cancellare la separazione, non è fuggire dalla separazione, dalla distanza, dall'abbandono, dalla contraddizione, ma è, in Cristo – parlo da credente –, vivere e assumere la separazione, la distanza, l'abbandono, la contraddizione per gridare di lì, dall'abbandono assunto, verso il Padre il grido degli abbandonati facendolo proprio per sanarlo in unione con Cristo.

Ed è sperimentare il dono invocato e accolto dello Spirito. Il grido di Cristo in Croce non solo è l'atto di fede, ma è lo stato permanente della sequela cristiana e la porta d'accesso, sin d'ora, alla profondità del Regno, che è riconciliazione donata e pagata nella storia concreta degli uomini, sotto gli occhi del Padre, nel cammino drammatico del tempo. «E che voi siete figli – attesta l'apostolo Paolo – ne è prova il fatto che lo Spirito del Figlio in noi grida: *Abbà, Padre!*» (Gal 4,6)



Janez Juhant
IDEJNI SPOPAD
Slovenci in moderna

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

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

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 2, 195-206
 UDK: 27-18-1Rajhman J.
 Prejeto: 11/09

Fanička Krajnc - Vrečko

Rajhmanova antropologija kot iskanje božjega okolja v človeku

Povzetek: Rajhmanovo razumevanje človeka kot svobodnega, po božji podobi ustvarjenega bitja, ki se zaveda svoje soodgovornosti za stvarstvo, izhaja iz razmer, v katerih je živel in delal. V odnosu Bog – človek Rajhmanu Bog ostaja skrivnostni, usmiljeni, vsemogočni. Njegovo območje je območje človeškega, sklanja se k človeku in človek more k njemu prek molitve in služenja sočloveku. Rajhmanov človek kot vrh in središče božjega stvarstva je telesno in duhovno bitje, sprejema se kot grešnika in takšnega ga sprejme tudi Bog. Živi v prijateljstvu z Bogom in odgovor na svoje vprašanje o opravičenju najde v veri, v popolni predanosti božjemu usmiljenju in v človeku. Možnost božjega območja je v območju človeka, in to tistega človeka, ki ga srečaš na svoji poti, ki ti je poslan, ki ti je dan 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. V ozadju vse Rajhmanove teološke misli so temeljni teološki razmisleki o globini človekovega doživljanja božje bližine in odnos med Bogom in človekom.

Ključne besede: teološka antropologija, Bog in človek, človek v odnosu, Božja bližina, Božje okolje, slovenski teologi, Jože Rajhman

Abstract: **Rajhman's Anthropology as Searching for Divine Milieu in Man**

The conditions of Rajhman's life and work shaped his understanding of man as a free being created in God's image, who is aware of his co-responsibility for the creation. For Rajhman, God in his relation to man remains mysterious, merciful and omnipotent. His milieu is human milieu, God bends down over man and man can reach Him by prayer and service to his fellow men. Rajhman's man as the peak and the centre of God's creation is a physical and spiritual being, he accepts himself as a sinner and so does God. He lives in friendship with God and finds the answer to his question concerning justification in his faith, his complete surrender to God's mercy and in his fellow man. The possibility of the divine milieu lies in the milieu of man, of the one you meet on your way, who is sent to you, who is given to you as your neighbour, your husband, your wife, a poor or a needy man. For man, the friendship with God is a way of search and hope since he is led by his desire for the finite and for the infinite. The background of Rajhman's theological thought lies in his basic theological insights as to how deeply man experiences God's closeness and about the relation between God and man.

Key words: theological anthropology, God and man, man in relation, God's milieu, Slovenian theologians, Jože Rajhman

1. Uvod

Človek se v različnih življenjskih situacijah sprašuje o bistvu in smislu bivanja. Vprašanje, od kod je, kam gre, kakšen je smisel njegovega zemeljskega potovanja, je staro toliko, kolikor je staro človeštvo. Vedno znova se o tem sprašuje in to prastaro vprašanje »vznemirja njegovo prihodnost. Z njo se mora spoprijeti, saj drugače ne more premagovati sedanjosti.« (Rajhman 1980, 25) Razmišlja o sebi in se na miselni ravni postavlja za predmet svojih misli, na čustveni ravni pa se doživlja v pestrosti svojih doživetij. Sodobne znanosti o človeku se skušajo dokopati do spoznanj o njegovih bivanjskih danostih, vendar so vse v svojih spoznanjih omejene in nobena od njih ne more najti dokončnega odgovora na vprašanje, kaj oziroma kdo je človek (Lah 2003, 206). Družboslovci preučujejo človeka kot predstavnika vrste, odvisnega od družbenega okolja, pri tem pa je najpomembnejše, da se bivanjski problem človeka »oblikuje v človeški zavesti: v zavesti posameznika, ki se je individualirala (poosebila) v določenem telesu in se skozi družbene procese razvila v osebo« (Luckmann 1999, 12). Na drugi strani pa se »ne moremo ogniti osnovnemu filozofskemu problemu, da je govorjenje o človeku kot celoti oziroma govorjenje o človeku kot osebi filozofsko vprašanje« (Juhant 2003, 29). Zgodovina vprašanja o človeku je zaznamovana z različnimi spoznanji, ki so usmerjala celotni tok človeške zgodovine, hkrati pa je bilo vprašanje o človeku vedno tudi neločljivo povezano z vprašanjem o Bogu. Njegova povezanost, občestvo z Bogom mu daje človeško dostojanstvo, ki ga, drugače kakor žival, dviga na raven človeka. Če je človek od Boga ustvarjeno bitje, sta Bog in človek v nenehni povezanosti in soodvisnosti. Paralela človek – Bog daje možnost iskanja smisla v vseh svetovnih religijah, tako tudi v krščanstvu, v katerem se s celostnim pogledom na človeka ukvarja teološka antropologija, ki svojih spoznanj ne gradi »mimo konkretnih individualnih določil človeka, temveč v povezavi z Bogom, ki se razodeva v zgodovinski danosti vsakega posameznega človeka prav v njegovi specifični bivanjski situaciji« (Lah 2003, 207). In prav v luči teološke antropologije skuša ta razprava ovrednotiti delo slovenskega teologa in filologa Jožeta Rajhmana (1924–1998), čigar duhovno-teološke spise je mogoče združiti pod imenovalcem človeka, saj je s svojo duhovnostjo močno podarjal človekovo bivanjsko razsežnost, ki se kaže v odvisnosti, nemoči, občestvenosti in v človekovi etični odgovornosti, in to v okolju božjega.

2. Odnos med Bogom in človekom

Jože Rajhman je svojevrstna podoba slovenskega pokoncilnega teologa, ki je s svojim razumevanjem človeka v okolju božjega nakazoval izviren odnos med Bogom in človekom. Rastel in živel je iz 2. vatikanskega koncila, zgledoval se je po evropskih teologih, kakor sta bila M. Eckhart in Teilhard de Chardin, med sodobniki pa 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 so bili filozofa J. Janžekovič in A. Trstenjak, biblicista J. Aleksič in S. Cajnkar in eklezioolog in ekumenist F. Grivec. Sam je imel velik vpliv na mlajše teologe, ki so povzemali njegovo teološko misel, tudi kadar so polemizirali z njim. Ob primerjavi delovanja druge pokoncilske generacije slovenskih teologov z Rajhmanovo antropologijo pa je mogoče trditi, da je ta generacija črpala tudi iz Rajhmanove antropološke misli, zato naj nakažemo le nekatere temeljne smernice v razumevanje njegove antropologije.

3. Človek v svetu

Svet, kakršnega doživljamo danes, je svet nenehnih zapletov, nasprotij in napestosti. Nič ni samoumevno prijaznega, vse je nekako robato in neka grozeča negotovost preti posamezniku in človeštvu. Tudi človeka, ki živi v tem svetu, zaznamujejo različni vplivi okolja in pereči problemi sodobne družbe ga postavljajo v nov položaj: sodobni človek je v vse večji eksistencialni stiski in sooča se s problemi, povezanimi z demografsko rastjo in s tehnološkim razvojem, z brezposelnostjo, z draginjo, z informacijskim razosebljanjem in s svetovnim terorizmom. Lakota, vojne, stiske in beda – na eni strani in čezmerno bogatenje, blišč zabavnštva, človekovo poseganje v stvarstvo z genskim inženiringom – na drugi strani človeka vedno pogosteje postavljajo pred vprašanje smisla. Ob splošni krizi vrednot si posameznik ustvarja podobo o sebi, ki pa ni stalna, temveč se nenehno menja, čeprav se vedno vrača k istemu vprašanju: kaj sem, kaj mislim sam o sebi? V podobi samega sebe je večkrat navzoča podoba, obremenjena z manjvrednostnim kompleksom, ker se posameznik prepogosto primerja z drugimi. V menjavi časov spreminja svoja stališča glede na okolico in glede na vplive splošnega stanja v družbi. Bolj je pomembno imeti kakor biti. Človek se vrača k individualizmu, k »novemu narcizmu«. Počuti se izpostavljenega, nesvobodnega, izigranega in razosebljenega (Rajhman 1979, 159). Ta temeljna bivanjska kriza povzroča poleg občutka nesmisla tudi patološke reakcije na krizo, kakor so nasilje, oblastništvo, porabništvo vseh vrst, beg iz življenja v smrt ali mysticizem in v liberalizem. Oropan transcendence in zakopan v imanenco, je človek postal enodimenzionalen: na mesto Boga postavlja samega sebe. Vse to je vidno v begu pred odgovornostjo in nesposobnost za odpoved in žrtev se kaže tudi kot nesposobnost za ljubezen do bližnjega. Vprašanje človeka kot osebe se zrcali v vprašanju človekovih medosebnih odnosov in njegove lastne identitete (Kralj 2009).

Iz takšnega miselnega sveta izhaja teolog in filolog Jože Rajhman, ko se sprašuje o Bogu in o človeku v njunem medsebojnem odnosu in o danostih, izvirajočih iz tega odnosa. O svetu, v katerem živi sodobni človek, si ne dela utvar: moderni svet je sekularizirani svet in v tem sekulariziranem svetu nastaja nov tip človeka. V njem gleda Rajhman kristjana in vernika vedno v dialoškem odnosu do nekristjanov in nevernikov, nikoli pa ne kot osamljenega in zgolj vase zadržanega. V tem smislu gleda širše, saj pozna tudi del ateistične populacije, s katero se srečuje zunaj cerkvenih okvirov. Sekulariziran pa za Rajhmana ni samo svet, temveč se vse bolj kaže tudi sekularizacija krščanstva. S tem ko »sveto« ni več izključna domena

religije, ampak se vse bolj seli na področje profanega in v svet, je človek tudi z ljudsko vernostjo začel iskati nov tip človeka, ki postaja vedno bolj človek domišljije, ustvarjalnosti, simbolike in svetega. Na eni strani se torej kaže paradoks v tem, da človek doživlja krizo identitete znotraj svojega bivanjskega prostora, na drugi strani pa išče izhod v novem tipu človeka, ki ga oblikuje sveto.

4. Človek v občestvu Cerkve

Rajhmanov človek živi v občestvu Cerkve, ki se resda zanima za človeško stisko, vendar ne more vplivati na materialni napredek in na napore družbe, da bi zmanjšala ekonomsko krizo. Rajhman vidi rešitev v viziji Cerkve, v kateri je poudarek na delu z mladimi, tudi tistimi zunaj Cerkve. Mladi se zanimajo za delež Cerkve pri uresničevanju prizadevanj za mir v svetu, ker želijo biti svobodni. Zavzemajo se za odkritost in poštenost tistih, ki jim govorijo, naj bodo to učitelji, predstavniki države ali predstavniki verskih skupnosti. Mladi so pripravljeni sprejemati sveto, doživeti hočejo enakost in bratstvo, zavračajo avtoriteto, ki je zgolj avtoriteta, hočejo se pogovarjati, začutiti, da so partnerji v dialogu. Odbijajo jih nestrpnost, fanatizem, prepričevanje, da smo kristjani »več«, zato hočejo dejanj, ne besed.

Rajhman v svojem delu kaže občutljivost in izvirnost v zaznavanju družbenih problemov, s katero predpostavlja svojega človeka v občestvu z Bogom in s sočlovekom. Njegovo prilagajanje dojemanju sodobnega človeka ne glede na to, ali je veren ali ateist, izhaja iz spoštovanja človekove svobodnosti. Hkrati zahteva prilagajanje sodobni družbi, ki je v svojih nazorih oddaljena od zahtev Cerkve. Prizadeva si, da bi občestvo, v katerem se razvija vse pastoralno delo, rastlo v edinosti, ki je vedno pluralistična, ker si edinosti ne moremo zamisliti kot mehanizem brez življenja. Rajhmanov človek živi v družbi, ki se spreminja, in ni vedno v skladu z vzorcem krščanskega poslušajočega človeka. V tej perspektivi se Rajhmanova družbena teologija implicitno razkrije kot kritika družbe, v kateri živi. Vendar ta kritika ni ne politična ne sociološka, ampak je pomembna navzočnost Duha v družbi, ki istočasno vabi to družbo k spreobrnjenju. Njegova kritična beseda do prepočasne pokoncilске preнове v Cerkvi na Slovenskem je hoté ali nehoté kritika družbe, v kateri živi. Človek v tej družbi ima svoje potrebe in tudi nazore, ob vsem pa se vedno znova sprašuje, od kod prihaja, kam gre in kakšna je vrednost oziroma kakšen je pomen njegovega življenja.

5. V odnosu z Bogom

Na temeljno vprašanje: »Od kod si, človek?« daje Rajhman preprost odgovor: »Človek, ti si od Boga.« (Rajhman 1980, 39) Če izhajamo iz te paradigme, moramo kmalu ugotoviti, da pri Rajhmanu ne moremo ločeno govoriti o Bogu in o človeku, ampak ju lahko vedno obravnavamo le skupaj, v medsebojni povezanosti in odvisnosti. Vprašanje o Bogu si lahko zastavlja samo človek in samo člo-

veku se Bog razodeva, zato sta v nenehnem odnosu. Človek si ustvarja svojo podobo Boga, tako tudi Rajhman postavi Boga v odvisnost, ki si jo je v svojem miselnem svetu ustvaril človek. Njegova podoba Boga izvira iz podobe mistikov, ki so v zgodovini Cerkve bolj ali manj »hodili po robu«, ko so sprejemali evangelij v njegovi svobodi in tvegali usodni korak v zakulisje božjega dogajanja (Rajhman 1977, 121). Njegov Bog je Bog Cerkve, ki je »hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem« (C 8). Svetu priča za resnično podobo Boga, ki je vedno Bog ponižanih, razžaljenih, trpečih in vedno odhaja v smrt, da bi jim s svojim trpljenjem in s svojo smrtjo olajšal njihovo trpljenje in njihovo smrt in jim dal slutiti, da je zadnja podoba njegove Cerkve on sam. Rajhmanov Bog je Bog kategoričnega imperativa, ki se mu v pokoncilski dobi razkriva v vse bolj človeški podobi, ko sprejema tudi bolj »človeško« razmerje do greha in do njegovih posledic. Njegov Bog živi v človeku in človek živi v Bogu. Živeti v Bogu pomeni zanj nenehno spraševanje in nikoli dokončno odkritje skrivnosti, ko pravi: »Vem, da v nezavednem odkrivanju svoje lastne podobe odkrivam vse pogostejšo podobo Boga, ki v meni prebiva. Bog živi v meni ... v meni živi Kristus.« (Rajhman 1996, 22) Nenehni stik z Bogom je zanj življenje v Jezusu Kristusu in tako lahko, končno, trdimo, da je Rajhmanov Bog – Bog Jezusa Kristusa, ki se v njem s Pavlom »giblje, živi in je« (Apd 17,28).

Katekizem katoliške Cerkve govori v prvem poglavju prav o tem življenju v Bogu, saj je po njem človek »zmožen Boga«. Ta zmožnost »je zapisana v človekovo srce, kajti človek je ustvarjen od Boga in za Boga; in Bog ne neha pritegovati človeka k sebi, in samo v Bogu bo človek našel resnico in srečo, ki je ne neha iskati« (KKC 27). Težnja po človekovem iskanju Boga izvira iz njegove poklicanosti v občestvo z Bogom, kakor o tem govori 2. vatikanski koncil: »K pogovoru z Bogom je človek povabljen že od začetka svojega bivanja: saj biva le zato, ker ga je Bog iz ljubezni ustvaril in ga vedno iz ljubezni ohranjuje; in človek tudi ne živi v polnosti skladno z resnico, če ne priznava svobodno te ljubezni in se ne izroča svojemu Stvarniku.« (CS 19,1) Svobodnost ljubezni, o kateri govori Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu in ki jo Rajhman vedno znova poudarja, je v zgledovanju po njem, čigar podobo nosi in čigar posinovljenec je (Ef 5,1–2). S to trditvijo smo se dotaknili človekovih razsežnosti, kakor so ustvarjenost, bogopodobnost in svobodnost, ki ga opredeljujejo kot človeka.

6. Bog je ustvaril človeka po svoji podobi

Rajhman na vprašanje, »od kod je človek«, odgovori, da je človek »od Boga«. RV opredelitvi človekove zgodovinske preučiti in predstavi teorije nastanka človeka, ki jih ponujajo sodobne znanosti o človeku in s katerimi osvetljuje njegovo bivanje. Iz njegovih razprav je mogoče spoznati, da se je poglobljal v znanosti o človeku – v psihologijo, v sociologijo, v kulturno in socialno antropologijo, predvsem pa v filozofijo in v lingvistiko.

To dela s posebnim namenom: tudi Katekizem katoliške Cerkve govori, da nas odkritja znanosti toliko bolj vabijo k občudovanju veličine Stvarnika, k zahvaljeva-

nju za vsa njegova dela in za razumnost in modrost, ki jo daje učenjakom in raziskovalcem (KKC 283). Med teorijami Rajhmana najbolj vznemiri Teilhardova antropologija, po kateri je človek bitje z očitno dvema teženjema – navzgor in navzdol, se pravi: v transcendenco in v imanenco. Človek živi v zgodovini, zato se Teilhard ukvarja s pojavom človeka v njegovih začetkih, da bi lahko odkril njegovo »uganko« v prihodnosti (Teilhard de Chardin 1978, 11).

Teilhardovska evolucijska vizija predpostavlja »Človeka«, ki ima »Predživljenje, Življenje in Misel«, da bi se to izlilo v »Nadživljenje«, zato je v svojo obravnavo ob »Materiji« vključil tudi »Duha«. Teilhardov »Človek« je človek¹ – ne kot mirujoče središče sveta, kakor je bilo dolgo v veljavi, temveč kot os in puščica Razvoja. Njegova vizija o človeku je na meji eksperimentalne znanosti in teologije, vendar, po Rajhmanu, morda prav zato ne izgubi aktualnosti, ne zastari, kakor zastarevajo teorije, ki so zgrajene skoraj izključno na eksperimentu (Rajhman 1980, 33). In kot razlago za človekovo zgodovinskost Teilhard prav na koncu *Pojava človeka* ponudi vizijo, ki se srečuje z Duhom sveta, s tistim, ki oživlja Materijo.

Rajhman v Teilhardovi razlagi pojava človeka izpostavi krščansko stališče kot eno od možnosti, vendar dopušča razlage drugih religij, filozofskih sistemov in posebej nevernih. S tem pokaže spoštovanje do različnih mnenj in do človekove svobodne izbire. Sam se odloči za teološko vizijo nastanka človeka, ki temelji na argumentu vere v stvarjenje, ki je temeljni nauk krščanstva: »Stvarjenje je temelj 'vseh odrešenjskih božjih zamisli', 'začetek zgodovine odrešenja', ki dosega svoj vrhunec v Kristusu.« (KKC 280) Na zgodovino odrešenja gleda Rajhman v danosti človeka kot voljnega bitja, ki oblikuje svojo zgodovino in ima svojo »enkratno in neponovljivo preteklost. Ne loči se samo od živali, temveč se tudi oddaljuje od tistega 'retortnega' človeka, ki naj bi ga ustvarjali serijsko, kajti pri vsakem poskusu spreminjanja sodeluje tudi človek sam. Izoblikuje svojo lastno zgodovino.« (Rajhman 1980, 30–1) Bog zagotavlja odrešenje in zveličanje celotnemu človeštvu in posameznikom na zgodovinski način, in to prek vrste dogodkov, ki človeka izzivajo k odločitvam, k zavzemanju za stališča in k dejavnosti na podlagi teh stališč. Tako je človek postavljen v konkretno stanje v zgodovini, v katero posega Bog kot prvotni dejavnik. Zgodovina odrešenja ni le vrsta dogodkov, ki jih je treba opisati, ampak kategorija, ki jo je treba uporabljati pri razlagi celotnega pojava človeka. »Zgodovina je sad človeške svobode, toda ko se človek odloča glede različnih reči, se odloča glede na sebe in posredno za ali proti Kristusu. V vsaki človekovi odločitvi more biti vsebovana odločitev za Kristusa, katero podpira božja milost.« (Ladaria 1999, 24) Ustvarjanje zgodovine gledamo v luči stvarjenja, s katerim je Bog človeka poklical v bivanje in mu tako dal tudi »nadstvarjenjsko razsežnost«, to pa pomeni, da je »od Boga in za Boga«. Ta njegova vloga postavlja pogoj, da vse, kar dela ali ustvarja (dobro ali slabo), dela v odnosu do Boga, ki je po stvarjenju njegov Oče. V tem smislu bi moralo, po Rajhmanu, vsako delo ali ustvarjanje voditi k Bogu, da bi potrjevalo človekovo sostvarjenjsko vlogo v svetu, pri tem pa prezre

¹ »Človek je že od začetkov svojega obstoja živ spektakel samemu sebi. Njegov pogled se skozi zadnjih nekaj deset stoletij ustavlja edino na sebi. In vendar bi rekli, da se je znanstveni vidik človekovega pomena v Fiziki Sveta komaj dobro zastavil. ... Človek, ki hoče v sebi do konca odkriti Človeka, /bo/ nujno potreboval vrsto posebnih 'čutov'; njihov nastanek in razvoj je ... zaobsežen in označen z zgodovino človekovega Duha in njegovih bojev.« (Teilhard de Chardin 1978, 11)

zlo v svetu, ki je prav tako navzoče v človekovem ustvarjanju. Idealni pojem dela je zanj takšno delo, ki je »božja služba«; to naj bi bilo resda »delo za ta svet«, vendar mora biti usmerjeno tako, da se človek v njem »počloveči« in tudi »poboži«.

7. Odnos med Stvarnikom in ustvarjenim

Človek je zanj bitje, odprto za ta svet, čeprav je njegovo delovanje omejeno v prostoru, ujeto v čas in zgodovino, navezan je na vidno in slušno področje svojega okolja in dejavnosti, z moderno tehnologijo premaguje razdalje med vidnimi in nevidnimi stvarmi v svetu, med zvokom in tišino. Ko njegov človek živi v svetu, je hkrati v razsežnosti božjega, deležen je božjega življenja. Rajhman to deleženje imenuje preplavljanje Boga (Rajhman 1976, 185) in zanj je deležen Boga tisti, ki Boga dojema v veri, kakor pravi Pavel: »Saj jim je to, kar je mogoče spoznati o Bogu, očitno: sam Bog jim je namreč to razodel.« (Rim 1,19) Vendar lahko človek zaradi svobode, grešnosti in zagledanosti vase Boga tudi prezre in odkloni. Ko razumsko in z »usposobljenostjo za vero«, ki jo ima zaradi milosti, zaznava zvezo med Bogom in svetom, v tej zvezi zazna tudi svojo osebno povezanost z Bogom prek sveta.

Rajhman gleda na svet in na človeka v njem kot na stvarstvo, ki ga človek soustvarja in je zanj odgovoren svojemu Stvarniku. Vse človekove sposobnosti za delovanje v tem stvarstvu izvirajo iz njegove posebne poklicanosti v občestvo z Bogom kot določujočim počelom njegove ustvarjene biti. Stvarstvo je izročeno človeku, da ga »obdeluje in varuje« (1 Mz 2,15). Njegovo delovanje se izraža prek zaznavanja zunanjega sveta, pogoj pa je notranje doživljanje kot posledica delovanja Duha v njem; to je tista božja realnost, po kateri se Bog razodeva človeku in ga napravlja deležnega božje ustvarjalnosti. Po Pavlu so različni »milostni darovi, Duh pa je isti. Različne so službe, Gospod pa je isti. Različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh.« (1 Kor 12,4) Rajhman pravi, da si človek s svojim delom »pripriboji pravico«, da sebe imenuje »ustvarjalca«, ko iz »brezoblične snovi« ustvarja estetsko delo, to pa v njem poraja tudi veselje nad ustvarjenim. To veselje se kaže v sprejemanju odnosa med Stvarnikom in ustvarjenim, v katerem človek spoznava, da svet in Bog nista nasprotujoči si danosti, ampak sta v konkretnem razmerju. Ni pomembno človekovo gospodovanje nad svetom, temveč njegovo spoznanje o svetem, o božjem, ki je imanentno v svetu in ta svet »poboži«. S tem razmišljanjem Rajhman sledi nauku Cerkve, ki pravi: Bog je namreč hotel stvarstvo kot dar, naslovljen na človeka, kot dediščino, ki je namenjena in zaupana človeku (KKC 299). Stvarstvo je namenjeno človeku in je za človeka, ker je božja podoba (1 Mz 1,26).

Rajhman povzema nauk cerkvenega učiteljstva, ki utemeljuje človeka kot enoto, hkrati telesno in duhovno bitje. Zanj je najkrajši in najbolj jedrnat nauk o človeku in njegovem življenju predložil sv. Pavel v pismu Tesaloničanom, ko pravi: »Sam Bog miru naj vas posveti, da boste popolni. In vse, kar je vašega, duh, duša in telo, naj bo ohranjeno neoporečno, dokler ne pride naš Gospod Jezus Kristus.« (1 Tes 5,23) Stvarjenje človeka po božji podobi in prihod Jezusa Kristusa sta del

odrešitvenega božjega načrta, ki vse preustvarja. Vere v stvarjenje ne moremo razumeti brez središčnega dogodka naše vere, brez Jezusa Kristusa, po katerem je Bog vse ustvaril in je vse naravnano nanj ter ima v njem svoj obstoj (Kol 1,16–20). Bog sam je cilj vsake ustvarjene stvari, saj je vse poklical v bivanje, vse ohranja, spremlja, jim je zvest, daje trajno ustvarjanje, zvestobo, pozornost v njihovem razvoju. Po Rajhmanovem razumevanju je človek ustvarjen po božji podobi in z odgovornim ravnanjem soustvarja in sooblikuje svet ter je kot ustvarjeno bitje zanj soodgovoren. V nadaljevanju pogledjmo, kako gleda na ustvarjenega človeka, ki je poklican v bivanje oziroma občestvo z Bogom, in na njegovo središčno vlogo v stvarstvu.

8. Človek kot vrh in središče božjega stvarstva

Bog je iz ljubezni svet in človeka poklical v bivanje. Po starozaveznem nauku o stvarjenju je Bog videl, da je bilo vse, kar je ustvaril, dobro. Človek je bil ustvarjen po božji podobi, kot moški in ženska, in Bog mu je dal nalogo, da gospoduje preostalemu stvarstvu (1 Mz 1,26–31). S tem je človek prejel posebno dostojanstvo in na podlagi bogopodobnosti presega vse stvari. Poklican je v bivanje v občestvu z Bogom in bogopodobnost je temeljno počelo, ki uravnava tudi medčloveške odnose (1 Mz 9,3). Starozavezno pojmovanje bogopodobnosti je bolj v funkcionalnosti in naravnosti k cilju kakor v nekakšnih bitnostnih določilih, manj v posameznostih in bolj v celovitosti človeka. V novi zavezi pa je človek podoba Kristusa, kolikor odseva Gospodovo slavo, in ni toliko pomembna božja podoba v človeku od stvarjenja, temveč predvsem novost človekovega življenja od Kristusovega vstajenja dalje. Vstali Kristus omogoča novo človekovo podobo že v tem življenju. Ta podobnost pa je v resnici uresničenje ljubezni, pri kateri ima človek delež in ki je ontološki temelj njegove bogopodobnosti. Po ljubezni je človek podoba troedinega Boga. Človekova bogopodobnost je najtesneje povezana z nalogo izpopolnjevanja stvarstvo (CS 34–39), življenja v službi nove zemlje in novih nebes, uveljavljanja Kristusovega gospostva nad vsem, dokler ne bo »Bog vse v vsem« (Ladaria 1999, 69–74; Lah 2003, 254–8).

Tudi človek, kakor ga razume Rajhman, je središče in vrh božjega stvarstva, je v odnosu z Bogom in to, kar je v človeku največjega in dobrega, ne prihaja le iz človekove sposobnosti, ampak iz delovanja Boga v njem po stvarjenju in po milosti. Rajhmanov človek kot središče in vrh božjega stvarstva dejavno živi v svetu in se v svoji etičnosti zaveda središčne vloge, ki mu jo je dal Bog s stvarjenjem, zato je zavzeto dejaven v zgodovini in v družbi. Človek je več kakor le osamljeno bitje. »Je član naroda, 'družine', ki je vse človeštvo. Ko sprejema to stvarnost, si zagotavlja lastno polnost in svoje človeško dostojanstvo. Tako človek ne izgublja svoje osebne identitete, nasprotno, prav to dobiva v stiku s svetom, v katerem živi. V svetu, v katerem živi kristjan, ko se čuti odgovornega zanj, bo ustvaril svet ljubezni. Ljubezen združuje. Njene skrite sile bodo zedinile jaz-ti-mi v enoto. Ko bo človek zorel v tej perspektivi, bo z njim zorelo tudi človeštvo.« (Rajhman 1981, 1) Vloga, ki jo pripisuje človeku v svetu, in zavzemanje za stik s svetom in z njegovimi zemeljskimi stvarmi, potrjujeta Rajhmanovo gledanje na človeka kot celoto v njegovo-

vih psihofizičnih in duhovno-socialnih danostih. V moči ljubezni, ki edina lahko človeka povezuje v občestvo, izraža njegove duhovne razsežnosti, vendar prav tako poudarja njegovo telesnost. Človek kot enota telesa in duha je ustvarjen za drugega, da svoje izpolnitve ne išče zgolj v sebi, ampak prek drugega in tudi Drugega. Svojo izpolnitev more človek doseči v sobivanju z drugimi, s katerimi sestavlja občestvo, ki naj bi odsevalo občestvo božjih oseb. Njegova občestvenost mu omogoča, da dozoreva v osebnost po ljudeh, ki so tudi sami trdne osebnosti in ki je z njimi v odnosu. Zaradi temeljne določenosti z odnosom se človeška oseba v polnosti uresničuje samo toliko, kolikor se podarja, kolikor postavlja svoje središče zunaj sebe, saj je človek naravnan na sprejemanje in na dajanje. Njegova družbena razsežnost je pogoj za bivanje v družini, v družbi in v Cerkvi in odseva občestvenost Svete Trojice. Odnos Svete Trojice je najbolj enakovreden odnos, ki ga odseva socialna razsežnost človeka, izvirajoča iz stvarjenjskosti in dopolnjujoča se z odrešenjskim vidikom.

Pomemben občestveni vidik pomeni človeška skupnost kot par: človek kot moški in ženska, ki se poraja iz neposredne stvariteljske božje volje (1 Mz 1,27). Človek se zaveda svoje dvospolnosti kot enkratno naravno bitje; vé tudi za drugi spol, sam ni in ne more biti ta drugi spol. Vsaka človeška oseba je vedno oseba bodisi samo kot moški bodisi samo kot ženska in od tod tudi medsebojna privlačnost spolov. Dvospolnost je navzoča v vseh rasah in v vseh evlucijskih stopnjah. Govorimo o enakosti moškega in ženske v osebni dostojanstvu in v bogopodobnosti. Človek se že kot deček ali deklica začne zavedati svoje spolne istovetnosti in drugačnosti, ki ju postavlja družba v posameznih vzorcih vedenja, oblačenja ipd., in z odraščanjem se razlika veča. Vsaka človeška oseba ima v drugem spolu vedno pred očmi osebo, drugačno od sebe, ki ne more biti on sam. Doživetje dvospolnosti postane tako prapodoba vsakega izkustva transcendence, ki se kaže kot trden odnos v absolutni nedosegljivosti. Najpomembnejši vidik dvospolnosti je starševstvo, ki ni izključna naravnanost na jaz – ti, ampak je usmerjeno v pluralnost svojih odnosov, ki se razširi na brate in sestre, na vrstnike in na celotno družbo. V teološkem smislu pa je dvospolnost nujna za »genetski« odnos z Bogom kot svojim očetom, saj je učlovečenje zadnji smisel človeške dvospolnosti (Henrici 2006, 255–62). Spolnost je konstruktivna prvina v občestveni razsežnosti človeške osebe, zato je mogoče najti povezavo med človekovo spolnostjo in bogopodobnostjo.

Tisti, ki veruje, kristjan, živi v občestvu in se, po Rajhmanu, zaveda, da ni izbranc, ni nad drugim človekom, prej nasprotno, v smislu Mt 20,28 se mora ponižati in v tem spoznati svojo »vzvišenost« nad zgolj zemeljsko stvarnostjo. V tem svetu igrata pomembno vlogo eros in človekova erotična ljubezen (Rajhman 1976a, 440). Že Visoka pesem in vsa podoba bibličnega sveta tudi o ljubezni spregovorita vse bolj življenjsko in s tihim spoštovanjem do vsega, kar poimenujemo z besedo ljubezen, saj eros v sebi nosi mistično hrepenenje po Bogu. V ljubezni je končni smisel vsega človekovega hrepenenja po rasti in popolnosti. Eros naj bi imel neposredno vlogo pri spočetju človeka. Če je v prvotnem smislu edino tako mogoče ustvariti človeka, je ta ustvarjalna moč nenehno navzoča v človekovem dejanju. Tako govorimo na eni strani o počlovečujoči moči človeške razsežnosti ljubezni in na drugi strani o stvarjenjski razsežnosti erotike: »Eros je nadvse pomembna člove-

kova bivanjska resničnost, položena v njegovo bitje s stvarjenjem. Je izraz božjega stvariteljskega erosa, s katerim edini Bog, Stvarnik, kliče stvari in človeka v bivanje in ga hkrati, kot dobri pastir ovco, išče na poteh življenja, ga vabi k sebi, da bi ga kot neukročen ljubimec v strastnem zanosu vpletel v mreže svoje ljubezni. Zato eros nosi v sebi naravnost, naboje, hrepenenje po drugem in po božanskem. « (Lah 2006, 399) Če Rajhman govori o »ustvarjalni moči erosa«, poudarja Lah »stvarjenjsko razsežnost erotike«, oba pa razglabljata o počlovečujoči moči ljubezni, ki je božja in človeška. Rajhman sklepa, da resnično ljubi lahko samo človek, ki je bil tudi sam ljubljen. Hkrati more človek ljubiti in postati sam izvir ljubezni tedaj, ko se napaja pri božjem izviru. Človek kot oseba se more v polnosti uresničiti v dajanju in sprejemanju, torej v agapični in erotični ljubezni, ki jo uresničuje kot mož ali žena, kot laik, posvečen ali v odnosu do sočloveka sploh, v družbi oziroma svojem bivanjskem okolju. Moč erosa se kaže v agapični ljubezni, katerega ta nadgrajuje.

9. Človek v prijateljstvu z Bogom

Rajhmanov človek je sad stvariteljskega božjega delovanja, ki v svoji bivanjsko-sti živi v dialoškem razmerju s sočlovekom, kot družbeno bitje s širšim družbenim okoljem in v občestvu z Bogom. Njegova duhovnost in religioznost ga počlovečujeta, zavest o grešnosti pa mu omogoča spoznanje neskončne božje ljubezni, ki dosega svoj vrh v Odrešeniku Jezusu Kristusu. Ob priliki o farizeju in cestnarju (Lk 18,11–13) razmišlja o skrivnosti pravičnosti in greha, o nujnosti, ki spremlja vsako človeško dejanje, a dejanje mora biti ovrednoteno v luči te prilike. Človek je grešnik, zato je ponižen in pričakuje od Boga pomoči in predvsem usmiljenja (Rajhman 1975, 28). Usmiljenje je drugo ime za božjo milost ali božjo naklonjenost, v območju katere živi človek, ustvarjen po božji podobi v Kristusu, po katerem je bilo vse ustvarjeno. Z opravičenjem, ki pomeni preustvarjenje ali novo stvarjenje, postane temelj človekovega bivanja novi odnos, ki opredeljuje naše bitje tako, da smo božji otroci. Bog nam iz ljubezni odpušča in spremeni naše stanje odtujenosti in grešnosti v stanje božjih ljubljencev. Če je po stvarjenju človeka temeljna odlika bogopodobnost, je po odrešenju njegovo preustvarjeno stanje božje otroštvo.

Rajhmanov človek živi v božjem območju in se zaveda svoje grešnosti. Zavedanje o svoji lastni grešnosti je možno zaradi božje navzočnosti v človeku; ta navzočnost človeku omogoča, da premaga greh in zaživi v polnosti. Njegov mistični človek po neposrednih padcih, ki jih prizna pri spovedi, prihaja do spoznanja, da bo ostal grešen človek. Vendar to spoznanje zanj ni uničujoče, saj upa v božje usmiljenje, ki grešniku vendarle daje možnost, da se osvobodi (Rajhman 1975, 3). Rajhmanova praktična usmerjenost ob vprašanju opravičenja pojasnjuje njegovo držo do človekove zavestne odločitve proti grehu. V luči Petrove izpovedi: »Pojdi od mene, Gospod, ker sem grešen človek!« (Lk 5,8) razume človekovo zavest grešnosti in pripravljenost za kesanje. Kesanje je po svoje povezano s Kristusom in z njegovim križem, zato je v znamenju srečanja s Kristusom, je dejanje ustvarjalne svobode in pomaga uresničiti novo rojstvo človeka iz Boga. Sad kesanja je novo življenje v

Kristusu, zato je človek v Kristusu svoboden in živi v prijateljstvu z Bogom. Na rob celotnega nauka o opravičenju Rajhman postavi vprašanje opravičenja in zveličanja v luči neskončne božje skrivnosti. Človek se sprašuje po človeških kriterijih, Bog pa odgovarja po božjih kriterijih in človek more to skrivnost doumeti samo v popolnem zaupanju v skrivnost samo. Človek (in Rajhman) se zaveda svoje omejenosti in nemoči, vendar odgovor na svoje vprašanje najde v veri in v popolni predanosti v božje usmiljenje, hkrati pa – to je znova značilno zanj – v človeku. Rajhman kaže možnost božjega območja v območju človeka, in to tistega človeka, ki ga srečaš na svoji poti, ki ti je poslan, ki ti je dan kot tvoj bližnji, kot mož, žena ali revež in ubogi. Vloga posameznika v tem okolju pa ni pasivna, ampak aktivna, torej bo njegov človek z vso etično odgovornostjo v odnosu do sočloveka dejaven, ne bo zavračal dobrih del, ampak jih bo uresničeval v svetu, in to skupaj z molitvijo. Z dejavnim življenjem v svetu in z molitvijo išče človek potrditev za svoj smisel, po katerem se sprašuje vse življenje. Poleg vprašanja o smislu svojega bivanja si zastavlja tudi vprašanje o smisla trpljenja, in to osebnega ali trpljenja, ki ga doživlja človek skozi vso zgodovino. Rajhman ob smislu trpljenja v ospredje postavlja križ, ki je simbol odrešenja. Poudarja solidarnost z ubogimi, ki so v svetu podoba Boga, kakršno si je izvolil. Bog dopušča trpljenje, vendar ob tem trpi tudi sam. Človeku dopusti, da ga z grehom žali, a mu pušča svobodo. Nase prevzema podobo otroka, trpečega, preganjanega, tudi podobo norca, in s tem človeku ves čas izkazuje svojo neskončno ljubezen in naklonjenost. Smisel hoje za Kristusom postaja smisel služenja in solidarnosti z ubogimi in trpečimi. Iz vprašanja solidarnosti izhajamo pri vprašanju greha, ko govorimo o povezanosti vseh ljudi in o njihovi solidarnosti pred Bogom. Iz solidarnosti vseh ljudi pred Bogom in iz božje iniciative izhaja odrešenje kot dejanje izključne božje zastonjske ljubezni, ki je dejanje za vse človeško občestvo. Odrešenje je, po Rajhmanu, v vzpostavitvi novega odnosa: telesa do duše in duše do telesa in vzpostavitve novega odnosa pomeni očiščenje človeka po stanju, ki je posledica greha. Rajhman ne govori o novem stanju, temveč o novem odnosu, to pa potrjuje njegovo razumevanje človeka, ki je v odnosu in od vsega začetka poklican v bivanje v občestvo z Bogom. V svojem celovitem pogledu na človeka potrjuje pogled teološke antropologije, ki gradi na prepričanju, da »samo v novem Adamu«, to je »samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka« (CS 22). Novi odnos človeka je v njegovi svobodi, zato je človekovo bivanje v prijateljstvu z Bogom tesno povezano prav z vprašanjem njegove svobode. Rajhman človekovo svobodo in odgovornost povezuje z dostojanstvom njegove vesti: človek je etično bitje, za svoja dela je odgovoren in reagira celotno. Sebe razumeva kot božjo podobo, ves je božji, ne le v posameznem delu, temveč v celoti. Vendar mora človek kljub svoji bogopodobnosti računati s svojo nepopolnostjo in zato tudi z božjo pomočjo (Rajhman 1980, 10). Vse, kar je v njem dobrega in resničnega, teži k Bogu, to pa skuša uresničiti v srečanju z drugim, s sočlovekom, s človekom Jezusom Kristusom, v izkustvenem srečanju z Bogom.

Reference

- Cajnkár, Stanko.** 1977. Bog Jezusa Kristusa. V: Rudi Koncilija, ur. *Bog v človeški zavesti in življenju. Zbornik predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah 1976–77*, 81–100. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- Eckhart, Mojster.** 1995. *Pridige in traktati*. Prev. Gorazd Kocjančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Henrici, Peter.** 2006. Človekova dvospolnost. *Communio* 16, št. 3:255–62.
- Juhant, Janez.** 2003. *Človek v iskanju svoje podobe: Filozofska antropologija*. Claritas 30. Ljubljana: Študentska založba.
- Katekizem katoliške Cerkve [KKC].** 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Koncilski odloki.** 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kralj, Albin.** 2009. *Teologija osvoboditve in slovenski katoličani*. Ljubljana: Nova revija.
- Küng, Hans.** 1974. *Christ sein*. München-Zürich: Piper & Co.
- Ladaria, Luis.** 1999. *Teološka antropologija*. Ljubljana: Društvo študentov teologije.
- Lah, Avguštin.** 2000. *Bog Oče*. Družina: Ljubljana.
- . 2003. Teološka antropologija. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*. Ljubljana: Družina.
- . 2006. Samo agapični eros in erotični agape počlovečuje. *Bogoslovni vestnik* 66:397–409.
- Luckmann, Thomas, in Peter Berger.** 1999. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka*. Ljubljana: Nova revija.
- Rajhman, Jože.** 1975. Simul iustus et peccator: Lutrova teza v katoliški luči. *Bogoslovni vestnik* 35:26–33.
- . 1976. Meje razuma. *Znamenje* 6, št. 5:379–87.
- . 1976a. Teologija nežnosti. *Znamenje* 6, št. 5:440–1.
- . 1977. Bog mistikov. V: Rudi Koncilija, ur. *Bog v človeški zavesti in življenju. Zbornik predavanj s teološkega tečaja za študente in izobražence o aktualnih temah 1976–77*, 115–29. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- . 1979. Človek v krščanskem zakonu. *Znamenje* 9, št. 2:158–60.
- . 1980. Od kod si, človek? V: Rudi Koncilija, ur. *Živeti za smrt? Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1979–80*, 25–39. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- . 1981. Krščanska morala v sodobnem svetu. Zv. 2. Skripta. Maribor: Teološka fakulteta.
- . 1980. Kristjanovo osebno življenje. Skripta. Maribor: Teološka fakulteta.
- . 1996. *Božje okolje v človeku*. Ljubljana: Družina.
- Sorč, Ciril idr.** 2003. *Priročnik dogmatične teologije*. Zv. 1. Ljubljana: Družina – Teološka fakulteta.
- Teilhard de Chardin, Pierre.** 1978. *Pojav človeka*. Celje: Mohorjeva.
- Turnšek, Marjan.** 1999. *Najdragocenejše: Samo Jezus iz Nazareta je Kristus*. Ljubljana: Družina.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
BV 70 (2010) 2, 207-216
UDK: 17.023.33: 1Arendt H.
17: 314.12
Prejeto: 03/10

Anton Mlinar

Pojem »rojstvenosti« pri Hannah Arendt in bioetika: refleksija

Povzetek: Hannah Arendt je z *natality* (prevajam kot »rojstvenost«) označila čudež novega začetka, ki ga v biološkem smislu pomeni rojstvo, v političnem in v etičnem (odraslem) svetu pa rojstvenost. Čeprav je Arendtova izraz uporabljala v kontekstu svoje politične teorije, je z njim pokazala tudi na nepojasnjeno razmerje med vertikalno in horizontalno osjo simbolne moči moralnih načel. To zasluži pozornost. Omenjeni vidik je v nedavni preteklosti motiviral nekaj novih pristopov v etiki. To novost nekako predstavlja tudi bioetika. V razpravi bom pokazal na možnosti, ki jih daje rojstvenost današnji razpravi o etiki v bioetiki oziroma biofiliji. Zanima me predvsem pomen rojstvenosti kot trajne sedanjosti (transcendence) oziroma zgodovinskosti etike in njenih argumentativnih postopkov, ki se ne opirajo na avtoriteto moralnega spoznanja, ampak na razumevanje odgovornosti med ljudmi (inter homines esse).

Ključne besede: Hannah Arendt, avtoriteta, natality (rojstvenost), etika, bioetika, biofilija, odgovornost, svoboda

Abstract: **Hannah Arendt's Concept of Natality and Bioethics: A Reflexion**

By the term natality, Hannah Arendt denoted the miracle of a new beginning, which, on the one hand, is represented by biological birth, whereas in the political and ethical (adult) world this is natality. Although Hannah Arendt used the term in the context of her political theory, she thereby also indicated the non-explained relation between the vertical and horizontal axes of the symbolical power of moral principles. This deserves special attention. In the recent past, this aspect has already motivated some new approaches in ethical debate. In a certain sense, bioethics is one of them. The paper shows some possibilities that natality gives to the present debate on ethics in bioethics or biophilia. Of special interest is the meaning of natality as a permanent present time (transcendence) or as the historical aspect of ethics and its argumentative procedures that are not based on the authority of moral knowledge but on the understanding of responsibility within the living community (inter homines esse).

Key words: Hannah Arendt, authority, natality, ethics, bioethics, biophilia, responsibility, freedom

1. Uvod

Glade na to, kako poglobljeno refleksijo je sprožil pojem *natality* pri Paulu Ricoeurju (2007) v kontekstu zgodovinske etike, in tudi glede na renesanso bioetike v zadnjih letih v kontekstu tako imenovane nevroznanstvene kritike etike (Damasio 2004; Gazzaniga 2005) je treba razčistiti temeljno vprašanje o konceptu etike v znanostih. Medtem ko se dejstvo, da bioetika po toliko letih še ni priznana kot samostojna znanost, zdi ovira njenega razvoja, je na drugi strani kriza tradicionalnih etik priložnost, da se bioetika izrazi kot paradigma (na primer v obliki biofilije) in kot kritično stališče do normativnih (deontoloških, teleoloških) in deduktivnih modelov, obremenjenih s kulturnimi in religioznimi predsodki. Spričo možnosti, ki jih ponuja paradigmatični premik, zajet v *rojstvenosti*, bi bila bioetika v ustaljenem okviru le ena od variant in brez spremenjenega načina razmišljanja komaj omembe vredno zaznavanje etičnih dilem. Normativna paradigma je v nenehni zamudi, ne more sodelovati pri sooblikovanju »človeškega« sveta in se zanaša na zelo omejeno razumevanje avtonomije in pravičnosti, nič bolje pa ji ne gre pri klasičnih načelih neškodovanja in dobrotelosti. Resda ni nima opazovalka dogajanja, a na dogajanje nima vpliva. Michael Gazzaniga predlaga, naj etične zgodovine 20. stoletja ne beremo le kot obdobje, ki so ga bolj kakor druga zaznamovali »problematični« znanstveni dosežki, ampak tudi kot dobo, v kateri je bila etika večinoma v opoziciji in ni prevzemala odgovornosti za svoj položaj. Tudi ni prepoznavala *naravne* etičnosti znanstvenikov, ko so postavljali resna vprašanja. V tem obdobju se nista vedli »objektivno« samo naravoslovna in tehnična znanost, ampak tudi celotni kompleks humanistike in družboslovja, ki je nekako spregledal usodnost *kulture zanikanja* (Kitcher 2010). Philip Kitcher je predlagal, da bi spremenili sistem razvrščanja znanosti, kajti v sedanji (Laplaceovi) razvrstitvi nekatere znanosti igrajo dvoumno vlogo (Kitcher 2003).

Ob koncu obdobja moderne je znanstveno-tehnični razvoj očitno kazal težnjo, da etike ne potrebuje. V zahodnem svetu se je v tem času rodila »utemeljitvena« odločitev, da se bodo človekove dejavnosti podrejele izključno ciljem gospodarstva in politike. Pri tem je bil bistven prevzem pravice poveljevanja. Etika in morala sta ostali večinoma domena verstev in manjšinskih kultur; nista mogli skriti načina prebujanja čuta dolžnosti, ki je bil podoben formalnim pravilom znanosti kot izvirnosti etike. Paul Ricoeur v *mali etiki* s tem v zvezi pokaže na takšen zgodovinski neposrečen manever utemeljitve legitimnosti učiteljstva s Svetim pismom – in utemeljitve legitimnosti Svetega pisma z avtoriteto učiteljstva; pri tem ni bilo pomembno le posnemanje modernih znanosti, ampak tudi rimski način utemeljevanja prava (*ab urbe condita*) z vlogo religije: religija je forma posredovanja utemeljitvene energije politične moči. Legitimnost se je povezala z močjo (Ricoeur 2007, 20 sl.).

Šele v šestdesetih letih 20. stoletja so začeli posamezniki opozarjati, da je vzpostavljane avtoritarnih vzorcev tautologija. *Göttinška izjava* (1957) nemških atomskih fizikov je opozorila, da atom ni v varnih rokah (Weizsäcker 1988, 384–387). Ko je Rachel Carson leta 1962 objavila *The Silent Spring*, so se ji kolegi posmehovali. Inicijativa bioetike v začetku sedemdesetih je pokazala na nove vrzeli med znanostjo in razumevanjem smisla nekaterih posegov v medicini in v biologiji. V osemdesetih letih je o pomanjkljivosti deklarativnih zahtev spregovorila strategija trajnosti. *Etika skrbi* je opozorila na pomen nevidnih del (Irigaray 2010). V zadnjem desetletju po-

rabi človeštvo vse več energije za gašenje kriz in za razvijanje protislovnih modelov privajanja na obdobje, ko bo razpoložljivih virov manj oziroma bodo manj dostopni (Orr 2009). Večina jih ne kaže sposobnosti, soočiti se z idejo *rojstvenosti*.

Izbira *rojstvenosti* kot izhodišča refleksije o etiki (bioetiki, biofiliji) nima namena, vnašati nove vsebine v razpravo, ki jo je H. Arendt v *The Human Condition (HC)* posvetila politični teoriji, ampak pokazati na naravo etike kot sprotnosti in možnosti spremembe. Arendtova je pokazala na nepojasnjeno razmerje med vertikalno in horizontalno osjo simbolne moči (moralnih) načel, ki jo ponazarja podoba »izstreljene puščice«: ta puščica ne more spremeniti smeri. Rojstvenost zadeva *človeško* prebujenost v konkretnih zgodovinskih razmerah. Razprava kaže nekatere možnosti, ki jih daje ta paradigma v etiki življenja.

2. Arendtova in rojstvenost

Hannah Arendt o rojstvenosti ni pisala v kontekstu etike. Tudi posredna prevedba politike je »družbeno razsežnost etike« ne bi povsem ustrezala kontekstu, v katerem je nastal izraz. Prav tako je rojstvenosti pri H. Arendt pretirano pripisovati širšo simbolno (utemeljitveno) vrednost, saj jo je opredelila v kontekstu svoje politične teorije. Na drugi strani izraža trajno sedanost tega vprašanja spričo marginalizacije nekaterih vprašanj, povezanih s šibkostjo argumentov, vezanih na biološka dejstva, na primer na rojstvo in rojenost. Moderna je poskušala rojenost nadomestiti z »narejenostjo«; šele ta je pokazala na deprivilegiranost preprostih bioloških dejstev vse od spočetja dalje.

Hannah Arendt z *rojstvenostjo* razume splošni pogoj človeškega življenja. Kar človek stori v življenju, je nekako povezano z rojstvom. Ker Arendtova vprašuje, *kdo* je človek, se rojstvo spremeni v izvorni dogodek, rojstvenost. Z rojstvenostjo je Arendtova interpretirala Heideggerjevo *umrljivost (Sterblichkeit)* kot eksistencialni dogodek, povezan z načinom razumevanja »živetega življenja« (Weizsäcker 1946). V rojstvenosti je zakoreninjeno vse, kar človek počne, posebno specifična človeška dejavnost, ki ji Arendtova pravi *action* – »dejavnost, ki teče neposredno med ljudmi in za katero človek ne potrebuje niti orodja niti snovi« (*HC*, 7) – in je namenjena temu, da bi človek postal domačin sveta, to pa je lahko le sredi ljudi (*inter homines esse*). Rojstvenost označuje možnost dejavnega življenja; ne preoblikuje snovi, ampak sebe.

Rojstvo je možnost, da človek izrazi samega sebe in postane domačin tega sveta, drugačen od drugih. Rojstvenost preobrazbi rojenost, da se *lahko* človek zave svoje drugačnosti. Arendtova vidi preobrazbo v *svobodi in pluralnosti (plurality)*, ki je *biti-med-ljudmi (inter homines esse, živeti-z-ljudmi)*. To je zavestno *drugo* rojstvo in *praktična identiteta*. Arendtova s svobodo ne misli le na sposobnost (ali možnost) izbiranja (*liberum arbitrium*), ampak na nujnost odločitve (Bonhoeffer 1995, 191 sl.), na sposobnost, začeti nekaj novega in nepričakovanega. Ni sistema, po katerem bi bilo lahko »etično« dejanje izraz navajenosti ali vsiljenosti. V rojstvenosti je tako na eni strani zajeto biološko dejstvo, ki si ga človek deli z vsemi živimi bitji (*rojenost*), na drugi strani pa njegova prebujena zavest, kaj pomeni *biti človek*: uresničiti svobodo, biti odgovoren. Dejanje ni ponovljivo, toda mogoče ga je rekonstruirati v zgodbi.

Rojstvenost je možnost avtentičnega življenja. Drugače od Heideggerja, ki je razvijal podoben koncept odgovornosti z vidika smrti, a je smrt že kot možnost vnašala v življenje tesnobo (Heidegger 1997), da bo človek popolnoma izginil, je Arendtova razvijala pomen *novega*. Zajeti ga je mogoče z izkušnjo navzočnosti, s transcendenco, z dejanjem. Čeprav je mogoča razprava o simbolnem pomenu (prvega) rojstva, genetske edinstvenosti posameznika, je Arendtova pozornost usmerila na možnost in željo, da človek razkrije samega sebe z dejanjem (HC, 176). Ta želja, identična s svobodo, motivira posameznikovo »razodetje« v skupnosti. Tako pojem pluralnosti (*plurality*) pri H. Arendtovi kaže na človekovo specifično različnost od drugih, ki se je človek zaveda v pripovedi svoje zgodbe. Različnost ne poteka samo po bioloških označevalcih, toda biološki označevalci različnost povsem podpirajo. Dejanje (*action*) uresniči oboje, svobodo in pluralnost, in s tem pokaže na zakoreninjenost obojega v rojstvenosti.

V tem je pomen človekovega *človeškega* položaja v svetu, ki ga Arendtova povezuje s skupnostjo (*plurality*). Politika ni *conditio sine qua non* preživetja družbe, ampak *conditio per quam*, izkušnja, da je dejanje nekaj med ljudmi, za ljudi in z ljudmi. Politika torej ni orodje vladanja, sploh ni orodje ali rezultat materialne ustvarjalnosti, ampak je neposredni izraz *življenja-z-ljudmi* kot temeljnega človekovega položaja.

Podobno tudi etika ni orodje, metoda vodenja ali navodilo za življenje, ampak neposredni izraz dejstva, da ljudje živimo z ljudmi. Premik od predmetnega odnosa (odnos *do*) k osebnemu (odnos *z*) pove, da množstvo ljudi (*plurality*) ni večje telo, ki deluje po vnaprej danih pravilih in je pomembnejše kakor posameznik (korporativizem), ampak je izraz neposredne izkušnje *življenja-z-ljudmi*: ljudje so med seboj enaki šele po poprejšnji ugotovitvi drugačnosti in nezamenljivosti; nihče ni isti kakor nekdo drug, kakor je bil ali kakor bo katerikoli drug človek (HC, 8).

Človek se rodi kot tujec s sposobnostjo, da začne nekaj znova (HC, 8). Rojenost (*nativity*) opredeljuje človekovo sposobnost delovanja med ljudmi, z ljudmi in za ljudi. Navzoča je v vsem, kar dela. Na poseben način pa je povezana z *dejanjem*, ki je *differentia specifica* človeka kot tujca in državljana sveta. *Dejanje* izrazi novost, ki jo pomeni *novi* človek. Kadarkoli stori kaj nepričakovanega, se to zgodi v luči njegove rojenosti, *ne-narejenosti*. Luce Irigaray vidi v tem vrnitev k najbolj prvotni različnosti, ki jo zares razume samo ženska mati (Irigaray 2008).

Arendtova je izbrala rojstvenost za »osrednjo kategorijo političnega razmišljanja« (HC, 8) iz epistemoloških razlogov, da jo je razlikovala od metafizike in od psiholoških in analitičnih načinov spoznanja. S tem je izpostavila, da je *živeti med ljudmi* (*inter homines esse*) način nenehno na novo nastajajočega človeškega položaja. Pri tem *action* ni le aktivnost kot takšna, ampak je človeška izkušnja skupnosti (*communio*), ki omogoča človeku, da si postavi smiselno vprašanje. »Zato so ljudje, ne glede na to, kaj počnejo, vedno pogojena bitja.« (HC, 8) Arendtova stopnjuje pomen te stvarnosti, ko na *biti človek* ne gleda kot na nekaj, kar je človek po naravi; *človekovemu življenjskemu položaju* (*human condition*) bi bolj ustrezala *opozicija* naravi. Jedro vprašanja je v svobodi, v edinstvenem prostoru (kakor zemlja v vesolju), ki človeku dovoljuje dihanje brez večjih naporov, to pa v ničemer ne spremeni dejstva, da je človekova rojstvenost zavestno dojeta šele v dejanju *inter homines*.

Z rojenostjo, ki si jo človek deli z vsemi živimi bitji na svetu, in z dejanjem (*action*) se pokažejo kritične točke znanstvene, politične, družbene in etične epistemologije povsod tam, kjer so njeni rezultati orodje povsem predvidljivega ravnanja, obvladovanja in iskanja izhoda v *kulturi zanikanja*. Problem je tem večji, kolikor manj se posameznik zaveda, da postaja človek *skupaj z drugimi ljudmi*, in ko postaja etika izraz prikrite moči načel in ne-zgodovinske lojalnosti. Problem je v spoznanju o samem sebi. Vprašanje, kdo je, si človek postavlja pred drugim človekom, ki ni on sam in ga ni mogoče skrčiti na nobeno doslej znano definicijo o človeku (Irigaray 2008). Zunaj konkretne skupnosti človek le deloma vé, kaj je, in še manj, kdo je in kdo bi lahko postal, čeprav pa nedvomno vé dovolj, kakor meni Arendtova, da bi v rojstvenosti videl možnost resnične spremembe in njen pomen v medčloveškem prostoru (*inter homines*). Ricoeur razlikuje med *etičnim* in etiko, med *moralnim* in moralo in namiguje na težavo prevajanja, ki jo pozna vsak. »Kjerkoli se pojavi tujec, se pojavi tudi boj zoper nekomunikacijo.« (Ricoeur 2007, 23)

Hannah Arendt na tej podlagi analizira revolucijo kot *novost*, nepredvidljivo in neprevedljivo dejanje (Ricoeur). Medtem ko je revolucionarno nasilje dejavnost lojalnega človeka (*homo faber*), ki (še) ni dojel rojenosti in je vodljiv – in zato nasilje ni nič novega –, si Paul Ricoeur prizadeva razumeti pomen *inter homines esse* kot bistveno sociabilnost, človečnost, ki se lahko izrazi tudi med drugače na videz opozicijskima *revolutio* in *revelatio* (HC, 178–180; 217). S podobnim vprašanjem se je ukvarjal Lezsek Kolakowski (1995), ko je analiziral *antropološko* naravo evropske kulture. Na tej točki si pri Arendtovi sposojam prevedbo *rojenosti v rojstvenost (birth to natality)*, ki je pomembna v razumevanju etike kot rekonstrukcije življenjske zgodbe.

Človek ni absolutno neodvisno bitje, tako da je odvisnost (situiranost) bistvena. Paradoks je v tem, da temeljni okvir življenja, kamor sodijo rojstvenost (in umrljivost), družbenost (*plurality, communio*, družina), zemlja (planetarnost), drugost itd., ne pojasni tega, kaj je, niti tega, kdo je človek, vendar pa to vprašanje podpira in ga odpira v *dejanju*. Vedeti, kdo je človek *brez* dejanja (nepredvidljivosti), spremlja bistvena pomanjkljivost: ahistoričnost. Ne glede na to je pomemben kontekst, v katerem se postavlja to vprašanje. »The miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, 'natural' ruin is ultimately the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted. It is, in other words, the birth of new man and the new beginning, the action they are capable of by virtue of being born. Only the full experience of this capacity can bestow upon human affairs faith and hope, those two essential characteristics of human existence, which Greek antiquity ignored altogether, discounting the keeping of faith as a very uncommon and not too important virtue and counting hope among the evils of illusion of Pandora's box. It is this faith and hope for the world that found perhaps its most glorious and most succinct expression in the few words with which the Gospels announced their 'glad tidings': 'A child has been born unto us.'« (HC, 247)

S tega zornega kota Arendtova razume dvojnost novega veka in dvoumnost človekovega domnevnega osamosvajanja od sveta (in oblikovanja *umetnega* okolja, ki naj bi predstavljal človekovo neodvisnost). Novi vek (*modern age*) se je začel v renesansi. Prinesel je znanstveno kulturo, resnico znanstvenega pogleda na svet, vrzel med znanstveno stvarnostjo in vsakdanjo izkušnjo (govorico). Sedanji novi

vek (atomsko obdobje, *modern world*) se je začel z eksplozijo atomske bombe, ki je doslej najbolj dramatično znamenje človekovega osamosvajanja od sveta (*HC*, 150). Osamosvajanje se kaže kot vedno večja negotovost in vedno bolj usodno pozabljanje na prihodnost. Najbolj prizadeta je človeška govorica. Če bo človeštvo sledilo znanosti kot kulturi in znanosti pripisovalo kulturne atribute, »bo v zelo kratkem času začelo živeti življenje, v katerem govorica ne bo imela nobenega pomena« (*HC*, 4). Znanstveni jezik števil in podatkov, ki ni prevedljiv v nobeno človeško govorico, je razlog, zakaj je treba podvomiti v razsodnost in etiko znanstvenikov; razlog ni v njihovem značaju – »da niso zavrgli razvoja atomskega orožja« – ali v njihovi naivnosti, temveč v »dejstvu, da so prestopili v svet, v katerem je govorica izgubila vsakršen pomen« (4).

Smiselno je le to, o čemer lahko človek govori z drugim človekom. Resničnost onkraj je morda pomembna za človeka kot posameznika – kolikor ne živi z drugimi ljudmi –, človek v družbi pa lahko doživlja pomen le, kolikor je *inter homines*. H. Arendtova je mislila na osupli molk (in neodzivnost) javnosti po eksploziji prve atomske bombe in ga poleg avtomatizacije imela za zavestno pozabljanje prihodnosti. Avtomatizacija se je iz prvotne želje po osvoboditvi od dela in napora spremenila v njuno povečevanje, to pa je imelo hude posledice za človekovo različnost, ki jo pomeni dejanje. »Soočamo se s prihodnostjo družbe delavcev brez dela, to je brez edine dejavnosti, ki mu je bila prepuščena.« (5) Čeprav je več prostora namenjenega človeku, se sodobnik tudi v svoji najvišji dejavnosti vidi kot *homo faber*. Primer karikira predsednik vlade, ki svoje delo v javnosti prikazuje kot narporno (*labor*), se pravi niti ne kot ustvarjalno delo (*work*).

Rojstvenost je zato okvir »razmišljanja o tem, kaj počnemo« (5). Govorimo o neki posebni prednosti ženske, ki se vrača k sebi, razume naravo rojstva in v tej luči analizira (moško) iluzijo človekovega osvobajanja od sveta, ki se konec koncev konča vedno znova z odtujenostjo in begom. Čeprav so pomembne vse oblike dejavnosti, od truda za preživetje in ustvarjalnega dela do uresničevanja svobode, pa je rdeča nit do izvora le pot *dejanja* kot novega začetka, možnost njegove rekonstrukcije. Človeški kapital je v rojstvu kot takšnem (seveda lahko govorimo tudi o spočetju), v dejstvu, ki si ga človek deli z vsemi drugimi živimi bitji in ki pri vseh bitjih pomeni nov začetek. Uganka, »da se je začelo nekaj novega, česar ni bilo mogoče predvidevati tudi ob poznavanju vsega, kar se zgodilo prej«, pomeni temelj upanja in vere, da se to dejanje lahko rodi znova, »da je to nepričakovano mogoče pričakovati od novorojenega, četudi je še tako neverjetno« (Weizsäcker 1956). To je mogoče, ker »z vsakim rojstvom pride na svet nekaj povsem novega« (*HC*, 177 sl.). Dejanje se prikaže »od nikoder ..., najmanjše dejanje ... [lahko] spremeni celotni sestav resničnosti« (190).

Začetek sega onkraj dolžnosti; na novo opredeljuje javni prostor in temeljne medčloveške odnose. Arendtova to pokaže ob Sokratu (12), Luce Irigaray pa v Marijini zgodbi (Irigaray 2010). Dejanje je namenjeno skupnosti, da prebudi podobne vzgibe in se izrazi *inter homines*. Dejanje ni odvisno od ničesar drugega kakor od rojenosti, pa vendar potrebuje človeško okolje, da se lahko zgodi. To resda ne pomeni, da bi bilo dejanje brez navzočnosti drugih brezplodno, vendar pa je notranja značilnost dejanja, da se zgodi med ljudmi, z ljudmi in zanje (Drevet 1984).

3. Rojstvenost in etika življenja

Tu me ne zanima specifičnost zgodovinskega razvoja bioetike in tudi ne razlogi, zakaj je štirideset let po nastanku še vedno ni na seznamu znanstvenih panog, ampak se ukvarjam s povezavo med rojstvenostjo H. Arendtove in kulturnim okoljem, ki omogoča razpravo o etiki in ki bi bilo brez te sposobnosti *začeti nekaj novega* nedvomno bistveno drugačno. Edward Wilson jo imenuje kar biofilija (Wilson 1984). Etika pripovedi se ne napaja pri dejanjih dolžnosti, lojalnosti ali korektnosti, ampak pri dejanjih, ki so izviren prispevek posameznih osebnosti k celotni človeški zgodovini. Ena najpomembnejših trditev H. Arendtove je, da je dejanje (*action*) odvisno od njegove artikulacije v konkretni skupnosti. Ni pomembno le to, da je dejanje »kraljeva pot do človeka« (Weizsäcker 1946), bistveno je, kako dejanje prispeva k etični kulturi. Pripoved (biografija) pomeni najvišjo raven resnice, ki jo lahko človek izgovori oziroma dojame, obenem pa je pomembna zaradi šibkosti argumentativnega postopka – spominjanja. Kultura organiziranega spominjanja – kakor pravi Arendtova skupnosti (*plurality*) – »je organizacija ljudi, ki nastaja, medtem ko delajo in govorijo med seboj, njen pravi prostor pa je med ljudmi, ki živijo skupaj zato, ker se hočejo spominjati, ne glede na to, kaj se bo zgodilo« (HC, 198).

Ni pomembno to, da bi bila družba kot metafora dejanja dovolj močan argument za nastanek kulturnih orodij, ki omogočajo etično razmišljanje in ravnanje. Etika igra na struno najšibkejših argumentov, ki sestavljajo kompleksno biografijo identitete posameznika in širijo področje zavedanja o rojstvenosti na ravni, na kateri je kultura zanikanja najbolj trdovratna. Razprava o etični zavesti se tako dotika enega najtežjih vprašanj sodobnega sveta. Dejstva, da so izobraženi in inteligentni ljudje najbolj spretni v sklicevanju na nedolžnost, ni preprosto pojasniti. To, da je etična zavest niz družbene zavesti in da ne nastopa šele z ljudmi, govori v prid Buberovi tezi, da etika (moral) ni mati, ampak hčerka: »Vselej pa je podarjanje na ravni religioznega, sprejemanje na strani etičnega.« (Buber 2004, 78) Etika sama po sebi ni rodovitna, je pa izraz neposrednosti življenja, pripovedovanje o njem. V tem je najbrž tudi razlog, da Buber *das Ethische* razlaga v glagolskem smislu. Toda če se zdi, da je etika drugo ime za predvidljivo vedênje, pa dosega človeško ravnanje takšno raven kompleksnosti, da etičnega ravnanja ni mogoče zamenjati s kakim predvidevanjem. »Kodifikacija je človeška; pripoved, na kateri temelji, je človeška,« pravi Antonio Damasio (2004, 161). Dejstvo, da je sledove etičnega ravnanja mogoče zaznati med živalmi, nikakor ne ponižuje človeka, ampak izpostavlja dostojanstvo vsega življenja in njegovih mnogovrstnih oblik izvirnosti.

Socialna konstrukcija etike se izogiba neetičnim vsebinam, tako da etika – podobno kakor rojstvenost pri H. Arendtovi – nastopa kot celostni program bioregulacije, ki spodbuja sodelovanje. Zelo verjetno je, da etika kot repertoar mehanizmov in oblik naklonjenosti življenju prispeva v skupni spomin transformativnega vedênja, a etike ne gre obravnavati kot mehanizem ali kodifikacijo. Celotna dediščina, ki se opira na biološko rojstvo (rojstvenost) in vključuje tudi evlucijsko zgodovino genoma, kaže na to, da se etična zavest ne širi samo po ključu na časovni črti, ampak da je to združitev prostora in časa (rojstvo). Rojstvenost je pri H. Arendtovi prebujeno rojstvo. Če se v teku socializacije na biološko dejstvo nalepi tema družbenega čustvovanja in sili v podrejenost, se s tem po negativni poti po-

jasni, da normativna etika ne pomeni pomembnega civilizacijskega dosežka. Zavezna in inteligentna etika lahko zajame sisteme pravil, a človek se po njih ne more izraziti. »Ti so lahko določujoči, toda ne nujno določujoči.« (164)

Ni presenetljivo, da nevrobiologija (in nevroetika) posega v to razpravo zaradi nekaterih terminoloških korektur. Glede na to, da je rojstvenost zgodovina, ki je postala telo (spojitev časovne in prostorske dimenzije), je mogoče postaviti pod vprašaj različne še vedno veljavne paradigme, ki poskušajo človekov razum ali njegovo etično zavest locirati v nekakšen center v možganih in ki etiko predstavljajo kot avtoriteto. Carl Friedrich Gethmann (2007) zanimivo vprašuje: »Ali možgani delujejo v človeku ali človek deluje po možganih?« Prvi del vprašanja namiguje na to, da bi bili lahko možgani nekakšen center. Vzorec ponavlja staro dualistično paradigmo (telo + možgani), po kateri je človek stroj, poveljujejo pa mu možgani. Razočaranje nad tem, kaj urejajo možgani (urejajo prebavo) in da je »etično ravnanje najbolj čudovit stranski produkt bioloških aktivnosti« (Damasio 204, 165), je razumljivo. Drugi del vprašanja je že odgovor na vprašanje: možgani niso nikakršen center, neuporabno pa je tudi mnenje, da obstaja nekakšen moralni sistem. Bernhard Häring (2001, 234–240) je z moralnimi sistemi opravil podobno kakor Andrej Tarkowski z rusko revolucijo v Andreju Rublovu (1965).

Hitra »emigracija« bioetike v medicinsko etiko, v kateri je doživela izreden razcvet, je pokazala na vrzeli ozkega razumevanja etičnega prebujanja sredi sveta znanosti v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja. Težko je ugotoviti vpletenost moralne filozofije, ki je vztrajala pri miselnem vzorcu avtoritete in povsem spregledala dejstvo, da si živa bitja delijo velik del (avtomatskih) rešitev pri upravljanju temeljnih življenjskih nalog in da te niso v nikakršnem nasprotju z bolj kompleksnimi vprašanji, ki se kažejo pri človeku. Čeprav to ne velja za celotni kompleks filozofije, pa zamujena priložnost v filozofiji kaže, kako hitro je mogoče izkoristiti vrzel, ki ustreza dualistični delitvi. Žal ne le filozofija, ampak tudi mnoga druga področja humanistike trpijo zaradi zgodovinske zamude, zlasti spričo znanosti o življenju. Moralna filozofija ni odkrila, da se oblikovanje odraslega življenja ne more zadovoljiti z vnaprejšnjimi rešitvami. Nekateri družbeni procesi so postali tako kompleksni, da jih ni mogoče upravljati brez skrbi za druge in brez upoštevanja dogovorov, ki puščajo rešitvi prosto pot. Pri tem pa nobeden od teh sistemov ni razumljen kot mehanizem upravljanja življenja, saj je njihov domet le podpora življenju v omejenih okoljih, ne pa njegova kontrola.

4. Sklep

Rojstvenost je prag, prek katerega človek stopa v vedno bolj kompleksen svet. Brez preudarnosti, izobraževanja in učenja, brez formalne in neformalne pomoči kulture tako rekoč ne more vanj. Na drugi strani se ne more izgovoriti na pomanjkljivo genetsko podprto znanje, ki bi mu dovoljevalo, da bi ostal pred vrati. S sposobnostjo svobodne odločitve – ko vé, da vé – lahko prebudi celotno biološko dediščino, ki se zna izraziti v dejanju. Toda – kakor pripominja Paul Ricoeur – vse več je znamenj, da je treba svobodo (avtonomijo), ki to omogoči in se v in-

stitucionalizirani etiki kaže kot temeljna trditev (na primer: da je človek moralno bitje po naravi), uvrstiti med zgodovinska, ne med »temeljna« dejstva (Ricoeur 2007, 74). Človeške zgodovine resda ni mogoče povsem primerjati z biološko, toda bistvena pri tem ni primerjava, ampak dejstvo, da si med seboj ne nasprotujeta in sta v posledicah izvorni. Na morebitne trke med njima in na krhkost človeške nadgradnje izročila kažejo nekateri odkloni v bližnji preteklosti (nacizem, razprave o evtanaziji itd.), na katere je konec koncev pokazal tudi nastop bioetike. Nekatera druga znamenja govorijo o tem, da etična zavest postaja bolj razločna sooblikovalka pomanjkljivih znanstvenih konceptov šele kot zgodovinska prebujenost, ne pa kot neki pomožen sistem vrednot, ki bi ga lahko vključili v kritičnih trenutkih. Na drugi strani pa so lahko nekatera znanstvena spoznanja signal upanja, da je kriza etike namišljeno vprašaje, ki temelji na idealnem tipu etike, takšnega tipa pa nikoli ni bilo. Ranljivost vrednostnih sistemov s tem postane manj vpadljiva, njihovo razkrinkavanje pa izguba časa.

Vpletanje bioetike v ta kontekst je poskus obnovitve te zgodbe v današnjem času. Utemeljitelji bioetike so bili zdravniki, ki so bili hkrati filozofi/teologi (in narobe) in so etiko gradili na iluziji avtoritete vrednot. Do nedavnega je veljalo, da je izraz *bioetika* prvi uporabil Van Rensselaer Potter v razpravi o etiki kot *znanosti preživetja* (Potter 1970). Pred nekaj leti pa je Hans Martin Sass (2007) odkril članek Fritza Jahra iz leta 1927, v katerem je ta pisal o bioetiki kot temeljni etični znanosti. Ko je zapisal, da bo v prihodnosti »bioetika [*Bio-Ethik*] najbrž temeljno pravilo naših dejanj, namreč spoštovanja vsakega živega bitja kot nečesa, kar ima cilj samo v sebi«, je izrazil načelno pripadnost Schweitzerjevi tezi o biocentrizmu, razširjenem modelu etike življenja, biofilije. Tudi Albert Jonsen (1998, 13) je ugotovil, da se je pojem rodil že pred letom 1970, ko sta to problematiko obravnavali odmevni konferenci na Dartmouth College v ZDA (1960) in v Londonu (1962). Z vidika Potterjevega koncepta *etike preživetja* je mogoče presojati dogajanja v preteklosti, na katera so vplivali *evgenika* (evgenizem, socialni darwinizem) in druga znamenja krize po prvi svetovni vojni. Izkušnje s posledicami atomske bombe niso bile dovolj, da bi politika in gospodarstvo po drugi svetovni vojni ne stavila na brezkompromisni razvoj. Razmer, v katerih je deloval Fritz Jahr, ni mogoče primerjati z razmerami v medicini in v znanostih o življenju konec šestdesetih let 20. stoletja ali v prvem desetletju 21. stoletja. Izvirna želja *drugega vala* bioetike (po letu 1970) je bila, da bi etika kot avtoriteta *sui generis* umirila (upočasnila) nesorazmerni razvoj na področju znanosti o življenju in v biotehnologiji (Potter 1970). Tega ni dosegla. Premik od človeških vprašanj k tehnološkimi je spremljal močan pritisk, da bi lahko delali *brez vrednot*. Ta pojav je zaznala tudi H. Arendtova, ki je v tem videla prej problematičnost zgodovinskega pritiska deklarativne avtoritete, kakršno je po vzoru Rima izvajalo cerkveno učiteljstvo, kakor problem znanosti kot takšne oziroma njene *Wertfreiheit* (Kitcher 2003).

Hannah Arendt namesto z močnimi argumenti nastopa z najšibkejšim, z rojstvenostjo. Razmerje med posameznikom in družbo (med etosom in avtoriteto), ki ga je na videz utelešal grški polis, je bila iluzija že v antiki (Ricoeur 2007: 95). Tudi nekatere zgodbe iz tega časa, na primer Sokratova, pripovedujejo, da je imela zgodovinska razsežnost situacije prednost pred temeljno. Ta vidik je pomemben pri današnji presoji o prostoru in načinu vplivanja etike. Današnja večplastna kriza, ki je tudi

kriza družbenih institucij, zlasti tistih, ki se sklicujejo na avtoriteto etike, je tako torej pojasnjevalne narave. Z njo se ponovno odpirata zgodovinska kriza srednjeveškega krščanstva, idealnega moralnega reda, ki so ga zaznamovali spopadi moralnih sistemov, in kriza moralne avtoritete krščanstva in drugih podobnih družbenih ustanov. Arendtova je glede tega zelo odločna: vrednostni sistemi so po definiciji iluzija; sklicevati se na etiko zaradi zagotavljanja stabilnosti ali trajnosti kake ureditve je zloraba avtoritete. Paradoks je v vzpostavljanju hierarhije med svobodnimi ljudmi, delitev svobodnih na tiste, ki bodo vladali, in na tiste, ki bodo vladani. To je uspelo Rimljanom s pravno teorijo. Rimski imperij je postal vzorec družbene klime, v kateri so se ljudje zavestno podredili *človeškemu izdelku* (pravo), misleč, da so ohranili prvobitno svobodo, ki jim jo zagotavlja njihov status. Zato ni povsem pravilna trditev, da institucionalizirane etike ni več ali da je oslABLjena; bolj natančno je reči, da moralna avtoriteta *zgodovinsko* (v smislu *action*) ni nikoli zares obstajala.

Reference in literatura

- Arendt, Hannah.** 1981. *Il futuro alle spalle*. Milano: Il mulino.
- . 1998. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bonhoeffer, Dietrich.** 1995. *Etica*. Brescia: Queriniana.
- Buber, Martin.** 2004. *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.
- Carson, Rachel.** 1962. *The silent spring*. London: Penguin.
- Damasio, Antonio.** 2004. *Looking for Spinoza*. London: Vintage.
- Drevet, Camille,** ur. 1984. *Massignon e Gandhi. Il contagio della verità*. Casale Monferrato: Marietti.
- Gazzaniga, S. Michael.** 2005. *The ethical brain*. New York: Dana Press.
- Gethmann, Carl Friedrich.** 2007. *Vom Bewußtsein zum Handeln: das phänomenologische Projekt und die Wende zur Sprache*. München: Fink.
- Häring, Bernhard.** 2001. *Svobodni v Kristusu. Temelji v Svetem pismu in izročilu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Heidegger, Martin.** 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Irigaray, Luce.** 2008. *Sharing the world*. London: Continuum.
- . 2010. *Il mistero di Maria*. Roma: Paoline.
- Jonsen, Arthur.** 1998. *The birth of bioethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kellert, Stephen R.,** izd. 1993. *The biophilia hypothesis*. Washington: Island Press.
- Kitcher, Philip.** 2010. Two forms of blindness: On the need of both cultures. *Technology in Society* 32:40–48.
- . 2003. *Science, truth, and democracy*. New York: Oxford University Press.
- Kolakowski, Leszek.** 1995. Iskanje barbara. *Nova revija*, št. 156/157:160–171.
- Levinson, Natasha.** 1996. *Beginning again: Teaching, natality and social transformation*. http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/96_docs/levinson.html#fn2 (pridobljeno marca 2010).
- Levy, Neil.** 2007. *Neuroethics*. Cambridge: Cambridge UP.
- Orr, David.** 2009. *Down to the wire*. Oxford: OUP.
- Potter, Van Rensselaer.** 1970. Bioethics: The science of survival. *Perspectives in biology and medicine* 14:120–153.
- . 1971. *Bioethics: bridge to the future*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Ricoeur, Paul.** 2007. *Reflections on the just*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1999. Approaching the human person. *Ethical Perspectives* 6:45–54.
- Sass, Hans Martin.** 2007. Fritz Jahr's 1927 concept of bioethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 17, št. 4:279–295.
- Searle, John R.** 2007. *Freedom and neurobiology*. New York: Columbia UP.
- Vatter, Miguel.** 2006. Natality and bipolitics in Hannah Arendt. *Revista de Ciencia Política* 26, št. 2:137–159.
- Weizsäcker, Viktor.** 1946. *Anonyma*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- . 1956. *Pathosopohie*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Weizsäcker, Carl Friedrich.** 1988. *Bewußtseinswandel*. München: Hanser.
- Wilson, O. Edvard.** 1984. *Biophilia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wolf, Maria Andrea.** 2008. *Eugenische Vernunft. Eingriffe in die reproduktive Kultur durch die Medizin 1900–2000*. Dunaj: Böhlau.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 2, 217-227
 UDK: 271.222-528(470+571)
 Prejeto: 03/10

Alenka Arko

Liturgija – pot oznanjevanja v ruski pravoslavni Cerkvi

Povzetek: Razprava predstavlja osredinjenost pravoslavne Cerkve na obhajanje liturgije, ki je zanjo tudi najpomembnejše in najmočnejše sredstvo oznanjevanja. Poseben poudarek posveča navzočnosti božje besede v bogoslužju, ki je močno prepleteno z njo, ter mestu in razumevanju vloge homilije v njem. Cilj liturgičnega življenja je deleženje božjega življenja, ki se najbolj intenzivno ureničuje prek prejema zakramenta evharistije. Pravoslavni posebej poudarjajo pripravo na prejem obhajila, in to s postom in z zakramentom spovedi. V razpravi je posebna pozornost namenjena zgodovinski situaciji in odvisnosti ruske pravoslavne Cerkve od nje ter možnostim in izzivom za udejanjanje njenega duhovnega bogastva in izročila.

Ključne besede: ruska pravoslavna Cerkev, oznanjevanje, bizantinska liturgija, homilija, obhajilo, askeza, pričevanje

Abstract: **Liturgy as a Way of Preaching in the Russian Orthodox Church**

The paper shows how the Orthodox Church is centred upon the Divine Liturgy, considering it as its most important and powerful means of preaching. A special emphasis is given to the strong presence of God's word in the liturgy and to the position and the understanding of the role of the homily. The aim of liturgical life is to share God's life, which is realized in the most intensive manner by receiving the Eucharist. The Orthodox especially emphasize the preparation for receiving the Eucharist by fasting and confession. In the paper special attention is paid to the historical situation and how the Russian Orthodox Church is conditioned by it as well as to the possibilities and challenges of translating its spiritual richness and tradition into action.

Key words: Russian Orthodox Church, preaching, Byzantine liturgy, homily, Eucharist, asceticism, testimony

Oruski pravoslavni Cerkvi (v nadaljevanju RPC) lahko govorimo šele od druge polovice 15. stoletja dalje, ko se je zaradi turškega napada na nekdanjo bizantinsko prestolnico pretrgala vez kijevske metropolije s carigrajskim patriarhatom oziroma od leta 1589 dalje, ko so vzhodni patriarhi priznali avtokefalnost ruske Cerkve (Nazarenko 2000, 38–41). Versko središče se je zaradi mongolsko-tatarskih vpadov že konec 13. stoletja iz Kijeva preneslo najprej v Vladimir (l. 1299), potem pa v Moskvo (l. 1325), ki je bila tudi politično središče, torej vedno dlje od Carigrada. Kljub vsemu pa je bila Cerkev na območju današnje Rusije in Ukrajine do začetka

16. stoletja metropolija carigrajske Cerkve.¹ Metropolit, pretežno Grke, je imenoval carigrajski patriarh, občasno pa so vodili Cerkev tudi ruski metropolit, ki so jih proti patriarhovi volji in v svojih političnih interesih imenovali ruski knezi. To je bilo obdobje med koncem 9. in prvo polovico 15. stoletja, dejansko zlata doba te Cerkve, obdobje njenega največjega razvoja in duhovne moči.² Iz tega časa je z redkimi izjemami to, kar danes imenujemo ruska pravoslavna duhovnost in cerkvena umetnost. V poznejših stoletjih je bilo predvsem pomembno ohranjanje tega izročila, saj razmere znotraj Cerkve in zunanji pritiski države niso dopuščali večjega razvoja.³

Za razumevanje pravoslavne duhovnosti, cerkvenega življenja in umetnosti v Rusiji je zato po eni strani pomembno upoštevati dejstvo, da sta pri njihovem razvoju odločilno vlogo igrala bizantinsko izročilo, predvsem meniško, in teologija. Tudi vse reforme v Cerkvi so bile v svojem bistvu prizadevanje za vrnitev k tem virom v njihovem bizantinskem izvorniku. Po drugi strani pa ne smemo pozabiti, da se je evangelij na obširnih evrazijskih prostranstvih legitimno utelesil po »rusko«. Ko govorimo o »ruskem« načinu, mislimo na slovansko kulturo v širokem smislu, ki pa je bila izpostavljena vzhodnim, azijskim vplivom, posebno še mongolsko-tatarskim, v času od srede 13. do konca 15. stoletja.

Če želimo razmišljati o oznanjevanju evangelija danes, ne smemo mimo dejstva, da prva evangelizacija ruskega naroda ni bila niti temeljita niti celostna. Omejena je bila na višje družbene sloje in na mestno prebivalstvo, tako da že v srednjeveških dokumentih za označbo verske situacije med ljudstvom najdemo izraz *dvojeverje*, to je formalno pripadnost pravoslavni Cerkvi, dejansko pa vztrajanje pri poganskem načinu življenja (Nazarenko 2000, 43). Še danes, po več kakor tisoč letih od krsta Rusije, smo priče religioznemu sinkretizmu, vraževerju, ki ima korenine v dokristjanskem izročilu Slovanov, in fatalizmu ali pa zgolj formalnemu sprejemanju verskih resnic.

¹ Najstarejši ruski pisni dokument *Zgodovina minulih let* ali *Nestorjeva kronika* iz začetka 12. stoletja pravi, da je knez Vladimir sprejel krščanstvo bizantinskega obreda konec 10. stoletja po »preizkusu ver«, ker mu je bila vera Grkov najbolj všeč. V sodobnem zgodovinopisju pa se je utrdilo mnenje, da so bili tako v novgorodski kakor v kijeviski Rus' (rusko zgodovinopisje tako imenuje prvi politični tvorbi na območju današnje Rusije in Ukrajine) že vsaj stoletje prej kristjani ne le navzoči – med njimi je bila tudi Vladimirjeva babica, žena kneza Igorja, sv. Olga († 969) –, ampak je bila v Kijevu konec 9. stoletja tudi že škofija, podrejena carigrajskemu patriarhu, in da je bil krst leta 988 politično dejanje, ki ga bizantinski viri praktično ne omenjajo (Bibikova 2000, 108–109), med ruskim narodom pa je sprožil vrsto uporov. Na obred, na cerkveno življenje, pa tudi na način verovanja je torej od druge polovice 9. stoletja dalje odločilno vplival Bizanc.

² To je čas ustanavljanja in razcveta najpomembnejših ruskih samostanov, v katerih so bili na poseben način združeni različni tipi vzhodnega meništva, puščavniškega in kenobitskega, izročilo ezihazma, pa tudi obdobje razcveta ikonografije.

³ Po odcepitvi od Carigrada je Cerkev postajala vedno bolj podrejena državi. Posebno močno se je to pokazalo po letu 1700, po smrti patriarha Adriana, ko je Peter Véliki prepovedal volitve novega patriarha in organiziral sveti sinod, katerega voditelj je bil cerkveni *oberprokuror*, končno besedo pa je imel sam imperator. Takšna situacija je vladala vse do vseruskega cerkvenega zbora med letoma 1917 in 1918, ko je bil spet izvoljen patriarh (patriarh Tihon, 1917–1925). Cerkveno življenje je bilo tako 200 let v vseh zunanjih vidikih stvar države. V semenišče so mogli vstopiti praktično le otroci duhovnikov, na teoloških fakultetah so bila predavanja v latinščini, teologija pa sholastična (prim. Peter Mogila in njegovi privrženci). Duhovnik je postal nekakšen državni uslužbenec. Cerkev je prenehala biti pomemben dejavnik socialnega in gospodarskega življenja v Rusiji. Več kakor tri četrt samostanov je bilo zaprtih, v odprtih pa je število menihov določala svetna oblast. Obnavljati so se začeli šele konec 18. in v 19. stoletju (Sinicyna 2000, 61–80).

Poleg tega smo danes v Rusiji priče posledicam sedemdesetletne načrtne ateizacije, ki je bila ne le nasilna,⁴ ampak tudi uspešna, tako da po dvajsetletnem duhovnemu prerojevanju in obnavljanju Cerkve še vedno vlada nekakšen religiozni vakuum, ki ga oznanjevanje ne more in ne sme prezreti, če hoče biti učinkovito.⁵ Oznanjevanje zadeva tako znanje o verskih resnicah kakor veliko ranjenost ljudi in neurejenost odnosov, ki zahtevata poseben pristop, če naj posredujeja evangelij v vsej njegovi moči sprave in spremenjenja.

RPC se je v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja znašla pred velikim izzivom: milijoni ljudi so zaprosili za krst in ga tudi prejeli brez potrebne priprave, saj Cerkev zaradi pomanjkanja duhovnikov, pripravljenih na nove razmere, brez literature, pa tudi zaradi prostorske stiske ni imela možnosti organizirati pastoralno delo, zato je velika večina pravoslavnih danes takšna le formalno, mnogi pa so prestopili tudi v različne sekte (Mud'jugin 1995, 115–116). Na srečanjih na najvišji ravni se veliko govori o nujnosti obnove in vrnitve k prvotnemu bibličnemu in patrističnemu izročilu (*Poslanje jubilejnega arhierjejskega sobora Ruskoj pravoslavnoj Cerkvi* 2000). Ta razprava želi osvetliti notranje bogastvo tega izročila, katerega najvišji izraz je bogoslužje, ki je hkrati bilo in je sredstvo oznanjevanja pravoslavne Cerkve.

1. Osredotočenost na liturgijo v pravoslavju

Pravoslavna Cerkev je predvsem Cerkev, ki obhaja bogoslužje. Cerkev je predvsem občestvo ljudi, ki molijo. Bogoslužje je na prvem mestu, dogme in dobra dela pa na drugem. To pa ne pomeni, da je bogoslužje ločeno od dogme in od življenja. Dejansko pravoslavne liturgije ni mogoče razumeti drugače kakor oznanjevanje pravoslavne vere. Oba vidika sta namreč nerazdeljiva (Florovsky 1959, 271).

V pravoslavni literaturi se pogosto poudarja, da je liturgija pričevanje dopolnitve evangelija. V liturgiji se Cerkev dviga k božjemu prestolu, pričuje za božje, pred vernikom se razodeva začetek božjega kraljestva. Bogoslužje je tisti požirajoči in

⁴ V najhujšem preganjanju med letoma 1937 in 1938 je bilo ubitih 100 000 škofijskih duhovnikov in menihov, skupaj pa 1 400 000 ljudi, porušena je bila večina cerkva in samostanov, iz katerih so bile odnesene tudi vse stare ikone, semenišča in duhovne šole so zaprli (Fëdorov 2000, 341). Po drugi svetovni vojni se je stanje nekoliko izboljšalo, ker so Nemci na okupiranih ozemljih odprli nekatere cerkve in jih povojna oblast ni ponovno zaprla. Po uradnih podatkih je bilo leta 1957 (po Stalinovi smrti, ko so se iz *gulaga* vrnili nekateri škofje in duhovniki) na območju Sovjetske zveze (22 402 200 km²) 13 477 pravoslavnih župnijskih skupnosti, vendar se je v šestdesetih letih pritisk na Cerkev spet povečal zaradi boja proti »religioznim ostankom« v zavesti ljudi, tako da se je do leta 1965 število župnij prepolovilo.

⁵ V času od revolucije pa do konca osemdesetih let so liturgično, teološko in ikonografsko izročilo lahko varovali in ohranjali, ne pa tudi razvijali le redki samostani in duhovni akademiji v Moskvi in v Leningradu, pa seveda RPC v tujini (*The Russian Orthodox Church Outside of Russia*), še posebno v Združenih državah (9 škofij, več kakor 400 župnij, z duhovnim centrom v samostanu Svete Trojice v Jordanvillu (zvezna država New York), ustanovljenem v tridesetih letih 20. stoletja; tam je tudi semenišče). Močna ruska pravoslavna diaspora je bila tudi v Franciji. Med obema Cerkvama je do leta 2007, ko sta se združili, vladalo nezaupanje. Cerkev v tujini je gledala na Cerkev v Rusiji kot na podrejeno ateistični oblasti in zato nesvobodno v odločitvah, Cerkev v Rusiji pa na Cerkev v tujini kot na shizmatično, oblasti so jo imele za protisovjetsko in emigrantsko religiozno-politično organizacijo. Cerkev v tujini je videla svojo nalogo v ohranjanju čistosti pravoslavja tako glede nauka kakor glede liturgične prakse, zato je bila prej kakor ne konzervativna in je obsojala vsakršno sodelovanje s sovjetskimi oblastmi (sergijanstvo) in kakršenkoli poskus dialoga s katoliško Cerkvijo.

spreminjajoči ogenj, o katerem Gospod pravi, da doživlja stisko, dokler se ne razgori, zato je tudi najbolj pristen prostor oznanjevanja. »Pravoslavni kristjan ne more ločiti evangelija od liturgije. Liturgija je središče cerkvenega življenja.« (Hammond 1952, 51) In ne samo središče, liturgija je tudi sredstvo oznanjevanja, širjenja vere.

Ko govorimo o pravoslavnem bogoslužju, imamo v mislih poleg evharistije še večernice, hvalnice, ki so navadno po župnijah združene v eno molitveno uro, na predvečer praznika in nedelje pa obvezno v vsenočno bdenje (*vsenoščnaja*),⁶ ter različne blagoslove in molitve (*treby*).⁷ V postnem času se pogosto opravlja bogoslužje vnaprej posvečenih darov, ki ga v katoliški Cerkvi obhajamo le na véliki petek⁸ in ki ima namen, duhovno okrepiti vernike na poti štiridesednevnega telesnega posta, ko evharistijo obhajajo le ob sobotah in ob nedeljah.

2. Bizantinsko bogoslužje v ruski recepciji

V bizantinskem obredu, ki se uporablja v RPC, sta navzoča dva tipa liturgije, stolnični in meniški. Stolnični tip so prvotno obhajali v cerkvi sv. Sofije v Carigradu, zanj je značilno petje antifon iz psalterja, število himn, ki so oblikovale različne *troparije*,⁹ pa je bilo minimalno. Meniški tip se je oblikoval v samostanu Teodora Studita, prav tako v Carigradu. V njem je navzočih veliko himn, ki izvirajo iz Palestine (kanoni in *stihiri*¹⁰), po palestinski meniški tradiciji pa je oblikovana tudi struktura molitvenih ur. Po zmagi nad ikonoklazmom sta se v bizantinski tradiciji oba tipa liturgije začela bodisi združevati ali pa je meniški tip prevladal nad stolničnim. V RPC od samega začetka prevladuje daljši, meniški tip bogoslužja. To je tako, ker se je krščanstvo v prvih stoletjih širilo predvsem iz samostanov, kjer so obhajali meniški tip bizantinskega obreda. Posebno vlogo pri tem je imela kijevsko-pečerska lavra. Tam so obredne knjige tudi prevedli iz grščine v rusko redakcijo stare cerkvene slovanščine oziroma jih priredili na podlagi bolgarskih liturgičnih besedil (prvi prevod je tako imenovani *Tipikon patriarha Aleksija Studita* iz druge polovica 11. stoletja). Prav iz tega samostana je bila na začetku tudi večina škofov, ki so obhajali bogoslužje v stolnicah, zato je jasno, da so podpirali in ohranjali svoje izvorno izročilo.

Čeprav so pozneje nastopile liturgične reforme, ki so uvedle nove liturgične knjige – večji sta bili predvsem dve: v drugi polovici 14. stoletja (uvedba *Jeruzalemskega tipikona*) in v 17. stoletju –, je meniški tip bogoslužja ostal prevladujoč (Pentkovskij 2001, 72–80). To dejstvo pojasnjuje med drugim tudi, zakaj je bogo-

⁶ Tako se imenuje pravoslavno bogoslužje na predvečer praznikov in nedelje, ki združuje večernice, *litijo* (molitev za rajne), hvalnice in prvo molitveno uro. Izvira iz meniškega obreda. Ime »vsenočno« pa je dobilo po tem, ker so ga v samostanih dejansko obhajali vso noč. Danes je takšno prakso mogoče najti le še v samostanih na gori Atos.

⁷ Med *treby* sodi obred redovnih zaobljub (*postrig*), posvetitev cerkve in blagoslovi, med katerimi zavzema posebno mesto blagoslov vode (*maloe i velikoe vodoosvjaščenie*), ter pogrebne molitve.

⁸ V pravoslavni Cerkvi obhajajo takšno liturgijo vsako sredo in petek v postnem času do vélikega tedna in na véliki ponedeljek, torek in sredo.

⁹ *Troparion* je kratka pesem, ki pojasnjuje bistvo praznika ali predstavlja svetnika, v čigar čast se obhaja bogoslužje. Prvi tropariji, iz katerih so se pozneje razvile himne, so nastali v 4. stoletju.

¹⁰ Pesem v rimah, ponavadi na besedilo psalma.

služje v RPC v primerjavi z drugimi pravoslavnimi Cerkvami še do danes tako dolgo. »Celo navadna nedeljska liturgija, ki jo duhovnik obhaja počasi in pobožno in kjer zbor izvaja najbolj nujne pesmi, traja ne manj kot dve uri in pol ali tri, vsenočno bdenje pa ne manj kot tri ali štiri ure, na predvečer posebej velikih praznikov pa v mnogih cerkvah in samostanih pet ali več ur.« (Mud'jugin 1995, 48) Dolžina je posledica ponavljanja nekaterih molitev; to ponavljanje samo po sebi ni predpisano v bizantinskem obredu, še posebej ne v liturgiji, ki se obhaja v župnijskih cerkvah (te molitve so: *trisagion*,¹¹ *prošnja* in *mala ektenija*,¹² ki se pri hvalnicah vélikega petka ponavlja dvanajstkrat!). Pri današnjem ritmu življenja, zlasti še v večmilijonskih mestih, to pomeni, da se lahko le malo vernikov udeležuje celotnega bogoslužja, tudi zato, ker so cerkve še do danes večinoma le v središču mest, na vaseh, ki so lahko tudi zelo oddaljene od večjih krajev, pa jih večinoma sploh ni. Dodatno oviro pomeni tudi praksa RPC, da pri celotni liturgiji verniki stojijo.

Problem je tudi bogoslužni jezik. Takoj po krstu Rus' so bogoslužje prevedli v rusko redakcijo stare cerkvene slovanščine, Cerkev pa je skozi stoletja skrbela za njeno posodabljanje, in to v skladu z razvojem ruskega jezika. Poleg tega je bil ta jezik vsaj izobražencem blizu, ker so bili v njem napisani tudi vsi svetni dokumenti. Ko je Peter Véliki na začetku 18. stoletja »odprl« Rusijo na Zahod, v Evropo, so plemiči in višji sloji začeli uporabljati večinoma francoščino in pogosto ruščine sploh niso znali. Tako je ruščina vedno bolj veljala za »nižji« jezik, ki ni bil primeren za bogoslužje,¹³ Cerkev pa je ostala pri stari cerkveni slovanščini kot »visokem« jeziku, ki se od tedaj ni več prilagajal sodobni ruščini in je za ljudi postal vedno bolj nerazumljiv. Danes na ta problem nerazumljivosti cerkvenega jezika opozarjajo mnogi duhovniki in škofje (arhimandrit Zinon 2003, 97–99), nekateri pa so v pastoralni skrbi za ljudi začeli pri bogoslužju po rusko brati vsaj evangelij, sklicujoč se na takšno prakso nekaterih pastirjev še v sovjetskih časih,¹⁴ vendar je to bolj redkost kakor pravilo. Poleg tega mnogi opozarjajo, da je tudi prevod Svetega pisma v ruščino zastarel, saj je bil narejen sredi 19. stoletja, v takratnem knjižnem jeziku, in je danes na nekaterih mestih sodobnemu človeku nerazumljiv (Mud'jugin 1995, 37–38).

3. Vloga evharističnega bogoslužja pri oznanjevanju

V liturgiji je središčnega pomena evharistična daritev. V Rusiji z izrazom *liturgija* ali *služba* mislijo prav nanjo, in ker hočejo poudariti, da to ni kakršnakoli

¹¹ *Trisagion* ali *trisetveti* je molitev: »Sveti Bog, sveti Močni, sveti Nesmrtni, usmili se nas.« To je svojevrstno združenje doksologije serafinov (prim. Iz 6,3) in bibličnih imen oseb Svete Trojice, na koncu katerega je dodana prošnja za usmiljenje. Z njo se začenjajo skoraj vsi deli bogoslužja.

¹² *Ektenija* (gr. *ekteinō* »vzklikati«) je poimenovanje za molitev, v kateri je vrsta prošenj, ki jim sledi vzklík: »Gospod, usmili se!« ali pa »Daruj, Gospod!« Moli jih navadno diakon, obrnjen k ikonostasu, in to z dvignjeno desnico, v kateri drži *orar* (liturgična obleka diakonov, podobna štoli). Po vsaki prošnji se prekriža. *Ektenije* so različnih vrst, poleg prošnje in male obstajata še velika in poudarjena (*sugubaja*), pred katero diakon posebej prosi, naj se verniki zberejo in molijo z vso močjo.

¹³ Sodobna knjižna ruščina se je v literaturi začela uporabljati v prvi polovici 19. stoletja, in to na podlagi moskovskega narečja. Za njenega očeta velja Aleksander S. Puškin. Od tedaj se knjižni jezik ni bistveno spremenil.

¹⁴ V leningrajski metropoliji so takšno prakso uvedli v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja (metropolit Nikodim 1975, 58–59).

javna molitev Cerkve, ampak evharistija, dodajajo pridevnik sveta, božja. V skladu s pravoslavno teologijo evharistija vsebuje motivacijo, metodo in cilj oznanjevanja.

Pravoslavno evharistično bogoslužje se prav tako kakor katoliško deli na dva dela: na bogoslužje božje besede (*liturgija katehumenov*), po katerem so z vzklikom: »Sveto svetim!« nekrščeni naprošeni, naj – tako kakor v patrističnih časih – zapustijo bogoslužni prostor, in evharistično bogoslužje (*liturgija vernikov*). Oba dela sta poleg branja odlomka iz evangelija in novozaveznega berila (*Apostol*) tesno prepletena s svetopisemskimi in cerkvenimi pesmimi ter himnami, tako da je dejansko v obeh močno navzoča božja beseda.

V bogoslužnih besedilih je več kakor 25 % svetopisemskih besedil. Največkrat so uporabljeni psalter, Matejev evangelij in Prva Mojzesova knjiga (Constantelos 1966, 78–83).¹⁵ To pomeni, da se posamezna svetopisemska besedila, ki jih berejo ali prepevajo v okviru bogoslužja, ponavljajo vsak teden in morejo tako živo doseči srce vernikov. Poleg tega med vsako liturgijo diakon prinaša na sredo cerkve evangeljsko knjigo, ki je za pravoslavne, podobno kakor ikona in oltar, predmet liturgičnega češčenja. Evangeljsko knjigo poljubljajo ne le diakon in duhovniki, ki iz nje berejo, ampak tudi verniki, to knjigo kadijo in z njo med vsenočnim bdenjem vsakega vernika posebej blagoslovijo. Branje evangelija je vrhunec in središče tega večernega bogoslužja. Evangelij kot knjiga se uporablja tudi pri škofovskem posvečenju, pri podeljevanju zakramenta sprave in pri bolniškem maziljenju. »To je tako, ker je evangeljska knjiga za Cerkev ubesedena podoba Kristusovega prihoda in njegovega prebivanja med nami, predvsem pa ikona njegovega vstajenja.« (Šmeman 2006, 261) Ko diakon ali duhovnik prinaša v procesiji evangeljsko knjigo izza ikonostasa med ljudi, je to podoba prikazovanja Vstalega in izpolnitve njegove obljube: »Kjer sta namreč dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem sredi med njimi.« (Mt 18,20)

3.1 Homilija

Pomembno mesto pri oznanjevanju v okviru evharističnega bogoslužja ima homilija. Po definiciji, ki jo najdemo v sodobnem homiletičnem priročniku RPC, ima homilija dve nalogi: pokazati in pojasniti vernikom razodete resnice krščanske vere in jih vzpodbuditi, da bi oblikovali svoje življenje v skladu s krščanskim naukom (*Nastol'naja knjiga svjaščennoslužitelja* 1986, 7).

Homilija, del liturgije v ozkem pomenu besede, je za pravoslavne teologe dejansko najpomembnejša oblika učiteljske službe Cerkve, ki razodeva tudi globoko povezanost med hierarhijo in laiki. Po eni strani se v homiliji uteleša dar učiteljske službe, ki je zaupana hierarhiji, po drugi pa hierarhija zajema svojo razlago resnice prav iz občestva Cerkve, zbrane v Svetem Duhu, ki varuje in ohranja resnico. Takšno razlago učiteljske službe dajejo že vzhodni patriarhi leta 1848 v svojem odgovoru Piju IX. (*Okrožnica vzhodnih patriarhov*).

Homilija ima tudi vlogo povezovanja *liturgije katehumenov* in *liturgije vernikov*, in to prek razlage evangelija in novozaveznega berila, ki ga Cerkev bere pri bogoslužju.

¹⁵ V preteklosti je bilo svetopisemskih besedil še več, vendar je pozneje vstopilo v bogoslužje veliko »dekadentnega, lahko bi rekli 'baročnega', kar napolnjuje naše bogoslužne knjige, v njih najdemo veliko tautologije na račun smisla, veliko čisto človeških motivov, npr. narodnih in čustvenih (posebej v ruski himnografiji), kar se ne more primerjati s klasičnimi psalmi« (arhimandrit Kiprian 1997, 23).

Berila, ki se berejo pri evharističnem bogoslužju, so v pravoslavnem liturgičnem letu razporejena glede na dva kroga: prvi je odvisen od gibanja zemlje okrog sonca in ima točno določen datum praznovanja božiča in svetniških praznikov, drugi pa je gibljiv in povezan s praznovanjem velike noči. Berila ureja ta gibljivi krog. Če pa posebni dogodki iz Kristusovega življenja (večinoma prazniki, ki imajo določen datum) sovpadajo z nedeljo, se nedeljskim berilom dodajo še praznična berila (Stamulis 1999, 234).

V pravoslavni Cerkvi je splošen in najbolj priznan obrazec homilije patrističen, utemeljen na razlagi božje besede. Kot takšna je homilija »zakrament oznanjevanja«, iz katerega se je rodilo cerkveno izročilo, ki ni nekakšen drug vir vere – poleg Svetega pisma –, ampak razlaga božje besede kot izvira življenja (Šmeman 2006, 267).

V Rusiji so bili po krstu v 10. stoletju med prvimi knjigami prav prevodi zbornikov misli cerkvenih očetov (tako imenovani *toržestveniki*, *izborniki* in *sinaksariji*). Zbiranje in sistematizacija homiletičnih besedil sta bila posebej živa v 19. in na začetku 20. stoletja. Dejansko pa se je v teku zgodovine pravoslavna Cerkev oddaljila od patrističnega obrazca. Duhovnik oziroma škof večinoma razlaga pomen liturgičnih praznikov ali pa ima homilija naravo npravstvenega poduka o grehu in krepostih (Šmeman 2006, 258).

Homilija naj bi sledila branju evangelija, sklenila naj bi liturgijo božje besede, ko se konča bogoslužje katehumenov, saj je tako zagotovljeno, da ti prejmejo potrebni poduk, preden morajo zapustiti liturgično občestvo. Pa tudi za krščene ima homilija, če sledi takoj po evangeliju, večji pomen, daje namreč možnost razmišljanja in priprave na prejem Kristusovih skrivnosti. Kljub temu pa je v mnogih pravoslavnih cerkvah homilija šele ob koncu bogoslužja, a to je samo po sebi nedopustno (Schmemmann 1974, 47). V nekaterih primerih duhovnik pridiga pred obhajilom vernikov, ko v liturgiji nastopi premor zaradi obhajila škofa in duhovnikov. V tem času se največkrat izvajajo pesmi, ki pa niso vezane na samo dogajanje, ampak zapolnjujejo čas nekakšnega »čakanja« na obhajilo vernikov.

»V današnjem življenju Cerkve je mogoče videti nedvomno dekadenco ali celo krizo homilije. Njeno bistvo ni v neznanju govoriti, tudi ne v izgubi 'stila', ne v intelektualni nepripravljenosti pridigarjev, ampak v nečem mnogo globljem: v pozabi tega, kaj pomeni homilija za občestvo Cerkve. Homilija je lahko, in tudi je, še danes, učena, zanimiva, poučna, prinašajoča tolažbo, vendar njeno resnično bistvo ni v teh odlikah, ki dopuščajo ločevati med dobrimi in slabimi pridigarji. Njeno bistvo je v živi povezanosti z evangelijem, ki ga beremo v občestvu Cerkve. Kajti pristna homilija ni preprosto razlaga prebranega, iz ust poznavalca in za to usposobljenega človeka, ali posredovanje teološkega znanja pridigarja poslušalcem, tudi ni 'razmišljanje' na temo evangeljskega besedila. Sploh ne gre za pridigo o evangeliju ('na evangeljsko temo'), ampak za oznanjevanje evangelija. V glavnem je kriza homilije v tem, da je postala osebna stvar pridigarja, o katerem mi tudi govorimo, da ima ali nima dar besede. Resničen dar besede, dar oznanjevanja ni imanenten dar pridigarja, ampak karizma Svetega Duha, ki je dan v Cerkvi in Cerkvi. Pristnega oznanjevanja ni, če ni vere, da je 'občestvo Cerkve' zbrano v Svetem Duhu, kjer isti Duh odpira usta za oznanjevanje in razum ljudi, da bi sprejeli oznanjeno.« (Šmeman 2006, 266) Upoštevanje takšnega pristopa je dejansko obljuba vrnitve k patrističnemu vzorcu homilije.

3.2 Obhajilo – cilj oznanjevanja

Ruska beseda *pričastie*, ki se uporablja med drugim za obhajilo, dobesedno pomeni deleženje. Vzhodna teologija poudarja, da je smisel človekovega življenja v pobožanstvenju, to je v deleženju božjega življenja. V zemeljskem življenju – kakor jasno pokaže že Irenej Lyonski – je to najbolj očitno prav ob prejemu evharistije (*Adv. haer.* IV, 18, 2,17; IV, 18, 5,118). Zato – razumljivo – pravoslavni teologi večkrat poudarjajo, da mora biti vse kristjanovo življenje priprava na evharistijo oziroma da mora biti v ubranosti z njo.

V pravoslavni Cerkvi so zakramenti uvajanja v krščanstvo celota tako za odrasle kakor tudi za otroke, ki tako lahko prejemajo obhajilo že od najzgodnejših let. »Spremenjena življenja vernikov, ki se redno udeležujejo zakramentov, živo pričujejo svetu, da je Kristus tudi danes največja posvečujoča moč na zemlji. Seveda obstajajo tudi izjeme, vendar tisti, ki redno prejemajo obhajilo, opažajo, da je njihova duša v stanju milosti in posvečuje vse, s čimer prihajajo v stik. Mi danes izpovedujemo Kristusa tudi tistim nekristjanom, ki v začetku slučajno pridejo k liturgiji, ter opažamo, da še do danes velika privlačna moč evharistije vodi ljudi k spreobrnjenju. Slučajni obiskovalec postopoma postane stalni, potem začne preučevati osnove nauka Cerkve in prosi za prejem zakramenta krsta.« (George 1975, 69)

V patrističnih časih je bilo normalno, da so verniki pristopili k obhajilu pri vsaki evharistiji. Tudi danes pravoslavni teologi poudarjajo, da ne moremo govoriti o udeležbi pri evharistiji brez prejetja obhajila (Pivovarov 2000), zato so katehumeni, ki ga še ne morejo prejeti, povabljeni, naj pred začetkom evharističnega dela bogoslužja zapustijo občestvo. Če je evharistija obed, na katerega Kristus vabi svoje učence, je nerazumljivo, zakaj se ga ti ne udeležijo, če seveda ni upravičenih zadržkov. V zgodnjem krščanstvu obhajilo ni bilo dejanje osebne pobožnosti in posvečenja, ampak izpoved pripadnosti Cerkvi, ekleziološko dejanje. Prepoved pristopanja k obhajilu, na primer javnih spokornikov, pa je pomenila izobčenje. To izročilo je v pravoslavni Cerkvi zamrlo z razpadom bizantinskega cesarstva, ko se je pravoslavna teologija začela odmikati od patrističnih virov in se je vedno bolj uveljavljalo mnenje o tem, da so laiki nevredni pogostega pristopanja k obhajilu; zato so ga mnogi prejeli le enkrat na leto. Na takšen odnos do zakramenta še danes opozarjajo nekateri pravoslavni pastirji.

Podobno gledanje se bistveno oddaljuje od teologije cerkvenih očetov, ki so poudarjali po eni strani radikalno različnost med človekom in Bogom, zato nikoli ne moremo govoriti o tem, da je človek vreden deleženja božjega življenja, po drugi strani pa, da je prav deleženje tega življenja zdravilo za rane našega srca, pot pobožanstvenja (prim. Jn 6,53). Ko v bizantinski liturgiji duhovnik vzklikne: »Sveto svetim!« ljudstvo odgovori: »Eden je svet, edini Gospod Jezus Kristus.« Samo deleženje njegove svetosti po prejemanju njegovega Telesa in Krvi nas dela svete.

Med prve zagovornike pogostega obhajila v RPC sodita sv. Serafim Sarovski (1754–1833) in sv. Janez Kronštadtski (1829–1909), ki ga na ikonah prav zato ponavadi upodabljajo s kelihom. Žeja vernikov po obhajilu kot duhovni moči pa se je povečala predvsem v času preganjanj, ko je v *gulagu* in v pregnanstvu obhajilo veljalo za največje možno bogastvo, vendar je dejansko šele v zadnjih dvajsetih

letih mogoče govoriti o prizadevanju za evharistično obnovo med duhovniki in laiki in za pogostejše prejemanje obhajila, zlasti v resda redkih župnijah, kjer posebno skrb posvečajo katehumenatu in katezezi po prejetju zakramenta krsta.

V ruskih samostanih in stolnicah evharistijo obhajajo vsak dan, v župnijskih cerkvah pa navadno le ob nedeljah in praznikih. Duhovniki ponavadi svetujejo vernikom, naj prejmejo obhajilo dvakrat na mesec, saj to zahteva resno pripravo: post, opravljanje posebnih molitev do obhajila in po njem, spoved, udeležbo pri večernicah na predvečer pred evharistijo, pri kateri bo vernik obhajan. Takšna priprava velja tako za duhovnike kakor za laike.

3.3 Post in zakrament spovedi

Priloga na prejem obhajila v obliki posta in spovedi je teološko utemeljena s tem, da je obhajilo višek, h kateremu naj bi težilo vse vernikovo življenje, udejanjenje resničnosti krsta – deležnost Kristusove smrti in vstajenja (prim. 1 Kor 11,29), zato ne more biti nekaj mehanskega, ampak pričakovanje osebnega srečanja s Kristusom. »Kristjan je človek, ki živi med evharistijo in evharistijo, zakramentom spominjanja in zakramentom upanja in pričakovanja. V zgodnjem krščanstvu je šlo prav za tak ritem – življenje v spominjanju prejetega zakramenta in v pričakovanju naslednjega. Takšen ritem pravilno oblikuje krščansko duhovnost, predaja ji pristen pomen: medtem ko živimo v sedanjem svetu, smo že deležni prihodnjega, spreminjanja 'starega' preko 'novega'.« (Šmeman 2002, 28)

Kljub temu pa pravoslavni teologi poudarjajo, da nekatere današnje norme niso v skladu s patrističnim izročilom. Ena od njih je zakrament sprave pred vsakim obhajilom. To pravilo ni prvotno, ampak je posledica bizantinske samostanske prakse, kjer je dovoljenje za prejem obhajila po odkritju vesti vsakemu od menihov dal predstojnik (*igumen*), ki navadno ni bil duhovnik. To je bilo nekakšno duhovno vodstvo, torej ne za zakramentalna spoved (Salaville 1947, 282–298). Konec 7. stoletja, po trulskem cerkvenem zboru leta 692, so zaradi dekadence škofijskih duhovnikov duhovno vodstvo vseh vernikov prevzeli praktično le menihi. Tako je postopno nastala sama po sebi v skladu s tradicijo nedopustna združitev zakramentalne spovedi in duhovnega vodstva, ki smo ji priča še danes in ki je privedla do tega, da je v pravoslavni Cerkvi zakrament sprave pogosto zožen na dovoljenje za prejetje obhajila (Schmemmann 1961, 38–44).

Tudi postna postava pred obhajilom ni prvotna. V RPC je predpisan tridnevni strogi post pred vsakim obhajilom, od polnoči do trenutka prejetja zakramenta pa polna vzdržnost od hrane in pijače. Poleg tega post predpostavlja tudi odpoved ogledu televizijskih oddaj in drugim dejavnostim razvedrilnega tipa. V tem predpisu se združujeta dva vidika posta v pravoslavni duhovnosti: eshatološki pomen posta kot pričakovanja Ženina, ki je neposredno povezan s pripravo na obhajilo – zakrament njegove navzočnosti (prim. Mr 2,18; Lk 5,33; Mt 9,14), in asketski pomen, ki je usmerjen k duhovnemu dozorevanju in rasti, k boju proti zlu (prim. Mt 17,21). V biblični in patristični perspektivi post namreč ni zgolj odpoved hrani, ampak je izziv zakonom narave in hudemu duhu, ki je v začetku zapeljal človeka s tem, da ga je prepričal, kako je naravno in absolutno to, kar je proti Bogu. Nič namreč ne zmanjšuje moči hudega duha tako zelo kakor izkušnja, ki jo človek doživlja v času posta,

da namreč ne živi le od kruha, da bolj kakor hrano za življenje potrebuje Boga, saj je resnično življenje »življenje v Bogu«. Ta zadnji pomen je značilen za obdobje priprave na velike praznike, na božič, veliko noč, praznik sv. Petra in na Marijino vnebovzetje, in je tesno združen z eshatološkim, evharističnim postom. Nujnost upoštevavanja postne postave pa je pogosto ovira za prejemanje pogostega obhajila, zato se v pravoslavni literaturi vedno večkrat poudarja, da je najbolj primerno, če obliko in čas posta kot pripravo na obhajilo določi spovednik, ki vernika dobro pozna.

4. Sklep ali liturgija po liturgiji

Liturgična koncepcija krščanstva bi lahko povzročila napačno predstavo, da je Lto nekakšno zaprto prostranstvo, ki je namenjeno le vernikom, pravoslavnim kristjanom. Vendar liturgija, v katero je zajeta tudi cerkvena umetnost – freske in ikone, ki so v pravoslavnem izročilu razumljene kot teologija v barvah, ter glasba –, ni sama sebi namen, ampak je potrebna za graditev Kristusovega Telesa znotraj odrešenjske ekonomije za vse ljudi vseh časov. Bogoslužje tako pripravlja za pričevanje o prihajajočem božjem kraljestvu, kakor o tem v zadnjem času vedno pogosteje govori vodstvo RPC, pa tudi pravoslavni teologi.¹⁶

Ne le RPC, ampak sploh vsa Cerkev stoji danes pred velikimi izzivi oznanjevanja. In zdi se, da je najmočnejše oznanilo pričevanje (*gr. martyria*) – pričevanje življenja, spremenjenega v moči evharistije in drugih zakramentov, izročenege v božje roke. RPC lahko v tem pogledu računa na bogato izročilo in dediščino pričevanja v največji možni meri. Statistični podatki o preganjanjih v času sovjetskega režima so grozljivi, še bolj pa načini, kako je oblast hotela izbrisati vero ruskega naroda. Od konca osemdesetih let 20. stoletja pa do danes je bilo kanoniziranih okrog 1400 mučencev preteklega stoletja – tistih, ki so med milijoni ubitih in preganjanih kristjanov ostali zvesti do konca. Njihovo pričevanje, da je treba Boga bolj poslušati kakor ljudi (prim. Apd 5,29), je danes najglasnejše oznanjevanje, čeprav je sredi nasilja hedonistične kulture, njenega šuma in podob blizu besedam: »Ne bo vpil, ne bo povzdigoval in ne dal slišati svojega glasu po ulicah.« (Iz 42,2)

Da bi bili pripravljeni izpolniti poslanstvo, RPC svojim sinovom in hčeram danes kot šolo pričevanja predlaga predvsem askezo. Prek nje naj bi dosegli očiščenje od egoizma in od prepričanosti vase, dali prostor v srcu bližnjemu, ki ga je sredi grobosti življenja težko srečati, se upodobili po Kristusu, vstopili v božje delovanje in oznanjevanje spreminjajoče moči božje ljubezni. Askeza je začetek procesa spremenjenja človekove narave, začetek bistvenega preobrata vsega bivanja in vsega ravnanja. Da bi ga mogel doseči, mora posameznik oceniti in spremeniti razmerja z bližnjimi in s svetom. V začetku procesa je to lahko radikalna odpoved, potem pa globoka sprememba (Horužij 1998, 64). Arhimandrit Zinon je prepričan: »Brez askeze krščanstvo sploh ni mogoče, brez askeze ni mogoče življenje v Cerkvi. Če človek

¹⁶ Kako RPC vidi svoje poslanstvo v sodobni ruski družbi, je zgovorno povedala razstava, ki je bila odprta v Evropskem parlamentu v Bruslju dne 9. novembra 2009. Med predstavljenimi temami so bile: družina, izzivi globalizacije in sekularizacije, bioetika in ekologija, sodelovanje kristjanov v politiki in v dobrotelnih pobudah.




ne bo omejeval sebe, ni kristjan,« in pri tem ne misli predvsem na upoštevanje postne postave vse predpisane dni, ki jih je v pravoslavni Cerkvi v letu več kakor nepostnih, ampak predvsem na izpolnjevanje zapovedi ljubezni v vseh njenih razsežnostih (2003, 66–69). Ljubezen mora biti namreč utelešena, drugače je ni.

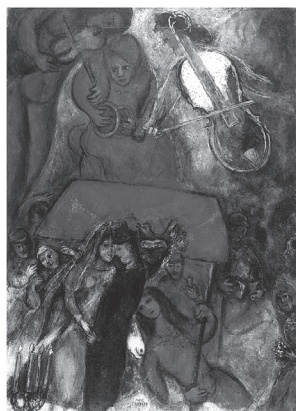
Reference

- Arhimandrit Kiprian (Kern).** 1997. *Liturgika. Gimnografija i eortografija*. Moskva: Krutickoe Patriaršee Podvor'e.
- Arhimandrit Zinon (Teodor).** 2003. *Besedy ikonopisca*. Moskva: Naše nasledie.
- Bibikova, Marija V.** 2000. *Kogda byla kreščena Rus'?* Vzgljad iz Vizantii. V: Elena A. Mel'nikova, ur. *Drevnjaja Rus' v svete zarubežnyh istočnikov*, 102–111. Moskva: Logos.
- Constantelos, Demetrios J.** 1966. The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship. *The Greek Orthodox Theological Review* 12, št. 1:78–83.
- Fëdorov, Vladimir A.** 2000. *Monastyri v 1918–1945. Pravoslavnaia ènciklopedija* 0:339–341.
- Florovsky, Georges.** 1959. The Elements of Liturgy in the Orthodox Catholic Church. *One Church* 13: št. 1/2:24. Navaja Timothy Ware. *The Orthodox Church*. Baltimore: Md. Penguin Books, 1963, 271.
- George, M.V.** 1975. *Confessing Christ Today*. V: Ion Bria, ur. Reports from the Orthodox Consultation on Confessing Christ through the Liturgical Life of the Church Today, Etchmiadzine, Armenia, 16.–21. september 1975, 417–421. Ženeva: WCC Publications.
- Hammond, Peter.** 1952. The Liturgical Movement and Eastern Christendom. *The Christian East* 2:47–56.
- Harvey, W.W.** 1857. *Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis libros quinque Adversus haereses*. Cantabrigiae: Typis Academicis.
- Horužij, Sergej S.** 1998. *K fenomenologii askezy*. Moskva: Izdatel'stvo gumanitarnej literatury.
- Metropolit Nikodim (Rotov).** 1975. *Izmenjajuščijsja mir. Žurnal Moskovskoj Patriarhii* 10:56–60.
- Mud'jugin, Mihail N.** 1995. *Russkaja pravoslavnaia cerkovnost'. Vtoraja polovina XX veka*. Moskva: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. Apostola Andreja.
- Nastol'naja kniga svjaščennoslužitelja.** 1986. Zv. 5. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarhii.
- Nazarenko, Aleksandr V.** 2000. *Russkaja Cerkov' v X po pervoj treti XV v. Pravoslavnaia ènciklopedija* 0, 38–60.
- Okožnica vzhodnih patriarhov.** 1960. V: Joannes Dominicus Mansi. *Sacrorum Conciliorum, nova et amplissima collectio*. Zv. 40, coll. 378–418. Gradec: Akademische Druck und Verlagsantalt.
- Pentkovskij, Aleksej M.** 2001. Liturgičeskie reformy v istorii Russkoj Cerkvi i ih harakternye osobennosti. *Žurnal Moskovskoj patriarhii* 2:72–80.
- Pivovarov, Boris.** 2000. Božestvenaja Evharistija kak osnova duhovnoj žizni i zalog spasenija. *Cerkov' i vremja* 2:11. <http://www.liturgica.ru/bibliot/pivovarov.html> (pridobljeno dne 4. marca 2010).
- Poslanie jubilejnogo arhieriejskogo sobora Russkoj pravoslavnoj Cerkvi.** 2000. Moskovskij patriarhat. Domača stran, 16. avgusta. <http://www.mospat.ru/archive> (pridobljeno dne 20. marca 2010).
- Salaville, Severien.** 1947. Messe et Communion d'après les Typia monastiques byzantins du X au XIV s. *Orient alia Christiana Periodica* 13:282–298.
- Sinicyna, Nina B.** 2000. Russkaja Cerkov' v period avtokefalii, učreždenie patriaršestva. *Pravoslavnaia ènciklopedija* 0:61–80.
- Schmemmann, Alexander.** 1961. Some Reflections on Confession. *Stoletj Vladimir's Seminary Quarterly* 5:38–44.
- — —. 1974. *Liturgy and Life: lectures and essays on Christian development through liturgical experience*. New York: Dept. of Religious Education, Orthodox Church in America.
- Stamulis, Iakov.** 1999. Vostočno-pravoslavnoe bogoslovie missii segodnja. V: Vladimir Fëdorov, ur. *Pravoslavnaia missija segodnja*. Sbornik tekstov po kursu »Missiologija« dlja pravoslavnyh škol i bogoslovskih učebnyh zavedenij, 91–291. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Apostol'skij gorod.
- Šmeman, Aleksandr D.** 2002. *Svjataja svjatym. Zametki ob Ispovedi i Pričastii Svjatyh Tajn*. Kiev: Hram prepodobnogo Agapita Pečerskogo.
- — —. 2006. *Liturgičeskoe bogoslovie*. Sankt-Peterburg: Bibliopolis.

Monografije FDI - 11

Christian Gostečnik OFM

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



cena
18.00€

Sistemske teorije in praksa



Christian Gostečnik OFM
Sistemske teorije in praksa

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

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

Izvirni znanstveni članek (1.01)
BV 70 (2010) 2, 229-238
UDK: 27-184.3:159.96
Prejeto: 05/10

Christian Gostečnik, Saša Poljak, Tanja Repič
Izkrivljene oblike religioznega doživljanja

Povzetek: Zdrava religija sama po sebi ne more postati zasvojenost, lahko pa postane predmet zasvojenosti, in to zlasti tedaj, ko je posameznik v dobi odraščanja doživljal zanemarjenost in zlorabe. Večkrat nato posamezniki v odrasli dobi jezo, bes in včasih pravo sovraštvo prenesejo direktno na Boga in se njemu nadomestno maščujejo za kruta občutja in zlorabe, ki so jim jih povzročili drugi.

Ključne besede: religija, zasvojenost, afektivni psihični konstrukt, agresivna osebnost, spolna zloraba

Abstract: Warped Forms of Religious Experience

Healthy religion in itself cannot become addiction. It can, however, become an object of addiction, especially if the individual experienced neglect and abuse during his growing up. In their adult age the individuals sometimes transfer their anger, rage and even real hatred directly to God and take vicarious revenge on Him for the cruel feelings and abuses caused by others.

Key words: religion, addiction, affective psychic construct, aggressive personality, sexual abuse

1. Uvod

Ko govorimo o izkrivljenih oblikah religioznega doživljanja, vedno lahko trdimo, da je to prava odvisnost, ki se prvenstveno veže na dve glavni obliki. Neka oseba se doživlja kot popolnoma ubogljivo, nemočno spričo svoje bolečine in izredno negotovo vase in se zato vedno znova znajde v okolici, kjer jo zlorablja. Lahko si poišče najrazličnejša zasvojitvena sredstva, ki naj bi jo rešila te notranje bolečine in razklanosti, od katere se ne more ločiti; po drugi strani se lahko oseba doživlja kot hudobno, umazano, razdiralno in agresivno in zlorablja različne substance, morda tudi osebe, v našem primeru na podlagi religioznih idej in moralnih principov, ki so vsekakor prirejeni v skladu z njenimi potrebami. Ti dve skrajni obliki posameznikovega doživljanja sebe se tako lahko hitro naselita tudi v religioznih ritualih in celo v naukih te osebe. Religija namreč prav zaradi globine in večplastnosti ter svoje neprodornosti in nikoli do kraja izrečenih skrivnosti, ki jih predstavljajo in ponujajo podobe Boga, lahko spodbuja takšnega posameznika, da eno ali kar obe obliki tega destruktivnega doživljanja veže na podobo Boga. Zato je za tega posameznika lahko Bog večinoma predvsem sodnik, ki ohranja nepremostljiv razcep med dobrim in slabim. To brezkompromisno in togo stališče tej osebi po-

tem pomeni črno-beli temelj, na podlagi katerega lahko doživlja samo sebe. Temu sledi, da zasvojen osebno večkrat povsem zavrže Boga ali pa postane do njega čisto brezbrizna. Ko namreč zasvojitveno sredstvo ali oseba povsem obvladuje zasvojen osebno, tako kakor Bog presega vsakega od nas, postane ta Bog sedaj moč, in namesto da bi religiozna oseba izbrala Boga in se na tem temelju rešila zasvojenosti, zavrže Boga in ohrani zasvojenost.

2. Prilagodljiva osebnost

Tovrstna osebnost (Silverstein 2007, 233–235), kakor kažejo raziskave, v skladu s svojim navidezno pokornim in prilagodljivim stališčem izbere podobo Boga, ki je »kozmični zbiralec njenih napak«, oziroma Bog za takšno osebo postane vse tisto, kar v resnici ona sama doživlja v sebi in o sebi (Rizzuto 1998, 55–57). Največkrat so to posamezniki, ki so bili v dobi odraščanja zanemarjeni ali celo zavrženi. Ta posameznik si zato tudi ustvari podobo kaznujočega Boga in tako ohranja in doživlja sebe ter ponovno odigrava iste oblike vedênja, ki samo še potrjujejo nujnost njegovih nezadovoljivih odnosov z drugimi (Millon in Davis 2000, 213–217). To podobo Boga takšen posameznik uporablja samo za potrjevanje razdiralnega in nevrednega ter zanemarnega sebe, obenem pa ga varuje pred resničnim soočenjem s seboj in s svojo izrazito krhkostjo in izrazito ranljivostjo. Ta oseba se kot posledica tega nezavedno raje počuti krivo oziroma si nezavedno izbere nezno krivdo in se zato vedno znova samokazuje ali pa ustvarja razmere, v katerih jo kaznujejo drugi (Sperry 2003, 117–125). Jezna in besna je lahko samo na Boga in takšnega Boga zato skuša na vsak način nezavedno izriniti iz svojega življenja. V svoji okolici takšna oseba ostaja prilagodljiva, vendar pa nikoli zares ne zmore zadovoljiti svoje okolice, saj okolica – po njenem – vedno v njej išče samo napake (Silverstein 2007, 233) ali pa ona sama povsod išče krivce za vse, kar se ji dogaja, in tako ostaja skrajno nepotešena. Edina oseba, ki pa jo lahko zavrže, je oseba Boga, kateri se tako nekako maščuje za vse, kar ji je bilo prizadejano. Vendar pa se tudi tega boji, ker jo je strah kazni, in zato še dalje ostaja v skrajnih oblikah notranjega nemira in razklanosti. In kar je najtežje, zanjo Bog kot milostna podoba ne obstaja, nanj se ne more zanesti ali pa se noče, ker se boji novega razočaranja.

Tako bo ta posameznik skript, ki ga je začel pisati v odnosu s svojo materjo in očetom ter družino, kjer je čutil, da je na primer odveč, vedno znova odigral tudi v povezavi z odmaknjenim in kritičnim Bogom (Rizzuto 1998, 2004). Lahko celo rečemo, da bo ta posameznik na primer dojemal svojo usodo, zunanji svet in Boga kot zapoved, da mora biti vedno infantilno pasivno pokoren, tako kakor so to od njega zahtevali njegovi starši. Vedno se bo na vso moč trudil, da bi se jim podredil, in to na vseh področjih, in tako upal, da ga bodo morda opazili. Zavrnil ali zanemaril bo svoje samouresničenje, kakor je bil zanemarjen on sam, in se podrejal zahtevam drugih do takšne mere, da bo tudi Boga in religijo dojemal samo še kot skupek vedno novih prepovedi (Rizzuto 2004). Sprevržena podoba religije mu omogoča, da ostaja za vedno poistoveten s prilagodljivim, podrejenim doje-manjem samega sebe. To pa bo povzročilo, da bo ostal za vedno neodziven oziro-

ma da mu nikoli ne bo treba sprejeti ali tvegati sprejeti kakršnokoli odgovornost za svoje samouresničenje (Sperry 2003, 125–130). V sebi bo prepričan, da bi takšna sebičnost povzročila pravi božji bes, in bo to tudi vedno znova doživljal. Na podlagi svojega lastnega izkustva oziroma na podlagi doživetij iz mladosti bo namreč vedel, da ga lahko vsaka njegova iniciativa privede do strahovite bolečine zavrženosti.

V tej areni doživljanja Boga lahko srečamo skrajne pasivno agresivne oblike, osebnosti, ljudi (Millon in Davis 2000, 218; Silverstein 2007, 147–160), ki se na vso moč trudijo biti nadvse prijazni in korektni do okolice in ljudi v njej, medtem ko globoko v sebi dobesedno zavračajo Boga, so nanj jezni in besni ali pa skušajo izražati svoj prezir in bes s skrajnimi oblikami zasmeha in ciničnega odnosa do Boga, ki ne pomaga in se glede na posameznikovo doživljanje zanj ne zanima (Meissner 2000, 93; Meissner in Schlauch 2003). Vsekakor pa je nasprotna oblika veliko bolj pogosta: takšen posameznik se zelo redno udeležuje verskih obredov in dobesedno zasvojeno, obsesivno sledi vsem ritualom, medtem ko je lahko velikokrat povsem drugačen v stiku z zunanjim svetom. Zanj bi lahko rekli, da svojo jezo, bes in večkrat skrajni prezir, ki ga goji, zaradi strahu pred kaznujočim Bogom globoko potlači in se zato maščuje ljudem okoli sebe. Drugače povedano: ta oseba je skrajno besna in jezna na milostno podobo Boga, o katerem doživlja, da se zanj ne meni, ga ne varuje in ne rešuje ter mu ne daje osnovne toplote in zavarovanosti. Ne upa pa se razjeziti na Boga in zato obsesivno, a vendar največkrat pasivno sledi ritualu, medtem ko zmore v zunanjem svetu vedno znova izražati svoje grobe misli in čutenja, vendar tudi tokrat pasivno agresivno, torej na podlagi sarkazma, cinizma, sramotenja in poniževanja. To so vsekakor najpogostejši izkazi njegove globoke ranjenosti in prizadetosti, ki pa se izteka v oblike pasivno agresivnih vedenj in čutenj, doživljajo pa jih ljudje v njegovi okolici.

Takšen posameznik bo doživljal že čisto nedolžen upor ali odpor proti še tako smešni zahtevi kakega religioznega rituala kot strah pred globoko zavrženost, ki ga lahko popolnoma pogubi. Zato bo skušal z vso natančnostjo, obsesivno slediti vsakemu pravilu rituala, saj bo drugače doživljal pravo prekletstvo bolečih afektov in bo zato na novo kruto obtoževal samega sebe. Vse to bo uporabil kot obrambo proti nesprejemljivim čutenjem ponovne zavrženosti in predvsem kazni (Winnicott 1988; Millon in Davis 2000, 246–259; Silverstein 2007, 171). Šele ob globokem soočenju s samim seboj bo ta posameznik zmožen poleg sprememb, ki se dogodijo v njegovih odnosih do drugih, tudi na novo ovrednotiti in predelati odnos do Boga, ki piše svojo zavezo v njegovo srce, in ga spodbuditi, da postane osebno odgovoren, namesto da se še naprej prilagaja. Ta njegova povsem izkrivljena podoba Boga namreč nima nobene povezave s pravim Bogom razodetja, ampak je samo njegova stvaritev, ki mu še dalje omogoča, da se mu ni treba soočiti s samim seboj, in zato tovrstnega Boga tudi nujno potrebuje. Tega oziroma takšnega Boga torej nujno potrebuje, saj mu omogoča, da svoje jezne in besne, predvsem pa razdiralne impulze prenese na Boga in se tako zavestno znebi ogrožajočih, sovražnih misli in zlasti čutenj, ki lahko zelo razdiralno vplivajo na njegovo notranjpsihično strukturo. Zato se jih želi na vsak način znebiti in Boga v tem oziru lahko uporabi kot idealno obliko svojih bolečih projekcij.

3. Agresivna osebnost

Raziskave kažejo, da z agresijo zasvojen osebni večkrat svoje nasilje v nasprotju s prilagojevanjem pasivno agresivne osebe kaže z odprto verbalno, pa tudi s fizično brutalnostjo (Silverstein 2007, 143). Tu največkrat govorimo o posameznikih, ki so bili v dobi odraščanja izpostavljeni krutemu nasilju, predvsem čustvenemu, zlasti pa fizičnemu nasilju oziroma zlorabam. V Bogu lahko zato lahko ta oseba celo išče tekmeča, ki ga je treba premagati; tako se bo ta posameznik z njim boril, ga omalovaževal ali pa bo do njega zelo omaloževalen in brezbrizen, pa večkrat tudi nesramno ponižujoč do vseh, ki vanj verujejo (Meissner in Schlauch 2003; Rizzuto 1998, 2004). Tudi ta posameznik bo Boga uporabil kot osebo, ki jo je treba kaznovati za vse, kar so njemu drugi prizadejali. V teh primerih bo Bog – zlasti pa »njegove institucije« – lahko postal pravo zasvojitveno sredstvo, saj se bodo ti posamezniki s tem nenehno ukvarjali, ker v sebi nosijo zelo agresivna in razdiralna čutenja, le da se z njimi ne zmorejo soočiti in jih zato prenesejo – na primer – na Cerkev. Ti posamezniki bodo zato nujno potrebovali sovražnega Boga, postavili ga bodo na prazno mesto, ki naj bi ga drugače zasedali pomembni ljudje v njihovih življenjih, a jih zaradi različnih razlogov ni bilo ali pa so jih zanemarjali ali celo zavrgli v dobi odraščanja (Meissner in Schlauch 2003, 50–57). Ker se torej ne morejo boriti proti njim ali se bojijo izgubiti še zadnji kanček upanja, da bodo od njih kdaj dobili priznanje in ljubezen, bodo sovraštvo premestili na Boga in na »njegove institucije«. Vse to pa nikakor ne pomeni pristne Cerkve, resničnega Boga vere, ki ljubi in se človeku zastonjsko podarja. To je torej temeljna premestitev sovražnih čutenj, ki veljajo ljudem, na Boga in na njegovo Cerkev (Meissner in Schlauch 2003, 53; Rizzuto 1998, 2004).

Vzporedno s tem lahko govorimo tudi o tako imenovani zlorabi religije v sovražne namene, ko posameznik izrablja religijo, da se maščuje drugim. To je tedaj, ko lahko z vsemi sovražnimi silami ti posamezniki pritiskajo na druge, da ne izpolnjujejo religioznih in moralnih zahtev, ki jih seveda znajo tudi zelo spretno in večkrat kar sproti prikrojiti (Meissner in Schlauch 2003, 66). Tako lahko druge dobesedno bičajo s svojimi nepristnimi načeli in so v imenu religije in religijskih načel sposobni celo moriti. Klinične izkušnje kažejo, da so to vedno zelo skrajne oblike izredno jeznih ljudi, polnih agresije, ki je vsekakor ne zmorejo regulirati (Schore 2003, 320), in zato uporabljajo religijo, zlasti pa vse tiste predpise, zakone in prepovedi, ki jih lahko uporabijo kot afektivne psihične konstrukte (Gostečnik 2004, 2010), na podlagi katerih si sami dajo dovoljenje za izražanje svoje agresije navzven. Tako je v imenu Boga možno celo ubijati, se boriti za pravičnost, se maščevati itd., pa čeprav vsaka zdrava religija uči predvsem humanost, solidarnost in celo ljubezen do bližnjega. Poleg tega je tu nujno tudi reči: vsaka zdrava religija predvsem uči in spodbuja posameznika, naj se sooči sam s seboj, da se uresniči, da doživi polnost svobode in ustvarjalnosti in spoštuje drugega v njem samem.

Ni pa seveda vedno nujno, da se zanemarjene, zlorabljene osebe direktno borijo proti Bogu, ga zanemarjajo ali so do njega cinične, saj lahko prizadeta oseba v zasvojenosti najrazličnejših vrst poišče svojo uteho in tako zamenja Boga ali Absolutno za zasvojitveno sredstvo ali substanco. Nekaj podobnega, kakor se dogodi pri osebah, ki so zasvojene z besom, maščevalnostjo, zamerami itd. Tu lahko

govorimo tudi in predvsem o zasvojenostih z odnosi in s spolnostjo, kjer druga oseba postane čisto, kristalno sredstvo za zadovoljitev globokega umanjkanja posameznika, ki je bil zanemarjen in skuša na podlagi zasvojitvenih sredstev in oseb potešiti to praznino (Mitchell 1988; 2000; 2002). Zasvojitveno sredstvo ali oseba tako postane največji in najpomembnejši idol, h kateremu se zasvojena oseba vedno znova vrača; čuti, da brez nje ne more več živeti, in kmalu postanejo ti idoli Absolutno, ki jim nadomesti oziroma zamenja Boga. Vendar pa, paradokсно, ta oseba vedno bolj tone v pravo notranjo razdiralno, destruktivno in samouničevalno stanje, iz katerega se zelo težko reši. Klinične izkušnje kažejo, da postane zasvojenost za te posameznike izjemno močna »religija« z vsemi možnimi destruktivnimi rituali, ki jih samo še dalje zsvajajo brez pravega upanja. Tako se zasvojena oseba – tokrat s svojo lastno destrukcijo – maščuje predvsem sama sebi, in to za vse tiste bistvene komponente čustvene intimne, ki jih nikoli ni v polnosti doživela s svojimi starši (MacFarlane 2004, 126).

4. Zlorabljen osebost

Da je spolna zloraba ena od najhujših zlorab, je povsem očitno, saj prizadene posameznika v njegovi kompleksni celovitosti in lahko izjemno destruktivno vpliva na njegovo celotno psihično, organsko in miselno dimenzijo doživljanja in dojetanja (Repič 2008, 13–16). Spolno zlorabljen osebost se namreč počuti umazano in celo gnusno, čuti, da je z njo nekaj zelo narobe, da sta njena notranjost in tudi zunanost dobesedno zaznamovani s sramom. Te grobe in destruktivne značilnosti jo lahko zaznamujejo za vse življenje. Poleg tega pa se vedno znova krivi, ker ni dovolj naredila, da se zloraba ne bi zgodila, včasih pa celo čuti, kakor da bi svojega posiljevalca dobesedno zapeljala. Zato tudi Boga začne doživljati kot krutega in obsojajočega hkrati: le zakaj je ni rešil te krutosti, kaj je naredila tako zelo narobe, da se celo Bog z gnusom odvrča od nje. Nič čudnega torej, da se ta oseba zelo težko obrne na Boga, da se ob njem počuti ne vredno in posuto s krivdo ali pa obsesivno krivi Boga za svojo nesrečo, predvsem pa za vsa groba občutja, ki jih prinese zloraba.

Če pa se že obrne na Boga, potem ga vsaj na začetku velikokrat krivi, zakaj je ni rešil oziroma obvaroval te krute izkušnje. Največkrat tudi od Boga ne pričakuje, da jo bo rešil ali osvobodil teh groznih čutenj, še zlasti če se počuti tako zelo osramočeno in gnusno, da niti Bogu več ne zaupa in ga največkrat niti ne prosi, naj jo reši. To se še prav posebno lahko dogaja tedaj, ko jo je na primer zlorabil oče ali mati ali pa če je to naredil nekdo, ki mu je zaupala brezpogojno. Posebej to velja za duhovnike, redovnike, redovnice, ki so posvečeni Bogu, in če ta posvečena oseba naredi nekaj tako zelo gnusnega, zlorabljen osebost zelo težko poišče tolažbo, sočutje in razumevanje pri Bogu (Gostečnik 2006, 364–381). Ob Bogu namreč lahko čuti, da je tudi Bog zlorabljač, ker jo je zlorabil nekdo, ki je njemu posvečen. Zlasti pa se boji komurkoli povedati, kaj se je zgodilo, saj čuti, da nihče ne bo verjel, večkrat pa celo, da se bori proti Bogu samemu, ker obtožuje njegovega služabnika tako krutih dejanj, pa čeprav so se zgodila. Posamezniki, ki so bili zlorabljeni od posvečenih oseb, so večkrat posuti s krivdo, da so si to sami želeli, oziroma jih o tem prepričujejo osebe, ki so jih zlorabile.

Raziskave kažejo, da celotno dinamiko še bolj otežuje dejstvo, da se lahko spolno zlorabljen osebno pozneje povsem zasvoji s spolnostjo in nenehno ponavlja originalno spolno zlorabo. Vedno znova se znajde v krogu ljudi, ki jo ponovno zlorabljujejo, ali pa ona zlorabljuje druge. V njej je neizprosni krik, pravo kričanje po osvoboditvi, po razrešitvi tega gnusnega izkustva in zato nezavedno skuša narediti vse, da bi se tega občutja znebila. Ob vsem tem pa se zlahka zasvoji s spolnostjo, zasvoji se z nenehnimi poskusi, kako končno srečati nekoga, ki jo bo prebudil v vsej njeni originalni lepoti. Zato se počuti vse bolj gnusno in krivo in tudi še bolj osramočeno (Repič 2008, 273). Začarani krog se torej samo še povečuje. Nasprotno pa se večkrat tudi zgodi, da se zlorabljen osebno izogiba vsakega bližnjega stika z ljudmi, pa čeprav bi bili ti morda zelo spoštljivi in nežni z njo. S tem strahom in grozo pred bližino z drugim se lahko tako globoko zasvoji, da postane strah njeno osnovno vodilo življenja. Ob vsakem bližnjem stiku se namreč lahko v njej prebudi vsa groza zlorabe, ponovno se počuti gnusno in grdo. Vsekakor ta občutja lahko vzniknejo tudi pozneje v življenju, največkrat potem ko zaljubljenost mine ali pa ko se začno rojevati otroci, ki jih ponovno prebudijo v vsej njihovi travmatičnosti. Bog lahko tudi tej osebi pomeni zgolj nekoga, ki je zelo oddaljen, ki se zanjo ne zanima, saj tega niti ni vredna, in to zaradi izjemno globokega občutka gnusa in sramu (Gostečnik 2006).

5. Sklep

Na tem mestu lahko tudi zatrdimo: možno je, da se zasvojen osebno reši svoje zasvojenosti prav prek religioznega preoblikovanja. Da pa zasvojen osebno to doseže, se mora najprej ločiti od svoje zasvojenosti. To pri zanemarjeni in kot posledica tega prilagodljivi osebnosti pomeni, da se mora odvrniti od vdanosti zahtevnemu Bogu, se pravi, da ta osebno preoblikuje svojo osebnost, in to – kakor rečeno – predvsem prek odgovornosti, ki hkrati pomeni in omogoči globok psihološki preobrat od samozaničevalnega in samoponiževalnega ter samodestruktivnega doživljanja sebe do samouresničenja sebe. Če ta osebno sreča nekoga, ki ji bo omogočil, da bo Boga lahko res razumela in začutila kot ljubečega Boga, bo ta podoba odprla prostor tudi psihičnemu preoblikovanju. Ko si bo dovolila verjeti, da je Bog dober, ko se bo Bogu povsem predala, ga poklicala na pomoč kot tistega, ki jo s svojo presežnostjo in stvariteljsko močjo lahko preoblikuje, in če bo to vero poglobljala, bo na podlagi takšne podobe zmogla tudi boleče in težko soočenje s seboj. Ta Bog ni več zahtevni in nadzorujoči oče, ampak Bog, ki spodbuja in spoštuje človekovo iniciativnost. Tudi moralnost ne pomeni več slepo sledenje zahtevam, ampak vključuje razvoj osebne vesti in čuta odgovornosti – in v tem smislu Bog lahko postane temelj moralne avtonomije posameznika.

Seveda pa to notranje preoblikovanje ne pomeni samo preproste in enkratne osvoboditve sebe od kakršnekoli zasvojenosti s tem, da se ta osebno preprosto preda Bogu, ampak je pomembna predvsem stvaritev nove strukture osebnosti, in to največkrat prek temeljne odločitve, da dovoli sebi soočenje s samim seboj, da se sreča z Bogom in potem tudi sprejme empatične odzive iz okolice oziroma od ljudi, ki jih ljubi in jo ljubijo. To je še zlasti pomembno, kadar imamo grobo spolno

zlorabo. Namesto posameznikovega nenehnega ponavljanja oziroma vklapljanja v nepristne odnose, ki zamegljujejo cilj, to je razrešitev teh grobih čutenj, se mora ta posameznik zavestno izročiti božji milosti, da mu pomaga do nadaljnega procesa osvobajanja. Zavestno si mora tudi prizadevati, da si začne iskati drugačno družbo, zdrave ljudi, ki mu lahko omogočijo nova in drugačna doživetja, saj ta posameznik najbolj potrebuje spodbujajoče odnose. V zdravem odnosu z drugim se ne spremeni samo podoba Boga, ampak tudi podoba o človeku in o drugem. Ko zasvojen oseba ob drugem sprejme drugačno podobo o drugem, kakor jo je imela prej, bo prav tako dosegla tisti temelj, na podlagi katerega bo zmožna soočenja s seboj.

Če ta posameznik lahko ohrani vero, da ga drugi ne bo zavrzel, kaznoval, se mu maščeval in prežal na njegove napake, se bo horizont njegovega dojetanja sveta razširil in zahteval sprejetje osebne odgovornosti za dojetanje sebe, sveta in drugih na podlagi novega kriterija, ki je tokrat kriterij jasnih meja, sprejemanja svojega lastnega čutenja in tveganja iskrenosti in pristnih odnosov. Po drugi strani pa takšna poustvarjena psihična struktura omogoča posamezniku, da sprejme in dojame Boga kot do popolnosti uresničeno dobroto, prizanesljivost in usmiljenje, kakor ga je v obrisih spoznal ob drugem. Šele podoba Boga bo ohranila vero v to, da je v religiozni osebi in v drugem vedno potencial dobrega, ljubečega in da se ta potencial lahko uresniči samo na temelju osebne odgovornosti in spoštovanja drugega in samega sebe. Zato je pri takšnem pojmovanju srečevanja z drugim ključnega pomena posameznikova podoba Boga, saj je konec koncev prav od nje odvisno, koliko se bo religiozni posameznik lahko preoblikoval in koliko bo lahko tvegala priznanje svoje odvisnosti in povezanosti z drugimi in začel iskati pot do zdrave soodvisnosti od drugih in do osebne odgovornosti.

Skratka: zanemarjeni, zlorabljeni ali zavrženi posamezniki bodo nagnjeni k dojetanju Boga, ki jih nenehno obsoja in s tem v temelju utruje in dokončno opravičuje njihovo prepričanje, da so gnusni, neprimerni, nevredni ljubezni in pozornosti. Tudi verske resnice bodo ti ljudje prikrojili temu modelu, zato bodo posebno pozorni na teme kazni, greha, smrtnega greha, gnusa in sramu in pogubljenja in vsako učenje Cerkve bo zanje samo še novo potrdilo, da so nevredni kakršnegakoli odpuščanja in torej zaslužijo pogubljenje in prekletstvo. Teme odpuščanja in ljubezni bodo vedno postavljali pod vprašaj in prepričevali sebe in druge, da zanje to zagotovo ne velja, in namesto da bi dojemali Boga kot odpuščajočega dobrega Očeta, ga bodo vedno znova doživljali kot nekoga, ki jih bo obsodil in zavrzel. Na tem mestu se zato lahko vprašamo, kaj v posameznikovi psihični strukturi je lahko privedlo do takšnega sprevačanja dejstev. Zakaj normalno inteligentna in razsodna oseba ne zmore razumeti tako preprostih dejstev, kakor je na primer božje usmiljenje? Če se pri tem ozremo še na izkušnje terapevtov, nam bodo ti povedali, da se zlorabljeni posamezniki počutijo krive za zlorabo delno zato, ker čutijo, da so jo sami zakrivali ali da so zapeljali tistega, ki jih je zlorabil. Delno pa ta krivda izvira iz strahu pred popolno izgubo samega sebe in povezanosti z drugimi, zato preobrnejo jezo in bes, ki ju čutijo do osebe, od katere so bili zlorabljeni, nase, da s tem ohranijo vsaj minimalni občutek varnosti in tudi sprejetosti v svetu, ki jih je tako kruto ranil in razvrednotil. Zato pa lahko vedno ta občutja premestijo na Boga – in prav s to premestitvijo se bo moral ta posameznik najprej soočiti.

V terapevtskem jeziku je namreč eden od načinov, kako se zlorabljenе osebe znebijo strahovite bolečine in besa zaradi zlorabe, to, da se poistovetijo oziroma dojamajo sebe kot gnusne, grde in zlobne osebe, ki so si pravzaprav zaslužile zlorabo (Gostečnik, Poljak in Repič 2009). To dinamiko bi lahko poimenovali moralni obrambni mehanizem proti zlobnim drugim. Posameznik se raje doživlja kot zlobnega, gnusnega, kakor da bi živel v okolju zlobnih drugih. Tako prevzame nase vso težo zlobe, ki je navzoča v zlorabljaljajočih drugih, in s tem ko naredi sebe za zlobnega, obvaruje svojo okolico te zlobe, saj je lažje živeti kot zlobna oseba v dobrem svetu, kakor da bi bil prepuščen na milost in nemilost zastrašujočemu in nepredvidljivo zlobnemu svetu. Lažje je torej živeti v svetu angelov, če si hudoben, kakor biti angel med hudobnimi ljudmi, ki so, kakor doživlja ta posameznik, kruti in zlobni oziroma jih usmerja zlobni bog, ki se za ljudi ne zanima, drugače tega ne bi dovolil.

Jasno je torej, da ta zlorabljaljoča dinamika ne dovoljuje zadovoljitve osnovnih potreb po odnosu niti z Bogom niti z drugo osebo, to pa še nadalje onemogoča razvoj zdrave osebnosti in zato ta oseba ostaja izredno ranljiva in nagnjena k depresiji in notranji razpršenosti. Tudi religija v posamezniku s takšno psihično strukturo ne more proizvesti varnega in empatičnega ozračja v odnosu jaz – ti in večina psihoterapevtov se strinja, da je emocionalna uglašenosť zgodnjega odnosa z materjo – in ne kognitivna vsebina – tisto, kar oblikuje ali pa popači razvoj posameznikove osebnosti. Kljub temu da je lahko jezik posameznika z izkrivljeno ali poškodovano osebnostjo jezik ljubezni in odpuščanja, je to vendarle izgovorjeno v kontekstu, obarvanem z jezo in zavračanjem, ki sta temeljni ponotranjeni vsebini posameznikove osebnosti, skozi kateri edino lahko dojema svet in druge.

Tudi če se ta posameznik še tako trudi, da bi v Bogu videl nekoga, ki ga lahko očisti, tega ne zmore, saj je njegova osebna zgodovina za vedno zaznamovana z gnusnim grehom zlorabe, ki postane njegova usoda in preprečuje kakršnokoli globlje zaupanje in možnost, da se sploh kdaj očisti in ozdravi. Zato so potrebni včasih meseci in celo leta intenzivne terapije, preden ta oseba začne doživljati, da jo nekdo, v tem primeru terapevt, razume. Samo v tem kontekstu lahko počasi začnjenja razumevati, kaj se je v resnici zgodilo, in razdelovati občutja, ki so povezana s tem. Tako lahko celo leta in leta rednega obiskovanja cerkvenih obredov pri tem posamezniku, ki dojema ves svet skozi očala zlorabe in svoje nevrednosti, samo še utrjujejo vedno globlje samozaničevalsko prepričanje, da mu zares nihče ne more odpustiti. Temeljni problem, ki tu nastane, je namreč to, da ta oseba ni zmožna odpustiti sebi, in to neodpuščanje se pomeša z izredno trdovratnim prepričanjem, da je oziroma mora biti tudi pred Bogom za vedno samo oseba, ki jo preveva gnus in zloba oziroma je včasih kar poosebljeni gnus in zloba, vse dokler se ne izroči v naročje Boga, se prepusti njegovi milosti in dopusti, da jo Bog sam očisti. V tem je ravno paradoks, namreč vse dokler se ne izroči Bogu, katerega resda zavrača, si ne more odpustiti, saj samo Bog zares odpušča; s tem je tej osebi tudi dana možnost, da se notranje preoblikuje in ponovno zaživi.

Možno pa je po drugi strani tudi ugotoviti, da se sprememba zgodi šele takrat, ko se ta posameznik sreča z globljo milostno medosebno izkušnjo, ki lahko postane ponotranjena kot nova psihična struktura, in šele ta nova psihična struktura

lahko naredi možen tudi bolj oseben in bogatejši medosebni odnos. Ta sprememba pa obenem omogoča tudi drugačen odnos do sakralnega, vendar šele potem, ko je posameznik zmožen sprejeti in inkorporirati, da ga Bog razume, in naklonjenost in afektivnost, ki jo zagotavljajo prijatelji oziroma okolica; šele to daje možnost novemu odnosu tudi do sebe.

Drugače povedano, oddaljeni in jezni Bog omogoča tem posameznikom, da obdržijo svoje potrebe odcepljene od zrcaljenja in empatije, ki bi jim jo dajali drugi, in potrebe potlačijo skupaj z bolečinami in jezo, povezano z izdajstvom in zavrženostjo. S tem pa jim je tudi omogočeno, da ostaja ubogljivi, žrtvujoči se otroci v svojih družinah in obenem v religiozni skupnosti, ki ji pripadajo. Ta neusmiljeni zahtevni Bog tako še dalje predstavlja umanjkanje jaz – ti odnosov, nujno potrebnih za razvoj močnega in integriranega jaza, ki bi se lahko na tej podlagi razvil.

Ko so te potrebe s pomočjo drugih ali pa prek milostnega posega božje roke zadovoljene, se razvoj zdrave osebnosti ponovno začne, in to ob skrbi drugega, ki omogoča tudi bolj skrben odnos posameznika do samega sebe, obenem pa, da ta posameznik sprejme pomoč okolice, s tem pa mu je dana možnost, da prepozna svoje sposobnosti in jih začne uresničevati. Tako posameznik ne potrebuje več svoje arhaične navezave na kaznujoče druge in na kaznujočega, krutega Boga, kajti doslej se je vedno znova srečeval oziroma je bil vedno znova gnan k podobnim izkušnjam. Tako na primer zdaj takšna oseba lahko odide od doma in začne zavračati verbalne in druge zlorabe. Tudi religijo dojema na drugačen način, tako, da se odpre novi viziji Boga. Vendar pa je razvoj zdrave osebnosti samo del empatičnega jaz – ti odnosa. Za razvoj integrirane osebnosti je potrebna še bolj empatična jaz – ti navezava; potrebna je namreč tudi empatična notranjepsihična podoba Boga, ki v polnosti omogoča tej osebi, da ne samo odide od doma, ampak se odpre novi viziji Boga, vendar mora to novo vizijo tudi v polnosti vključiti in vgraditi v svoj notranjepsihični svet.

Temu moramo vsekakor dodati še dejstvo, da mora zveza s sakralnim postati odsev posameznikovega notranjega afektivnega odnosa. Tako morajo spremembe v posameznikovem notranjem doživljanju tudi odsevati v preoblikovanju njegovega doživljanja religioznega izkustva oziroma preobrazbe v njegovem notranjepsihičnem svetu morajo odsevati tudi v doživljanju religioznega izkustva Boga, drugače je zelo vprašljivo, ali je ta preobrazba sploh nastopila. Možno je oboje: ali se zasvojena oseba preoblikuje ob samosoočanju in pomoči drugih in se tako tudi podoba Boga preoblikuje ali pa se verujoča, pa tudi drugače neverujoča oseba obrne k Bogu, in ko sprejme Boga in ga ponotranji, ko se v iskreni molitvi začne obračati na Boga, nastopi tudi notranja psihična preobrazba, ta pa nadalje omogoča, da se zasvojena oseba reši svoje zasvojenosti.

Reference in literatura

- Gostečnik, Christian. 2004. *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.
- . 2006. *Neustavljivo hrepenenje*. Ljubljana:

Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

- . 2010. *Sistemske teorije in praksa*. Ljubljana: Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut.

- Gostečnik, Christian, Saša Poljak in Tanja Repič.** 2009. Relational therapy with sexually abused couple. V: *Reconciling differences: can family therapy help heal the World? Program and abstract*. Zbornik 17. IFTA kongresa, Potrož, 4.–7. marec 2009, 109. International Family Therapy Association.
- MacFarlane, Malcolm M.** 2004. *Family treatment of personality disorders: advances and clinical practice*. Binghamton, NY: Haworth Clinical Practice Press Inc.
- Meissner, William W.** 2000. *The cultic origins of christianity. The dynamics of religious development*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Meissner, William W., in Chris R. Schlauch.** 2003. *Psyche and spirit dialectics of transformation*. Lanham: University Press of America.
- Millon, Theodore, in Davis Roger.** 2000. *Personality disorders in modern life*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons Inc.
- Mitchell, Stephen A.** 1988. *Relational concepts in psychoanalysis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- — —. 2000. *Relationality: from attachment to intersubjectivity*. New York: Analytic Press.
- — —. 2002. *Can love last? The fate of romance over time*. New York: W. W. Norton & Company.
- Repič, Tanja.** 2008. *Nemi krika spolne zlorabe in novo upanje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Rizzuto, Ana Maria.** 1998. *Why did Freud reject God? A psychodynamic interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- — —. 2004. *The dynamics of human aggression: theoretical foundations, clinical applications*. New York: Brunner-Routledge.
- Schore, Allan N.** 2003. *Affect dysregulation and disorders of the self*. New York: W. W. Norton & Company.
- Silverstein, Marshall L.** 2007. *Disorders of the self. A personality-guided approach*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Sperry, Len.** 2003. *Handbook of diagnosis and treatment of DSM-IV personality disorders*. New York, NY: Brunner-Routledge.
- Winnicott, Donald Woods.** 1988. *Human nature*. London: Free Association books.

Strokovni članek (1.04)
BV 70 (2010) 2, 239-250
UDK: 616.831-001-052:615.82/.84
27-46:616.831-001-052
Prejeto: 03/10

Veronika Trdan

Pomoč osebam s poškodbo glave in njihovim družinam

Povzetek: Prispevek opisuje raziskavo skupine devetinštiridesetih pacientov s poškodbo glave in njihovih svojcev. Raziskava je obravnavala značilnosti poškodbe in njene posledice, družinske odnose, možnosti pridobitve pomoči družini in možnosti socialnega vključevanja poškodovanih oseb. Poškodbe glave in njihove posledice korenito spremenijo življenje preživelim, prizadenejo pa tudi njihove svojce in družbo v celoti. Rehabilitacija je dolgotrajna. Posledice se kažejo na telesnem, duševnem, čustvenem in na vedenjskem področju in povzročajo nemožnost zaposlitve, socialno odvisnost in upad kvalitete življenja ponesrečencev, pa tudi njihovih svojcev. Pomenijo finančno breme za družino in za družbo, zato potrebujejo osebe s poškodbo glave in njihove družine pomoč, svetovanje in sprejemanje. Vzrok poškodb možganov so padci in udarci in prometne nesreče. Pogoste žrtve so pešci, ki jih zbije motorno vozilo, kolesarji, vozniki motorjev in avtomobilov ali sopotniki v vozilu, manj pa je poškodb pri športu in rekreaciji.

Ključne besede: poškodba možganov, posledice, rehabilitacija, resocializacija, družina, pomoč, pastoralno spremljanje družine, vera

***Abstract:* Helping Persons with Head Injuries and Their Families**

Head injuries are one of the largest medical and social problems of modern times. The paper is based on a study of 49 head injury patients and their relatives. It deals with the characteristics of the injuries and their consequences, with family relations, with the possibilities of obtaining help for the families and the possibilities of social integration of the injured persons. Head injuries with their consequences radically change the life of the survivors and also affect their relatives and the society as a whole. The rehabilitation is protracted. There are physical, mental, emotional and behavioural consequences, which result in the impossibility of employment, social dependence and a decreased quality of life for the victims as well as for their relatives. They represent a financial burden for the families and for the society, therefore head injury patients and their families need help, counselling and acceptance. Brain damage is primarily caused by falls, blows and traffic accidents. Common victims are pedestrians hit by cars, cyclists, motocyclists, car drivers and passengers, fewer injuries occur at sports and recreational activities.

Key words: brain damage, consequences of brain damage, rehabilitation, social rehabilitation, family, support, pastoral monitoring of the family, faith

1. Nezgodne možganske poškodbe

Opoškodbi glave govorimo, ko poškodovanje možganovine povzroči zunanja mehanska sila. Ločimo med poškodbo in okvaro možganov; okvara možganov je posledica dogodkov znotraj organizma, na primer pretrganje žile, vnetje. Poškodbe so zelo različne, od blagega udarca z minimalnimi posledicami do najhujših poškodb, ki za vedno spremenijo življenje posameznika in njegove družine.

Za delovanje možganov je bistvenega pomena kisik. Če je njegov dotok popolnoma prekinjen za več kakor dve do tri minute, se možgani nepopravljivo okvarijo. Poškodbo glave navadno označujeta obdobje spremenjene zavesti (do kome) in obdobje amnezije. Možganske poškodbe razvrščamo glede na čas po poškodbi, glede na način nastanka poškodbe, glede na lokacijo poškodbe, glede na stopnjo prizadetosti in glede na vrsto poškodbe.

Raziskava devetinsitrideseletih oseb z anketami in intervjuji je pokazala, da so poškodbo glave doživeli:

- moški 78 % (70 % v svojem lastnem gospodinjstvu ali pri starših; 8 % s svojo družino – poročeni);
- ženske 22 % (20 % pri starših – samske, le 2 % jih živi s svojo družino – poročene) (Trdan 2009, 259).

Raziskava je pokazala, da je večina poškodb nastala pri ljudeh v starosti od 15 do 25 let. V tem času je doživelo poškodbo 58 % anketiranih, to pomeni, da to obdobje sodi med najbolj rizična obdobja za težke nesreče.

Večina poškodb glave se je zgodila v prometnih nesrečah (78 %), v vrstnem redu: avto – motor – pešci. Preostali so doživeli poškodbo glave zaradi padca, udarca, zlorabe mamil, zaradi bolezni.

Glede na čas po poškodbi poznamo primarne, sekundarne in tercialne okvare možganov.

Primarna okvara nastane zaradi neposrednega udarca v glavo in povzroči motnjo v delovanju membran živčnih celic in ožilja možganov. Primarne poškodbe delimo na odprte in zaprte poškodbe.

Pri odprtih poškodbah nastane preboj ali zlom lobanjskih kosti in tako lahko vstopi v možgane tujek in pretrga možgansko tkivo. Pri zaprtih poškodbah se možgani poškodujejo, čeprav je lobanja ostala nepoškodovana, pri tem se pokvarijo živčne poti ali se natrga možganovina. Tako nastanejo intrakranialne krvavitve, obtolčenine, zmečkanine.

Sekundarne poškodbe nastanejo kot posledica primarne poškodbe zaradi prekinjene preskrbe s kisikom. Sem sodijo intrakranialni hematomi, edemi in ishemijska zaradi zvišanega intrakranialnega tlaka. Prekinitev nastopi v prvih minutah po poškodbi.

Tercialna stopnja okvare nastane nekaj dni ali mesecev po udarcu, navadno zaradi krvavitve ali hematoma in na podlagi nabrekanja zmečkanin.

Poznamo dvojne poškodbe: *žariščne* in *razsejane*.

Žariščna poškodba nastane na mestu udarca. Klinična slika se kaže v nevroloških izpadih, na primer hemipareza (poškodba v eni hemisferi in ohromelost dela telesa), senzorne motnje (izpad vidnega polja), govorne motnje, nevropsihološki izpadi. Med žariščne poškodbe sodijo okvare čelnega, temenskega in senčnega režnja in malih možganov.

Razsejana okvara je posledica številnih okvar. Pri njej se pokažejo različne prizadetosti, na primer sindrom disfunkcij centralnega živčnega sistema, pri katerem sta glavna znaka nezavest in koma.

Za določanje težavnosti poškodbe sta učinkovita kazalca »trajanje kome« in »trajanje posttravmatske amnezije«. Glede na stopnjo težavnosti delimo poškodbe na lahke, zmerne, hude, zelo hude in dolgotrajno vegetativno stanje (Powell 1994, 38).

Koma je izguba ali znižanje zavesti. Človek v tem stanju se ne odziva na zunanje dražljaje.

Komo lahko povzroči neposredna poškodba možganov ali krvavitev znotraj lobanje. Za določanje težavnosti poškodbe je pomembno tako trajanje kakor globina kome.

Naša raziskava kaže, da pri obravnavanih pacientih v veliki večini govorimo o težkih poškodbah. 30 % anketirancev je resda preživel »krajšo komo« (do 15 dni), pri 20 % anketirancev je trajala koma en mesec in pri 20 % dva meseca, preostali pa so preživel daljšo komo do enega leta. Čim daljša je koma, tem počasneje potekajo premiki rehabilitacije.

Trajanje spremenjene zavesti lahko za nazaj ocenimo tudi na podlagi bolnikovega doživljanja vračanja spomina. Interval med poškodbo in trenutkom, ko bolnik jasno in razumsko zazna, kaj se dogaja okoli njega, imenujemo posttravmatska amnezija. V tem obdobju je zmeden in neorganiziran, ne spominja se dogodkov med poškodbo in po njej, ne more sprejemati in uporabljati novih informacij. Posttravmatska amnezija postopoma izgine, ko se vzpostavi kontinuiran spomin o tekočih dogodkih. Iz dolžine posttravmatske amnezije sklepamo, kako težka je poškodba.

V 80 % vseh poškodb govorimo o lahki poškodbi glave. Največkrat so to posledice padcev in blažjih udarcev, pri katerih traja izguba zavesti do 15 minut ali pa je sploh ni. Pri lahkih poškodbah traja posttravmatska amnezija manj kakor uro. Skupino simptomov imenujemo pokomocijski sindrom in zajema slabost, glavobole, slabše ravnotežje, slabšo zbranost, spominske težave, utrudljivost, razdražljivost, občutljivost na hrup in svetlobo, pogosto se pokažeta tesnoba in depresija. Funkcionalne motnje trajajo do štiri dni po izgubi zavesti. Navadno se poškodba pozdravi brez posledic. Te osebe se ne vključujejo v društva in podobne organizacije, zato jih nisem upoštevala v raziskavi.

O zmerni poškodbi govorimo, ko izguba zavesti traja do šest ur, posttravmatska amnezija pa do štiriindvajset ur. Bolnika zadržijo za krajši čas v bolnišnici. Najpogo-

steje nastopijo simptomi: utrujenost, glavobol, vrtoglavica, negotovo ravnotežje. Poškodovanec se težko skoncentrira in najde pravo besedo, pogosto je razdražljiv: kaže znamenja zaskrbljenosti in tesnobe ter nevroloških in psihičnih motenj, ki trajajo približno tri tedne. Tri četrtine bolnikov se pozdravijo brez dolgoročnih posledic. Ta skupina pacientov tudi ni vključena v institucije in ni bila obravnavana v raziskavi.

Pri hudi poškodbi glave traja koma več kakor šest ur in amnezija več kakor štiriindvajset ur. Poškodovanec ostane v bolnišnici in potrebuje specifičen rehabilitacijski program.

O zelo hudi poškodbi govorimo, če traja nezavest več kakor osemindvajset ur in posttravmatska amnezija več kakor sedem dni. Takšna poškodba zahteva zdravljenje v bolnišnici in ima predpisan rehabilitacijski program. V raziskavo je bilo vključenih 88 % oseb, ki so doživele komo do štirih mesecev in zelo hudo poškodbo.

O vegetativnem stanju govorimo, ko je pacient v komi več mesecev ali celo več let in koma lahko preide v persistentno vegetativno stanje z nepredvidljivim končnim izidom. Lahko je ohranjen ritem spanja in budnosti, poškodovanca je možno hraniti, vendar ne govori, se ne odziva na zunanje dražljaje in navodila in ne kaže, da bi karkoli razumel. V razskavi je bilo takšnih 10 % bolnikov, ki so bili v komi nad štiri mesece.

Dolgotrajno vegetativno stanje imenujemo tudi apalični sindrom (Dečman 1996, 13). Apalični sindrom ni definitivno stanje, marveč pomeni stopnjo posttravmatskega stanja razvoja. V resnici je tem izrazitejši, čim težja je poškodba možganskega debla in čim dlje je trajala koma. Vzroki apaličnega sindroma so težka poškodba možganov, encefalitis, intoksacija in odstop od možganskega tkiva. Koliko časa bo trajalo takšno obdobje, je težko napovedati. Pri apaličnem sindromu je tudi v postapalični dobi le v redkih primerih okrevanje popolno. Ponavadi nastopijo fleksija, nihajoči gibi, intelektualne okvare, spastična tetrapareza, dizartrija, disfonijska, ataksija in tremor.

Razvoj vegetativnega stanja po možganski poškodbi je redek (1–12 %) in napoved končnega izida je zelo negotova. Izkušnja uči: če ni nobenih sprememb v pol leta, jih tudi po dveh letih komaj še lahko pričakujemo (Wiegard 1993, 13). Pri poškodovancih s podaljšano komo ali dolgotrajnim vegetativnim stanjem nastopi smrt v približno 70 % primerov v treh letih, 30–40 % pa jih preide v persistentno vegetativno stanje z nepredvidljivim končnim izidom. V tej »budni komi« (Bienstein 1994, 14) so navzoče elementarne vegetativne funkcije, na primer dihanje, utrip srca, prebava, potenje. Preprostne motorične aktivnosti (žvečenje, sesanje, grizenje, prijemanje) potekajo avtomatično. Močni bolečinski dražljaji se kažejo z grimasami in odpiranjem oči, brez fiksiranja pogleda, povečuje pa se stabilizacija vegetativnih funkcij. Roke in noge so uklonjene, zvite, bolečinski dražljaji povzročijo premike, nastopijo preprosti motorični premiki, mišični tonus in refleksi pa se okrepijo. V nadaljnjem poteku nastopi spastičnost na rokah, v zapestjih in na nogah, posledica je skrajšanje mišic. Pacient ni sposoben govoriti.

Čim daljše je trajanje kome, tem težje so posledice, ki se pokažejo na fizičnem, psihičnem, vedenjskem in na kognitivnem področju, pogosto pa tudi na področju komunikacije. V raziskavi sem obravnavala 2 % takšnih bolnikov.

2. Posledice, ki ostanejo po končanem zdravljenju poškodbe možganov

Posledice travmatske možganske poškodbe se ocenjujejo v različnih obdobjih. V akutnem obdobju se izvajajo raziskave za ugotavljanje stanja in predvidevanja okrevanja. Izid okrevanja je odvisen od teže in mesta poškodbe, od starost ob poškodbi, od biološke stabilnosti in zdravstvenega stanja, od dodatnih zapletov in od človekovih sposobnosti in osebnostnih značilnosti. Družina kot primarno okolje igra ključno vlogo pri rehabilitaciji. Pacient najhitreje okreva v prvem mesecu po poškodbi, precej hitro še v nadaljnjih šestih mesecih, nato pa se proces upočasni.

Možne posledice so lahko smrt, budna koma ali persistentno vegetativno stanje, huda prizadetost in invalidnost ali lažja prizadetost.

Smrt pri zelo hudih poškodbah lahko nastopi takoj ali zaradi zapletov pozneje. Pri poškodovancih s podaljšano koma največkrat nastopi smrt v prvih treh letih po poškodbi.

Persistentno vegetativno stanje ali budna koma je stanje nizke odzivnosti. Takšno stanje lahko nastopi in ostane tudi več mesecev ali celo več let. Zaradi pasivnosti pacienta je rehabilitacija zelo zahtevna in lahko poteka le v majhnem obsegu. Navadno poteka v obliki pasivnega razgibavanja, fizioterapije, masaže, senzornega spodbujanja, respiriranja, hranjenja in osebne nege. V tem stanju sta ostala 2 % anketiranih oseb.

Pacient s hudo prizadetostjo ali invalidnostjo je resda pri zavesti, vendar potrebuje nenehno pomoč pri vsakodnevnih opravilih, zaradi obračanja pa tudi ponoči. Ponavadi govorimo o motorični okvari in o intelektualnem primanjkljaju. Navadno nastopijo nepokretnost, inkontinenca in nesamostojnost. Po poškodbi se mora bolnik ponovno naučiti osnovnih vedenjskih, življenjskih in delovnih vzorcev in dojeti smisel dogajanja okoli sebe. Pogosto je afazičen, ima velike težave v sprejemanju in obdelavi novih informacij zaradi motenega spomina in miselnih procesov, to pa se kaže v večji ali manjši zmedenosti. Fizično, čustveno in zaznavno je prizadet. Edini odgovor na to so različne oblike agresivnosti. Njegova osebnost in sposobnost za vzpostavljanje stikov in odnosov sta zelo spremenjeni, zato mora biti tudi terapevtski pristop individualen. Ko pacient sprejme svoje spremenjeno stanje in omejitve, se agresivnost, prizadetost in depresija precej zmanjšajo. V tem stanju je ostalo 64 % obravnavanih oseb (Trdan 2009, 333).

Zmerno prizadeta oseba po poškodbi lahko skrbi zase in se giblje, ne more pa opravljati nekdanjih del in se ne more aktivno vključevati v socialno okolje. Govorimo o izpadih na kognitivnem, emocionalnem, osebnostnem in na vedenjskem področju. Čeprav so ti hendikepi manj vidni in teže prepoznavni, so za pacienta pogosto zelo dramatični, za družino in svojce pa izjemno zahtevni in naporni. V takšnem stanju je ostala približno tretjina poškodovancev. Zmerno prizadetost in nezmožnost zaposlitve in šolanja je bilo opaziti pri 26 % anketiranih oseb.

Oseba z lažjo prizadetostjo ima motnje v manjšem obsegu na gibalnem področju, občasne glavobole, hitreje se razburi itd., vendar se lahko vključi v nor-

malno delovno okolje, šolanje in družbo. Po končani rehabilitaciji je ostala lažja motnja 8 % obravnavanih oseb.

3. Vrste posledic

Pri hudi poškodbi glave vedno ostanejo posledice. Nekatere so vidne takoj in se sčasoma zmanjšajo, druge se pokažejo ali poglobijo šele pozneje, večinoma so to trajne posledice. Največkrat ostanejo funkcionalno prizadeta vsa področja delovanja, to pa povzroči trajne spremembe v družini in v drugih socialnih kontekstih (Košorok 2005, 27).

Pri poškodbi glave so znane tri velike deviacije, ki nastopajo v različnih kombinacijah: telesne, kognitivne in vedenjsko-čustvene.

Telesne posledice zajemajo medicinske in ortopedske zaplete. Med ključnimi posledicami možganskih poškodb je spastičnost. Pacientu manjka natančnost koordinacije, gibi ekstremitet so počasni in omejeni, grobi in togi. Zaradi ponavljanja napačnih pozicij v gibanju sčasoma nastanejo v mišicah kontrakture, na kosteh pa deformacije.

Apraksija je nesposobnost za izvajanje hotenih telesnih gibov. Ataksija povzroča probleme z ravnotežjem in z gibalnimi občutki ter s koordinacijo hotenih gibov. Gibi so nezanesljivi in nerodni (26,5 % anketiranih).

Tremor povzroča tresenje telesa, ki se v nekaterih situacijah poslabša. Zaradi nehotenih gibov in težav pri usklajevanju gibov človek težko stoji, težko zanesljivo hodi in težko vzdržuje ravnotežje.

Pravilna drža glave po poškodbi možganov je za nekatere zelo težka naloga (12 % anketiranih).

Problemi z očmi se pokažejo, če je bil poškodovan zatilni del. Izpad enega dela vidnega polja (levega ali desnega) se imenuje hemianopsija in unilateralni vid. Zato ima pacient težave z branjem (28,6 % anketiranih).

Če je bila poškodovana senzorična skorja, nastopijo motnje v delovanju posameznih čutov – vida, sluha, vonja, okusa, dotika –, čeprav posamezna čutila niso okvarjena. Posledica je lahko tudi motnja telesne temperature; pacientu je vroče, čeprav je v prostoru mrzlo, in narobe (8,2 % anketiranih).

Med pogoste neprijetne posledice sodijo še hitra utrujenost, izguba telesne kondicije in izčrpanost. Vzrok je poškodba tistega dela možganov, ki nadzira zavest, budnost in ritem spanja. Povečano utrujenost čuti 36,7 % anketiranih.

Približno četrtnina ljudi po prestani poškodbi glave ima dve leti po poškodbi še glavobole.

Med zdravljenjem vstavijo pacientu v mehur kateter, po njegovi odstranitvi pa je treba bolnika ponovno naučiti, da zazna potrebo po izločanju in jo sporoči. Težave z mehurjem in izločanjem ima 30,5 % anketiranih oseb.

Akutno stanje po možganski poškodbi spremlja odsotnost govora in glasu, to pa je posledica pareze laringalnega rekurensa, polipa. V raziskavi je 62 % anketirancev potrdilo motnjo in težave govora.

Tudi motnje požiranja in žvečenja so posledica poškodbe možganov. Za to motnjo trpi 22 % anketiranih oseb.

Epilepsija je pogosta, če je bila poškodba penetrantna, se pravi, da je košček kosti predril možgane, poškodoval njihovo površino in povzročil brazgotino (16,3 % anketiranih).

Pri poškodbi glave so pogosto prizadete kognitivne in zaznavne sposobnosti, zlasti hitrost razmišljanja, spomin, razumevanje, koncentracija, reševanje problemov in uporaba govora. Naš kognitivni sistem tvori šest sestavnih delov: spomin, pozornost in koncentracija, hitrost predelave podatkov, načrtovanje ter organizacijske in izvršilne funkcije, predelava vidno-prostorskih informacij ter jezik in govor. Takšne posledice je možno zaznati več mesecev ali celo več let po poškodbi. Te težave je potrdilo 50 % anketiranih oseb.

Ločimo tri stopnje spomina in tri vrste spominskih motenj: takojšnji ali senzorični spomin, kratkotrajni ali delovni spomin in dolgotrajni spomin. Motnje spomina pa so: retrogradna amnezija, posttravmatska amnezija in spomske motnje kratkotrajnega oziroma delovnega spomina. Za spominskimi motnjami toži 79,6 % anketiranih.

Nastajajo tudi problemi s kratkotrajnim ali delovnim spominom in s pomnjenjem novih informacij; povzročajo težave pri učenju, na delovnem mestu in v življenju nasploh. V dolgoročnem spominu so uskladiščene vsebine osebnih doživetij, izkušenj in znanje (80 % anketiranih).

Motnje koncentracije vodijo v dezorganizacijo, zmedenost in bizarnost. Kažejo se z vedenjskimi problemi, kakor so impulzivnost, perseveracija, dezinhibicija, slabo razpoloženje, nemir in zapiranje vase. Za to motnjo trpi 48,9 % anketiranih.

Upočasnitev delovanja možganov in predelave podatkov je posledica difuzne okvare (14,3 % anketiranih).

Po poškodbi glave se človek čustveno in vedenjsko spremeni. Prizadeta sta samozaupanje in samospoštovanje, zmanjšana je zmožnost samokontrole, omejeno je zavedanje družbenih norm, nastopijo motnje spolnosti, čustvena labilnost, nenaadni izbruhi jeze, joka in smeha in neodgovornost (54 % anketiranih).

Nekatere psihosocialne motnje se delno korigirajo, ko pacient začne razumevati dogajanje v okolici in mu svojci pri tem pomagajo. Glavni socialni problemi se kažejo v osamitvi, v pomanjkanju prostočasnih aktivnosti in rekreacije in v pomanjkanju zabave. Pri zelo težki motnji je poškodovanec nepokreten in ne zmore normalne komunikacije. K izboljšanju samospoštovanja pripomore organiziranje »podpornega kroga«; sestavljajo ga vrstniki in prijatelji, ki pomagajo pri ponovnem vstopu v družbo. Ob tem se pri bolniku navadno pokaže nekaj težav:

- reakcijski problemi: strah, depresija, iritabilnost, nezaupanje, brezup, neobgljenost, jeza, fobija (53 % anketiranih);
- nevropsihološki problemi: impulzivnost, socialno nesprejemljiva dejanja, emocionalna labilnost, nizka toleranca za frustracije, razburjenost, paranoja, nezavedanje deficita, otročje obnašanje (53,1 % anketiranih).

Raziskava je pokazala, da se vsi hitro razburijo in vzburijo. S svojim spolnim

življenjem niso zadovoljni. Imajo občutek, da so spolno manj sposobni, čeprav z osebo drugega spola hitro navežejo stike (24,5 % anketiranih). Stiki pa so navadno bolj socialne narave in niso obojestransko usmerjeni v oblikovanje trajnega partnerskega odnosa, zato so v ljubezni pogosto razočarani.

Redki vozijo avtomobil in redki so redno zaposleni. Najbolj samostojni so pri umivanju, pri hranjenju in pri toaleti.

Poškodovanim osebam starši veliko pomenijo, še posebno mati. Večina jih živi pri starših in si želijo pri njih ostati. Otroštva se dobro spominjajo, obdobje po nesreči pa si težko zapomnijo. Imajo nerealno samopodobo in se ocenjujejo kot inteligentne in samozavestne osebe. Zaradi diskrepance med njihovim mnenjem in realnostjo so pogosto zamorjeni, osamljeni in slabe volje, posebno ob neugodnem vremenu. Ljubosumni so na tiste, ki jih imajo radi.

4. Potek zdravljenja in rehabilitacije po poškodbi glave

Rehabilitacija zajema urgentno, akutno, subakutno in kronično obdobje. Urgentno obdobje je čas zagotavljanja prve pomoči na kraju nesreče, kjer je treba določiti resnost poškodbe glave.

V akutni fazi je zdravljenje usmerjeno v stabilizacijo osnovnih življenjskih funkcij.

Zdravljenje se začne na intenzivni negi v bolnišnici, kjer je pozornost usmerjena na zdravljenje primarnih in na preprečevanje sekundarnih posledic, na nadzorovanje ravni zavesti, preventivo sekundarnih. V akutnem stanju zavest in budnost nihata. Bolnik je zmeden in neorientiran. Že od vsega začetka je pomembno, da možgani dobivajo dovolj hrane in kisika, potrebne pa so tudi stimulacije vida, sluha, vonja, dotika in okusa. Pomembno je tudi toplo in spodbujajoče okolje, da mu stojijo ob strani starši, družina in prijatelji. Povprečno trajanje zdravljenja v bolnišnici pri anketiranih je bilo pet mesecev.

Raziskava je pokazala, da so starši navzoči ob zdravljenju z največ obiski (več kakor 50 %), preostalo pa so obiski sorodstva (45 %) in prijateljev (24 %). Le 12 % anketiranih oseb je potožilo, da niso imeli obiskov.

V tem obdobju se poškodovancu povrnejo nekatere funkcije, na podlagi katerih je možno predvideti nadaljnje posledice. Nadaljevanje zdravljenja pozna več oblik: domača oskrba brez dodatnih medicinskih obravnav, domača oskrba z ambulantno obravnavo, dnevno varstvo z nadaljevanjem rehabilitacijskega programa, kompleksna hospitalna obravnava v rehabilitacijski ustanovi, oskrbovalni center z osnovno nego in minimalnim terapevtskim programom in intenzivni ali splošni oddelek, če je poškodovanec še v komi.

Subakutno obdobje je čas, v katerem se rehabilitacija začne, ko je bolnik vitalno stabilen in sposoben vsaj kratkotrajno zavestno slediti preprostim navodilom. Po zdravljenju v bolnišnici je premeščen na IRSR, kjer sodeluje ekipa strokovnjakov (fizioterapevt, delovni terapevt, psiholog, logoped, pediater, fiziater, ortoped, medicinske sestre, socialne delavke idr.). Poškodovanec na posameznih področjih

doseže najvišjo raven izboljšanja in napreduje le še malo, zato je končno stanje bolj ali manj znano. Nato je odpuščen v domače okolje z možnostjo ponovljivih rehabilitacijskih obravnav.

Rehabilitacija je dinamičen proces, s katerim želimo pomagati pacientu, da po prizadetosti, ki je posledica bolezni ali poškodbe, razvije preostale sposobnosti in doseže optimalno socialno vlogo (v družini, pri delu in v širšem socialnem okolju), ki je v danih okoliščinah možna. Celostna rehabilitacija zajema medicinsko, psiho-socialno in poklicno rehabilitacijo (Fajdiga 1999, 9). Povprečna doba rehabilitacije pri anketiranih je bila tri mesece.

Pri rehabilitaciji naj poleg poškodovanca sodeluje njegova družina. Rehabilitacija mora vsebovati podporo staršem in sorojencem s pogovorom in svetovanjem, da družina zopet zaživi. Družina se mora soočiti z drugačno vlogo svojih članov; spremenijo se odnosi med starši in otroki in v večini primerov tudi med zakoncem. Raziskava je pokazala, da 26 % družin poškodovancev dobi fizično pomoč, 32 % jih ne dobi nobene pomoči, preostali pa dobijo različne podpore – duhovno, finančno, fizično od sorodnikov in prijateljev, medtem ko jih pri institucijah in v župnijski skupnosti dobi pomoč le okoli 4 %.

Poklicno rehabilitacijo izvaja strokovni team: zdravnik, klinični psiholog, delovni terapevt, socialni delavec in ocenjevalec delazmožnosti. Vsak primer se obravnava individualno (Fatur - Videtič 2004, 15).

Od posledic je odvisno, ali se bo poškodovanec vrnil na prejšnje delo ali pa ga bo treba pripraviti za drugo delovno mesto. Proces poklicne rehabilitacije ima več faz: priprava in izvedba sprejemnega intervjuja (podatki o poškodovancu, nesreči, rehabilitaciji); obravnava, izvedejo tudi poskusno delo, pri tem ga spremlja eden od članov teama; vrnitev na delo (priporočljivo je postopno vračanje).

Kronično stanje pomeni sprejemanje novega stanja pri bolniku.

Poškodovanec je napredoval, kolikor je bilo mogoče. Možna so le še manjša izboljšanja. Kljub temu potrebuje toplo in stimulatívno okolje in stalno rehabilitacijsko delo, ker drugače hitro nazaduje. V tem obdobju ima bistveno vlogo družina, zato je nadvse pomembno, da družina ne ostane sama in da so jim na voljo različne oblike informiranja in svetovanja, pomoči in vodenja. V raziskavi sem ugotovila, da po vrnitvi poškodovanca domov dobi družina le malo pomoči: 65 % anketiranih je potrdilo, da so ostali brez pomoči, pomoč sorodnikov je bila pri 16 %, pomoč prijateljev pri 15 % in Cerkve pri 4 % anketiranih.

Pacient je navadno premeščen v domačo oskrbo. V začetnem obdobju ima težave pri oblikovanju realne podobe o sebi. Vzrok za to je prizadetost možganskih funkcij, nerazumevanje narave motenj in neenakomerni potek okrevanja. Človek, ki je bil pred nesrečo poln energije in načrtov, nenadoma postane nemočen in odvisen od drugih. Ta sprememba prizadene njega in njegove bližnje.

Pacient gre skozi več faz sprejemanja novega stanja, ki ga vodijo do realnega spoznanja, kaj se mu je zgodilo in kakšne so posledice.

5. Življenje pacienta po nezgodni poškodbi glave

Posledice poškodbe, dolgotrajno okrevanje in dejavniki v okolju vplivajo na pacienta na področju njegove samostojnosti, pri doseganju izobrazbe, pri ponovni vključitvi v delo in zaposlitev ter v družinsko in socialno življenje.

Na IRSR so pacienti največ šest mesecev, nato jih pošljejo v domačo oskrbo ali v drugo ustanovo (dom starejših, zavod Stara Gora pri Novi Gorici, bivalna skupnost zasebnega zavoda Zarja ali stanovanjska skupnost društva Vita). V dopoldanskem času se lahko poškodovana oseba vključi v zavod Zarja v Ljubljani ali v zasebni zavod Korak v Kranju, v zavod Naprej v Mariboru ali društvo Vita, ki vodi dnevne centre v Ljubljani, v Mariboru in v Kočevju, ali v druge varstveno-delovne centre, ki so namenjeni osebam z drugimi vrstami invalidnosti (VDC Sonček, Želva, Sožitje). Raziskava je pokazala, da je v VDC vključenih 2,1 % oseb, v zavode po poškodbi glave 24,5 %, v dnevni center Vita 14,4 %, v domačem okolju v svoji družini pa je 59,3 % anketiranih.

Vsako v družini na svoj način doživlja in predeluje stiske, ki jih je povzročila poškodba njihovega člana. Proces dojemanja, kaj se je v resnici zgodilo, je dolgotrajen. V začetku ves čas zagotavljajo pomoč svojemu poškodovancu, zato zanemarjajo prijateljstva in druženja. Včasih se zaradi čustvene izčrpanosti ali bojazni pred neprijetnimi vprašanji izogibajo stikom z drugimi. Težko pa je ponovno vzpostaviti prekinjene vezi in doseči, da se ponovno vključijo v svoje okolje. Družina je izredno pomembna pri zdravljenju in rehabilitaciji.

Trpljenje utegne pognati v starših grenke korenine, ki rodijo strupene sadove in še drugim uničujejo življenje. Zakonski partnerji se pogosto čutijo osamljene in ulete v zakon in nenehni stres privede do poslabšanja odnosov, kakor je potrdilo 36 % anketiranih. Odnosi v družinah pa so se izboljšali v družinah, ki so že pred nesrečo dobro funkcionirale (14 %).

Pastoralo bolnikov in invalidov razumemo kot posebno skrb in dejavnost Cerkev. Cerkev bolnim in invalidnim osebam pomaga obnavljati vero in poglobljati duhovnost.

Oseba, ki je doživela hudo poškodbo glave in se ji je zaradi posledic popolnoma spremenilo življenje, se pogosto sprašuje, zakaj se je zgodila nesreča, zakaj je Bog to dopustil, zakaj jo je kaznoval. Pokaže se zelo veliko vprašanj, ki ostajajo brez odgovora. V tem času je nevarno, da oseba, ki je bila pred nesrečo globoko verna, izgubi vero in zaupanje v Boga. V trenutkih preizkušenj je pomembno, da se ji približa prijatelj, duhovnik, kristjan, ki pomaga s poslušanjem in pogovorom, pa tudi z molitvijo.

Pomembno je, da osebe s poškodbo glave in njihovi svojci čutijo, da so sprejeti od drugih, da jih drugi spoštujejo in imajo radi. Velikokrat je dovolj, da čutimo s prizadetimi in zanje molimo. Takšna »tiha komunikacija« človeka tako spremeni, da prizadeti in njegova družina začutijo, kako je »ljubezen od Boga, in kdor ljubi, je rojen iz Boga in Boga pozna« (1 Jn 4,7).

V predstavljenih okoliščinah je molitev za ozdravljenje še toliko bolj pomembna. V tem smislu je molitev začetek in višek diakonije.

Osebam s poškodbo glave pomagajo tudi prostovoljci kot asistenti.

Izjemnega pomena je, da se prostovoljec poškodovancu posveti, si zanj vzame čas in izraža svojo pozornost, naklonjenost in spoštovanje. Ustvarja se medsebojno zaupanje na podlagi Jezusovih zapovedi: »Ljubi svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in vsem mišljenjem!« (Mt 22,37) in »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe!« (Mt 22,39)

Po nezgodni poškodbi glave se bolnikovo življenje in življenje njegove družine korenito spremenita. Kako bo živel on in njegova družina v novi stvarnosti, je odvisno od njih samih in od socialnega okolja. Koliko vidi stvarnost smiselno, je odvisno od njegovih in družinskih vrednot. Veliko mu pomaga vera, ki jo pogloblja med zdravljenjem in sprejemanjem novega stanja, če mu stojijo ob strani župnik in pastoralni delavci z molitvijo, z obiski in z razgovori. Invalidni človek išče podobo Boga v svojem bližnjem, ki bi mu pomagal. Raziskava je pokazala, da v 68 % vera ugodno deluje na sprejemanje stanja po nesreči, pozitivno vpliva na njihovo počutje, jim vliva upanje in jih pomirja.

Bolnik mora sprejeti samega sebe v novem stanju, prav tako svojci. To pomeni, da je treba dati življenju novo vsebino in globlji smisel. Ko človek zares sprejme sebe, mine zagrenjenost.

6. Sklep

Intervjuji z družinami so pokazali, da precej družin s članom s poškodbo glave poleg pomoči društva ali zavoda želi tudi pomoč in sodelovanje Cerkve; od duhovnika in od pastoralnih delavcev pričakujejo pogovor, organiziranje taborov, počitnic in romanj in pomoč pri iskanju spremljevalca.

Želijo si organiziranih delavnic z aktivno udeležbo poškodovancev in njihovih družin. Veliko jim pomeni vsakdanja sveta maša, ki mora biti prilagojena sposobnostim poškodovanih oseb. V Sloveniji je več domov duhovnosti, kjer je mogoče organizirati srečanja, tabore, izobraževanja.

Mnogi si želijo tudi romanj, ki seveda potrebujejo več logističnega sodelovanja in zlasti dovolj strokovno usposobljenih spremljevalcev.

Doslej je tovrstne aktivnosti, ki vključujejo tudi duhovno in religiozno dimenzijo življenja, gojilo edino društvo Vita. Člani in anketirane družine si vsekakor želijo več takšnih priložnosti, saj duhovna hrana pozitivno vpliva na vsakdanje življenje v družini.

Reference

- Bienstein, Christel.** 1994. *Bewusstlos. Eine Herausforderung für Angehörige, Pflegende und Ärzte.* Düsseldorf: Verlag selbstbestimmtes Leben.
- Čižman, Urša.** 2003. *Samostojnost oseb po poškodbi glave.* Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za psihologijo.
- Dečman, Ivanka.** 1996. *Poškodba možganov.* Ljubljana: Zavod za varstvo in rehabilitacijo po poškodbi glave.
- Fajdiga, Katja.** 1999. *Samopodoba pri osebah po poškodbi glave.* Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
- Fatur - Videtič, Andrejka.** 2004. *Celostna ocena sposobnosti za delo in poklicno usposabljanje za osebe po nezgodni možganski poškodbi. Možnosti rehabilitacije in pomoči za osebe po možganski poškodbi.* Ljubljana: Vita.
- Košorok, Viktorija.** 2005. *Klinična ocena bolnika s hudo možgansko poškodbo – napoved izida glede na stopnjo prizadetosti možganskega debla. Poškodba glave – vpliv celovite nevrorehabilitacijske obravnave na funkcijski izid.* Ljubljana: IRSR.
- Powell, Trewor.** 2007. *Poškodbe glave. Praktični vodnik.* Ljubljana: Društvo Vita.
- Trdan, Veronika.** 2009. *Pastoralno in rehabilitacijsko pedagoško spremljanje družine s članom po travmatski poškodbi glave.* Doktorska disertacija Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- Wiegard, R.** 1993. *Rehabilitation von Patienten mit schweren Schädelhirnverletzung.* New York: Gustav Fischer Verlag.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 2, 251-264
 UDK: 27-46-774-726.6(497.4)
 Prejeto: 04/10

Brigita Perše

Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem

Povzetek: Študija se ukvarja s sodelovanjem vernikov v župnijskih skupnostih. Pomembnost njihovega sodelovanja izhaja iz potreb postmodernega človeka, pa tudi iz ekleziologije 2. vatikanskega koncila. Med teorijo in pastoralno prakso je lahko razkorak. Zato študija strokovno javnost seznanja, kolikšen je razkorak med želeno koncilsko in dejansko župnijsko pastoralno prakso na področju sodelovanja laikov na vseh treh temeljnih pastoralnih področjih (oznanjevanje, bogoslužje, diakonija), ob upoštevanju različnih stopenj urbanizacije okolja (podeželje, primestje, mesto). Raziskava se omejuje na stanje v župnijah ljubljanske nadškofije, ki je indikativno za ves slovenski prostor. Rezultati raziskave in njihova interpretacija so lahko v pomoč pri župnijski pastoralni in pri izdelavi načrta Cerkve na Slovenskem.

Ključne besede: laiški sodelavci, poklicanost, 2. vatikanski koncil, božje ljudstvo, občestvo, pastoralna dejavnost, ljubljanska nadškofija, župnija prihodnosti

Abstract: **Pastoral Schism in the Postconciliar Catholic Parish in Slovenia**

The study deals with the involvement of the faithful in the parish communities. The importance of their involvement follows from the needs of the postmodern man as well as from the ecclesiology of the Second Vatican Council. There can be, however, a discrepancy between the theory and the pastoral practice. Thus, the study informs the specialist public of the size of the discrepancy between the desired conciliar parish practice and the actual one in connection with the involvement of lay people in all three basic pastoral areas (preaching, liturgy, social welfare work), taking into account different stages of urbanization (rural environment, suburbs, towns). The study is limited to the situation in the parishes of the archdiocese of Ljubljana, which, however, is indicative of the whole territory of Slovenia. The results of the study and the interpretation thereof can be of help om the parish pastoral and at preparing a plan of the Church in Slovenia.

Key words: lay collaborators, calling, Second Vatican Council, people of God, community, pastoral activity, archdiocese of Ljubljana, parish of the future

Dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem jasno pove, da se Cerkev na Slovenskem »živo zaveda nenadomestljivega poslanstva, ki ga imajo v procesu evangelizacije slovenske družbe krščanski laiki« (PZ 394). Danes je sodelovanje vernikov v življenju župnijske skupnosti eno od »znamenj časa«, ki izhaja

tako iz potreb postmodernega človeka kakor tudi iz ekleziologije 2. vatikanskega koncila. Ker je v Cerkvi dolga stoletja (skoraj vse od konstantinskega obdobja dalje) vladala ostra ločitev med kleriki in laiki, ki smo jo na kratko predstavili v prvem delu naše študije, smo izvedli raziskavo, s katero smo analizirali, kako uspešne so župnijske skupnosti dobra štiri desetletja po 2. vatikanskem koncilu na področju sodelovanja laikov oziroma aktiviranja karizem župljanov pri širjenju božjega kraljestva.

1. Temeljna pastoralna shizma in poklicanost vseh

1.1 Zgodovinski razvoj odnosa med kleriki in laiki

Jezus je svojim učencem brez organizacijskega napotka naročil: »Pojdite po vsem svetu in oznanite evangelij vsemu stvarstvu!« (Mr 16,15) Temu temeljnemu naročilu sledi Cerkev vse od svojega obstoja, njena oblika pa izhaja preprosto iz družbenozgodovinskih okoliščin. Čeprav je življenje »prve Cerkve« težko rekonstruirati, pastoralne študije pri tem največkrat navajajo odlomek iz Apostolskih del: »Bili so stanovitni v nauku apostolov in v občestvu, v lomljenju kruha in v molitvah ... Vsi verniki so se družili med seboj in imeli vse skupno: prodajali so premoženje in imetje ter od tega delili vsem, kolikor je kdo potreboval. Dan za dnem so se enodušno in vztrajno zbirali v templju, lomili kruh po domovih ter uživali hrano z veselim in preprostim srcem ...« (Apd 2,42–47) Iz tega sestavka, ki resda opisuje le »ideal« (Garhammer 1996, 46), razvit na temelju številnih konfliktov v prvi Cerkvi, so razvidne vse tri (oziroma štiri) temeljne pastoralne dejavnosti Cerkve: bogoslužje, oznanjevanje, diakonija (in koinonija). Iz novozaveznih besedil je razvidno tudi, kako hitro in kreativno je znala prva Cerkev za nove naloge izoblikovati nove službe, kakor na primer pri postavitvi sedmih diakonov (Apd 6,1–7); splošna značilnost pavlinskih skupnosti je bila množica (karizmatičnih) služb (1 Kor 12) itd.

Že kmalu po priznanju krščanstva za dopustno (leta 313) in uradno (leta 380) vero v rimskem cesarstvu, ko je rasla prepletenost med državo in Cerkvijo, pa je »ideal« prve Cerkve zbledel. Prehod od manjšinske k masovni Cerkvi je namreč povzročil kvalitativne spremembe, to pa nastanek meniških skupnosti; te skupnosti so spodbudile ločitev med tistimi, ki »so svet zapustili« in živeli v večji duhovni vnemi, in tistimi, ki so živeli še dalje »v svetu«. Na izoliranost cerkvenih dostojanstvenikov od skupnosti sta vplivala tudi obramba pred gnostičnimi nazori in investiturni boj za oblast. Gracijanov dekret (1140) tako naravnost govori o prvem razredu duhovnikov in redovnikov in o drugem razredu, razredu laikov. Tudi tridentinski koncil (1545–1563) je duhovnika zaradi zakramenta mašniškega posvečenja dvignil neizmerno visoko nad laika, na hierarhično lestvico, postavljeno od Boga. Tako so bili stoletja na eni strani člani Cerkve, ki so učili, na drugi pa tisti, ki so poslušali in ubogali. Takšna struktura odnosov v Cerkvi, ki ni bila tuja tedanji fevdalni družbi, je postala tuja družbi 19. stoletja, ko se je rahljala tesna prepletenost Cerkve, države in družbe. Podedovano obliko odnosov med kleriki in laiki je bilo treba prilagoditi nastopu moderne svetla. »Prebujenje« bi lahko prineslo

obdobje društvenega in strankarskega katolicizma, a je ostalo vse preveč v rokah klerikov. Po pojmovanju tistega časa so bili namreč laiki še vedno le vez med Cerkvijo in svetom (ne del Cerkve). Bili so izvrševalci nalog, nekakšna »podaljšana roka« klerikov. V družbi pa je vedno bolj pridobivala veljavo svoboda (tudi verska). Tudi ko je bil leta 1917 razglašen prvi avtentični in enotni *Zakonik cerkvenega prava*, so bili v njem laiki le redko omenjeni; nastopali so zgolj kot pravni objekt in ne kot pravni subjekt. To več stoletij trajajočo medsebojno odtujenost in ločenost med kleriki in laiki, ki se je teoretično končala z 2. vatikanskim koncilom (1962–1965), je Karl Rahner označil z izrazom »temeljna pastoralna shizma« (Henner-sperger 1999, 28; Zulehner 2002, 100).

1.2 S participacijo v občestvu do identifikacije

Raziskave kažejo, da danes doživi občestvo samo tisti človek, ki v njem sodeluje. Več ko je njegovega prispevka, bolj je občestvo »njegovo«, več mu pomeni (Zulehner idr. 1997, 52). 2. vatikanski koncil je krščene k takšni resni udeležbi na vso moč pozval in jo naredil naravnost za krščansko dolžnost z naukom o božjem ljudstvu oziroma občestvu. Nauka o božjem ljudstvu in občestvu (*communio*) sta podobna, le njuna poudarka sta različna. Medtem ko ima nauk o božjem ljudstvu v ospredju naravo subjekta, nauk o občestvu poudarja kvaliteto odnosov (Hilberath 2002, 98). Nauk o božjem ljudstvu zadeva »fundamentalni princip« (Schmitz 1979, 171), po katerem samo oboji, laiki in dostojanstveniki skupaj, tvorijo eno božje ljudstvo, po katerem v Cerkvi ni več dvorazredne družbe. Verniki tako niso več objekt pastoralnega delovanja, temveč subjekt Cerkve s svojo samostojno teološko identiteto na podlagi svoje poklicanosti, niso le pasivni naslovljenci pastoralnega dela (»poslušajoča« Cerkev), temveč njeni odgovorni in aktivni soudeleženci. Po mnenju kardinala Leona-Josepha Suenensa (1968, 64) je poudarek na soodgovornosti vseh kristjanov znotraj božjega ljudstva ena najpomembnejših pastoralnih idej koncila, ki je najtesneje povezana s strukturo Cerkve. »Pastorala za ...« se tako spremeni v »pastoralo z ...«. Župnijska skupnost tako ne dela za uboge, temveč z njimi; nobene pastore ne načrtuje »za« ločene in ponovno poročene, temveč jo načrtuje »z« njimi ipd. (Zulehner idr. 1997, 51–52). Na sinodi v Würzburgu (1971–1975) se je formula za to glasila: »Od oskrbovane k skrbeči župniji.« K tovrstnemu prehodu spodbuja tudi plenarni zbor Cerkve na Slovenskem (PZ 427).

1.3 Cerkveni funkcionarji ali božji sodelavci?

Čeprav sta med udi v Kristusovem telesu enotnost poslanstva in enakost glede dostojanstva in njihovega delovanja, je v koncilskih dokumentih večkrat poudarjeno, da vsi udje Cerkve nimajo enake vloge, službe in naloge, da niso torej subjekt poslanstva Cerkve na enak način. S teologijo 2. vatikanskega koncila se je tako razvilo veliko laiških služb, ki poprej niso bile možne. Ker laiki s krstom po svoje postanejo deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izpolnjujejo v Cerkvi in v svetu svoj delež pri poslanstvu vsega božjega ljudstva (LA 2; C 31), se nanje v Cerkvi ne sme gledati le pod zornim kotom organizacije in delegiranja, motivacije in kooperacije, ampak kot na pripadnike božjega ljudstva, ki sledijo poklicanosti in izpolnjujejo svoje poslanstvo kot božji sodelavci. Bog sam

jih »duhovno kliče« v župnijsko skupnost, naloga pastorale poklicev (nem. *Berufungspastoral*) pa je, pospeševati mnogovrstnost cerkvenih poklicev (ne samo duhovniških). Dokument *Christifideles laici* tako poudarja, da je v Cerkvi vsak poklican: »Resnično, vsak je poklican po imenu v edinstvenosti in neponovljivosti njegove osebne zgodovine, da bi daroval svoj lastni prispevek za prihod božjega kraljestva. Noben talent, še tako majhen, ne sme ostati neuporabljen (Mt 25,24–27).« (CD 41, 56)

1.4 Od teorije k praksi

In če preidemo od teorije k praksi, se nam kot prvo zastavlja vprašanje, kako je v smislu koncilskih priporočil danes s sodelovanjem laikov na župnijah. Vprašanje se nam zastavlja še zlasti ob pogledu na padajoči trend deleža katoličanov, nedeljnikov, cerkvenih porok ipd. vse od 2. vatikanskega koncila dalje pri nas. Po drugi strani izsledki javnomnenjskih raziskav kažejo, da ljudje od Cerkve pričakujejo več socialnega delovanja (Rus in Toš 2005, 206), zato sklepamo na morebitno zapostavljenost diakonije v pastoralni praksi. Vemo namreč, da lahko župnija polno živi le, če so dejavne vse tri razsežnosti njenega poslanstva (oznanjevanje, bogoslužje, diakonija). In nenazadnje se nam spričo družbenogospodarskih in demografskih razlik glede na stopnjo urbanizacije okolja (podeželje, primestje, mesto) zastavlja vprašanje, koliko to vpliva na pastoralno prakso. Da bi odgovorili na izpostavljena vprašanja, smo izvedli raziskavo.

2. Raziskava

2.1 Hipoteze

V raziskavi smo želeli potrditi oziroma ovreči hipoteze:

- a) da danes v župniji sodeluje precejšen delež laikov, ki je treba v prihodnosti njihovo sodelovanje še pospeševati;
- b) da je na župnijah manj karitativnih kakor bogoslužnih in oznanjevalnih sodelavcev;
- c) da na oboje, to je na višino deleža v župniji sodelujočih katoličanov in na njihovo (so)razmerje po treh temeljnih pastoralnih dejavnostih, vpliva stopnja urbanizacije okolja (podeželje, primestje, mesto).

2.2 Poprejšnje priprave in metode potrditve hipoteze

Zaradi obširnosti raziskave in s tem povezane množice podatkov smo se v raziskavi osredotočili na župnije ljubljanske nadškofije (233 župnij), ki pa so reprezentativne za ves slovenski prostor.¹ Pred samim začetkom preverjanja naših

¹ Ker je v ljubljanski nadškofiji tako glavno mesto kakor najvišji vrh v Sloveniji, menimo, da je z vzorcem, v katerem je zajetih vseh 233 župnij ljubljanske nadškofije, zajeta splošna situacija, ki se danes kaže v Sloveniji, zato je tudi naslov študije upravičen.

hipotez smo župnije kategorizirali po stopnji urbanizacije okolja na podeželske, primestne in mestne. Pri tem smo ugotovili, da je v ljubljanski nadškofiji podeželskih skoraj polovica (48,1 %) župnij, primestnih dobra petina (21,9 %), mestnih pa skoraj tretjina (30 %) župnij.²

Pred samo raziskavo smo sestavili seznam raznovrstnih oblik služenja laikov v župniji in jih kategorizirali glede na temeljne pastoralne dejavnosti v tri skupine (oznanjevanje, bogoslužje, diakonija). Med tovrstnim kategoriziranjem smo ugotovili, da je nekatere vrste služb res težko pripisati samo eni od pastoralnih dejavnosti oziroma da »imajo v Cerkvi vse službe služeči, to je diakonijski značaj« (Nitsche 2002, 114). Zato smo pri kategoriziranju služb upoštevali njihovo pastoralno opredelitev na obrazcih cerkvene statistike, s katerimi škofije na Slovenskem tovrstne podatke zbirajo vsako leto.³ Med oznanjevalne sodelavce smo tako uvrstili katehiste, birmanske in druge animatorje in člane oznanjevalnih skupin, ki se v nadškofiji v povprečju dokaj pogosto sestajajo, to je člane molitvenih, zakonskih, bibličnih, mladinskih veroučnih in dramskih skupin, skavte – popotnike in mlade v drugih dejavnostih zunaj rednih katehez.⁴ Med bogoslužne sodelavce smo uvrstili pevce, bralce, ministrante, organiste, instrumentaliste, pevovodje, cerkovníke, izredne delivce obhajila, kantorje in voditelje bogoslužja božje besede.⁵ Med karitativne sodelavce pa smo uvrstili člane župnijskih karitas in drugih cerkvenih dobroteljskih ustanov, kakor so Vera in luč, Krščansko bratstvo bolnikov in invalidov, Vincencijeva konferenca, Kolpingovo združenje, Servis dobrote, Skupina za samopomoč, Sekcija za dobroteljskost, Anino upanje ipd.

Pri splošni analizi preučevanih pojavov in pri njihovem slikovnem prikazu smo uporabili statistično metodo razvrščanja župnij v razrede, pri natančnejši analizi njihovih povezav zlasti s stopnjo urbanizacije okolja (podeželje, primestje, mesto) pa test korelacije.

V raziskavi smo se oprli zlasti na podatke *Letnega pregleda pastoralnega dela: bogoslužni del* za leto 2006 in na podatke, ki jih prinaša *oznanjevalno-karitativni del* tega pregleda za leto 2006/2007; zbira, pridobiva in hrani jih pastoralna služba

² Zaradi »zapletenosti« fenomena mest smo se pri določitvi mestnih župnij opirali na strokovno delo z naslovom *Mestna naselja v Republiki Sloveniji 2003* (Pavlin idr. 2004). V njem so namreč strokovnjaki izdelali za statistična raziskovanja stopnje urbanizacije okolja konkreten seznam mest z obmestji v Sloveniji. Pri določitvi primestnih in podeželskih župnij pa smo uporabili tudi mnenja župnikov, članov ŽPS ipd.

³ Pri sistematizaciji raznovrstnih laičkih oblik služenja v Cerkvi smo upoštevali dosegljivost podatkov. V raziskavo nismo mogli vključiti starostno-spolne strukture pastoralnih sodelavcev, ker statistični obrazci teh podatkov ne beležijo. To bo verjetno mogoče v prihodnosti, ko bo cerkvena statistika vodena s pastoralno-informacijskim sistemom (PasIS) (Zakrajšek 2009, 16). V raziskavi tudi nismo posebej preučevali oblik prostovoljnega in poklicnega delovanja, ker v Sloveniji na župnijah skorajda ni poklicno zaposlenih laikov.

⁴ Veroučencev nismo šteli, ker je verouk tako rekoč »obvezen« za vse osnovnošolske katoličane, kakor potrjuje tudi zelo velika in pozitivna korelacija (+0,921**) med deležem osnovnošolcev, ki obiskujejo verouk, in deležem katoličanov med prebivalci po posameznih župnijah. Kot župnijske »sodelavce« smo šteli le tiste osnovnošolske otroke, ki sodelujejo še v kaki drugi dejavnosti, kakor na primer petje, ministriranje ipd.

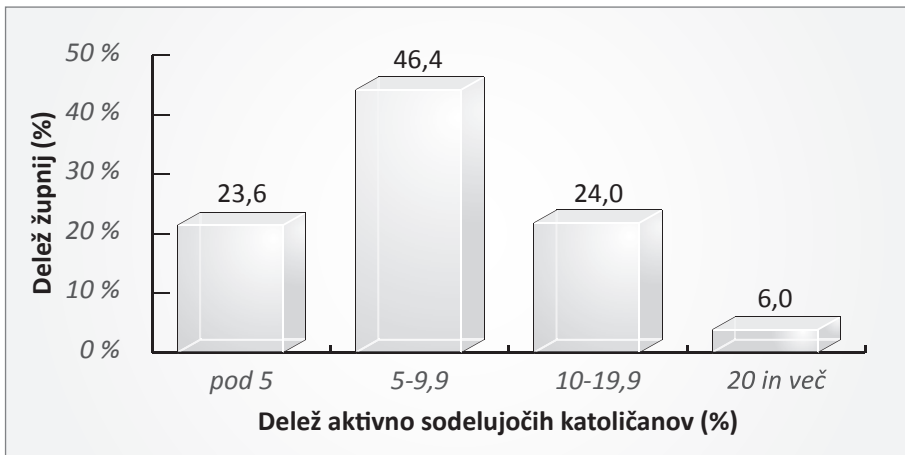
⁵ Poleg naštetih bogoslužnih sodelavcev so še drugi, na primer mežnarji, krasilci in čistilci cerkva, ključarji in tisti, ki jih nismo posebej izpostavili in upoštevali, ker nam podatki o njihovem številu niso bili dosegljivi.

nadškofije Ljubljana. Zaradi pomanjkljivo izpolnjenih obrazcev ali morebitnih izjemnih situacij v omenjenem letu smo te podatke primerjali in uskladili z dvema preteklima in z dvema prihodnjima letoma. Tako bi lahko rekli, da naša raziskava odseva splošno pastoralno stanje petih let (2004–2008) v župnijah ljubljanske nadškofije, s poudarkom na letu 2006 oziroma 2006/2007.

2.3 Rezultati

2.3.1 Delež aktivno sodelujočih katoličanov v župnijah

Z raziskavo smo ugotovili, da v ljubljanski nadškofiji po župnijah aktivno sodeluje 38 252 katoličanov, to pa pomeni 6,8 % katoličanov oziroma dobro tretjino (35,7 %) nedeljnikov v nadškofiji.

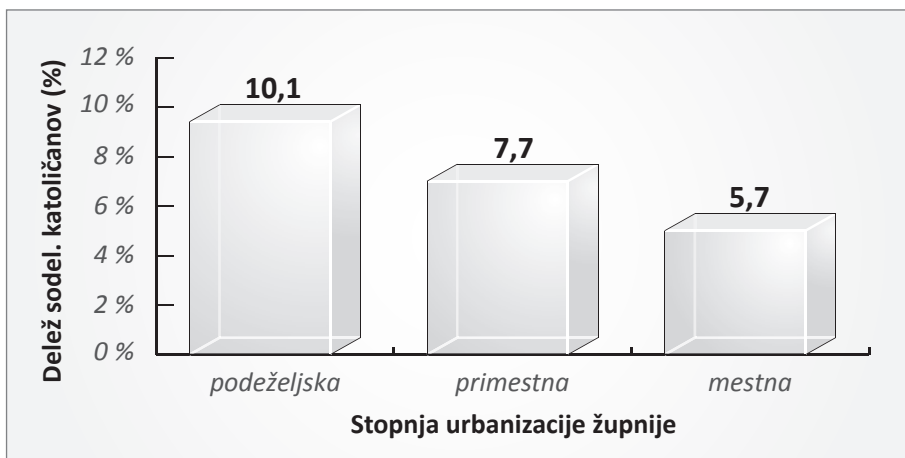


Slika 1. Župnije ljubljanske nadškofije po razredih glede na delež sodelujočih katoličanov

Manj kakor 5 % katoličanov sodeluje v skoraj četrtini (23,6 %) župnij, 5 do 9,9 % katoličanov sodeluje v skoraj polovici (46,4 %) župnij, 10 do 19,9 % katoličanov sodeluje v četrtini (24 %) župnij, več kakor 20 % katoličanov pa sodeluje v 6 % župnij – največ v župniji Dražgoše (37 %). Tudi drugače so župnije z več kakor 20 % sodelujočih katoličanov večinoma podeželske, z manj kakor 400 prebivalci, vzrok za to pa je delno tudi dejstvo, da v majhnih podeželskih župnijah zaradi manjšega števila župljanov nekateri opravljajo več služb, zato smo v raziskavi morda koga šteli večkrat, to pa pri majhnem številu župljanov hitro dvigne delež sodelujočih.

V nadaljevanju smo deleže na župniji sodelujočih katoličanov analizirali še glede na stopnjo urbanizacije okolja (podeželje, primestje, mesto).

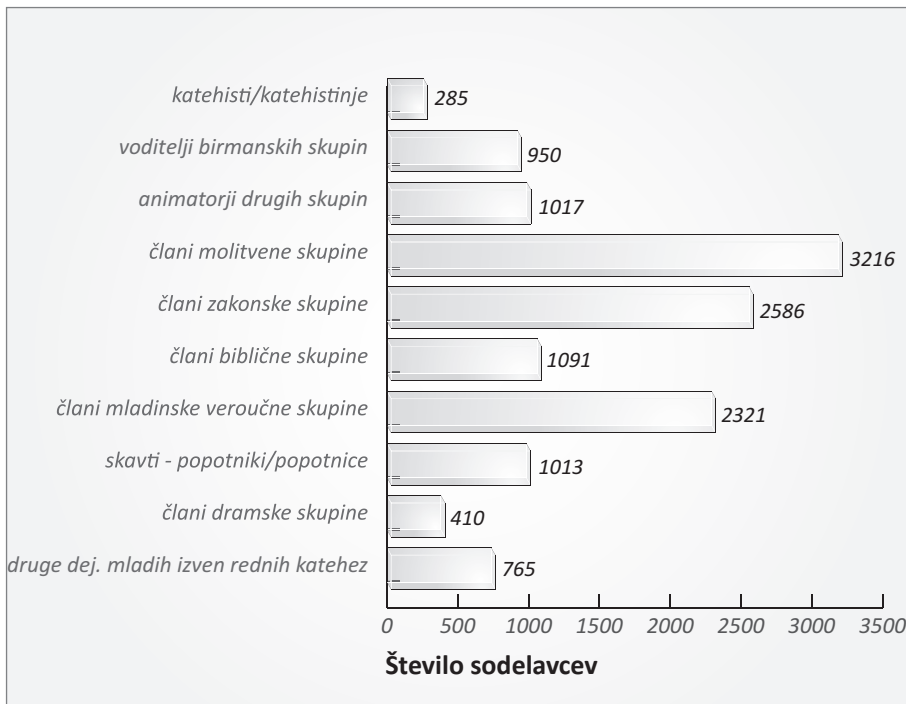
Ugotovili smo, da v podeželski župniji v povprečju sodeluje 10,1 % tamkajšnjih katoličanov, v primestni župniji 7,7 % katoličanov, v mestni župniji pa 5,7 % katoličanov. Tudi test korelacije je potrdil, da je v župnijah ljubljanske nadškofije med



Slika 2. Povprečni delež na župniji sodelujočih katoličanov glede na stopnjo urbanizacije župnije v ljubljanski nadškofiji

višino deleža na župniji sodelujočih katoličanov in stopnjo urbanizacije negativna povezava (-0,370**).

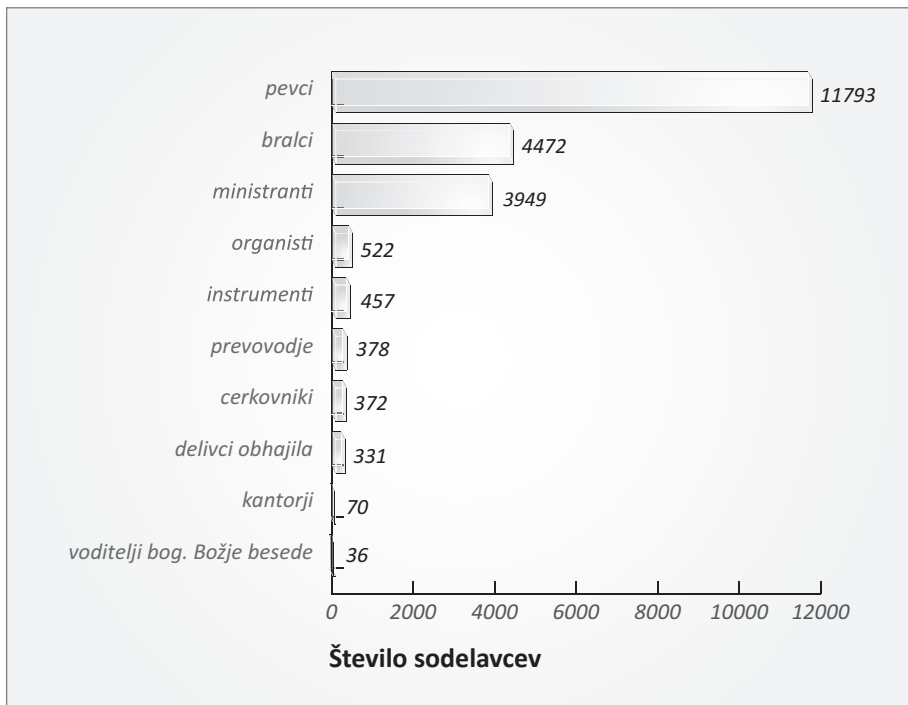
2.3.2 Župnijski laiški sodelavci po posameznih vrstah služb



Slika 3. Oznanjevalni župnijski laiški sodelavci v ljubljanski nadškofiji

Številčnost župnijskih laičkih sodelavcev v ljubljanski nadškofiji smo analizirali tudi po posameznih vrstah služb. Najprej smo analizirali njihovo številčnost po oznanjevalnih službah.

Analiza je pokazala, da po župnijah ljubljanske nadškofije sodeluje 13 654 oznanjevalnih laičkih sodelavcev: v dobri polovici (54,9 %) župnij oznanjuje 285 laičkih katehistov, skoraj v dveh tretjinah (61,8 %) župnij sodeluje 950 birmanskih animatorjev (voditelji birmanskih skupin), v dobri polovici (53,6 %) župnij pa 1017 animatorjev drugih župnijskih skupin.⁶ V skoraj dveh tretjinah (63,9 %) župnij v molitvenih skupinah moli 3216 molivcev, v dveh petinah (40,8 %) župnij se pri zakonskih skupinah sestaja 2586 mož in žena, pri bibličnih skupinah se v slabih dveh petinah (36,9 %) župnij sestaja 1091 vernikov, 2321 mladih se zbira pri mladinskih veroučnih skupinah, ki delujejo v dveh tretjinah (64,4 %) župnij, 410 mladih sodeluje pri dramskih skupinah, ki jih organizira osmina (12,9 %) župnij, 765 pa v drugih dejavnostih mladih zunaj rednih katehez, organizira pa jih sedmina (15,5 %) župnij. V četrtini (24,5 %) župnij sodeluje še 1013 skavtov – popotnikov.



Slika 4. Bogoslužni župnijski laički sodelavci v ljubljanski nadškofiji

Analiza številčnosti bogoslužnih župnijskih laičkih sodelavcev je pokazala, da po župnijah ljubljanske nadškofije sodeluje 22 380 bogoslužnih laičkih sodelavcev, to

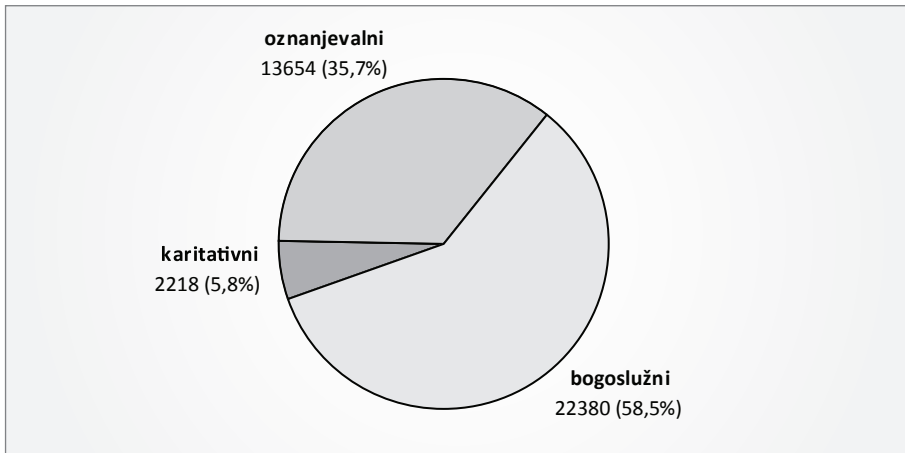
⁶ Vendar ne vemo natančno, katerih; poleg rednih deluje po župnijah še vrsta drugih katehez za otroke in mladino (oratoriji, delavnice, krožki ...) in za odrasle.

je dobra petina vseh nedeljnikov (22,5 %). Pri bogoslužju jih največ sodeluje s petjem (11 793) v raznih sestavah pevskih zborov. Na drugem mestu po številčnosti so mašni bralci oziroma bralci božje besede (4472), na tretjem pa ministranti (3949) in župnij brez njih skorajda ni. Skoraj v vseh (92,3 %) župnijah igra skupaj 522 organistov, v treh četrtinah (73,8 %) župnij dirigira 378 pevovodij, v tretjini (31,3 %) župnij deluje še 457 drugih instrumentalistov (pritrkovalcev ...), v dveh tretjinah (65,7 %) župnij je 372 cerkvnikov (zakristanov), v polovici župnij (47,2 %) pa 331 izrednih delivcev svetega obhajila. Manj uveljavljeni so kantorji, saj jih je v nadškofiji 70 in delujejo v slabi šestini (15 %) župnij. Še manj so uveljavljeni voditelji bogoslužja božje besede, ki jih je 36 in delujejo v slabi desetini (7,7 %) župnij, med katerimi so večinoma mestne župnije.

Na podlagi analize številčnosti karitativnih sodelavcev smo ugotovili, da po župnijah ljubljanske nadškofije deluje 2218 karitativnih laičkih sodelavcev: v župnijski Karitas, ki je ustanovljena v polovici župnij (51,1 %), deluje 1580 članov, v drugih cerkvenih dobrodelnih ustanovah pa deluje še 638 sodelavcev (Vera in luč, Krščansko bratstvo bolnikov in invalidov, Vincencijeva konferenca, Kolpingovo združenje, Servis dobrote, Skupina za samopomoč, Sekcija za dobrodelnost, Anino upanje ...), največ v Veri in luč (329), ki deluje v dvanajstih župnijah.

2.3.3 (Ne)sorazmernost razvrstitve župnijskih laičkih sodelavcev

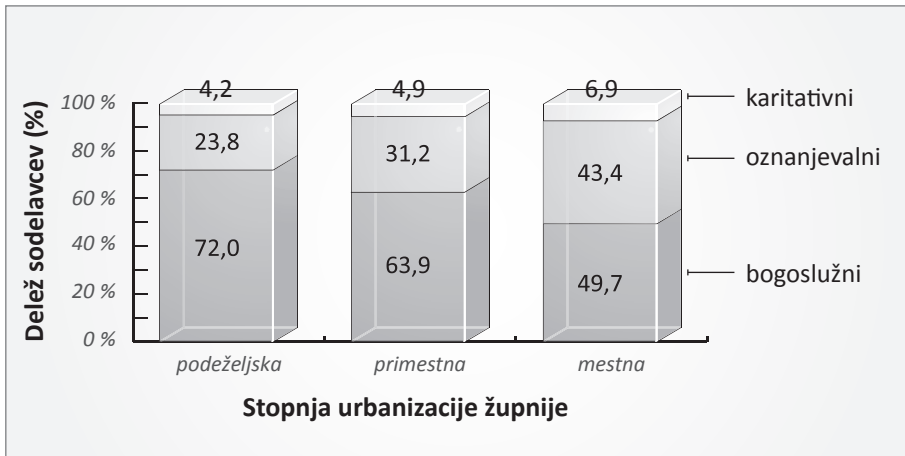
Raziskava je pokazala, da so župnijski laički sodelavci zelo nesorazmerno razporejeni po treh temeljnih pastoralnih dejavnostih (slika 5).



Slika 5. Struktura župnijskih laičkih sodelavcev v ljubljanski nadškofiji po temeljnih pastoralnih dejavnostih

V ljubljanski nadškofiji je namreč največ župnijskih laičkih sodelavcev dejavnih pri bogoslužnih opravilih (58,5 %), skoraj pol manj pri oznanjevanju (35,7 %), zelo malo pa jih je dejavnih na karitativnem področju (5,8 %).

Zaradi te presenetljive ugotovitve smo v nadaljevanju (ne)sorazmerje med laškimi sodelavci po treh temeljnih pastoralnih dejavnostih analizirali glede na stopnjo urbanizacije okolja (podeželje, primestje in mesto).



Slika 6. *Struktura župnijskih laških sodelavcev v ljubljanski nadškofiji po temeljnih pastoralnih dejavnostih glede na stopnjo urbanizacije župnije*

Analiza je pokazala, da imajo podeželske župnije v strukturi sodelavcev slabe tri četrtine (72 %) bogoslužnih, slabo četrtino (23,8 %) oznanjevalnih in 4,2 % karitativnih sodelavcev. Primestne župnije imajo v strukturi sodelavcev slabi dve tretjini (63,9 %) bogoslužnih, slabo tretjino (31,2 %) oznanjevalnih in 4,9 % karitativnih sodelavcev. Mestne župnije pa imajo med sodelavci polovico (49,7 %) bogoslužnih, 43,4 % oznanjevalnih in 6,9 % karitativnih sodelavcev. Tudi izračun korelacije je potrdil, da se z višanjem stopnje urbanizacije župnije (od podeželja proti mestu) v strukturi župnijskih sodelavcev manjša delež bogoslužnih sodelavcev ($-0,576^{**}$), deleža karitativnih ($+0,433^{**}$) in oznanjevalnih sodelavcev ($+0,526^{**}$) pa se večata.

Zaradi obeh v raziskavi ugotovljenih negativnih korelacij s stopnjo urbanizacije, to sta višina deleža aktivno sodelujočih katoličanov v župniji in višina deleža bogoslužnih sodelavcev v strukturi teh sodelavcev po temeljnih pastoralnih dejavnostih, smo predvidevali, da je to tako zaradi večjega obiska nedeljske svete maše župljanov na podeželju (Perše 2009, 304). Test korelacije je dejansko potrdil, da v ljubljanski nadškofiji med deležem aktivno sodelujočih katoličanov v župniji in deležem nedeljnikov v njej dejansko obstoji statistično značilna pozitivna povezava ($+0,549^{**}$).

Zaradi zelo nizkega deleža karitativnih sodelavcev v strukturi župnijskih laških sodelavcev smo naredili še primerjalno analizo s številom članov ŽPS, ki jih v naši raziskavi drugače nismo upoštevali, ker ŽPS ne sodi zgolj v eno od treh pastoralnih področij in ker je večina članov ŽPS dejavna že v kaki od preučevanih treh pastoralnih dejavnosti (zlasti tisti, ki so prišli v ŽPS »po službi« ali kot »voditelji ali delegati posameznih skupin« (Statut ŽPS 2000, čl. 6)). Z dodatno analizo smo prese-

netljivo ugotovili, da je v ljubljanski nadškofiji po župnijah celo članov ŽPS za polovico več, kakor je vseh sodelavcev na področju diakonije.

3. Razprava

V raziskavi smo ugotovili, da je v ljubljanski nadškofiji v obdobju 2004–2008 po župnijah aktivno sodelovalo 6,8 % katoličanov, to je dobra tretjina (35,7 %) vseh nedeljnikov. Ugotovljeni delež na župniji sodelujočih katoličanov bi bil nekoliko večji, če bi upoštevali olajševalni delež tistih, ki iz upravičenih razlogov ne morejo sodelovati (bolezen, telesna invalidnost, dnevna migracija ...). V raziskavi smo potrdili hipotezo, da na višino deleža na župniji sodelujočih katoličanov delno vpliva stopnja urbanizacije okolja: bolj ko gremo od podeželja proti mestu, manjši delež katoličanov sodeluje v župniji. Pri tem se takoj zastavi vprašanje, ali je ugotovljeni odstotek na župniji sodelujočih katoličanov za Cerkev zadovoljiv ali pa bi si morda želeli višjega. Glede na to, da je v Cerkvi dolga stoletja (skoraj vse od konstantinskega obdobja do 2. vatikanskega koncila) vladala ostra ločitev med kleriki in laiki, bi bili lahko ob upoštevanju načela postopnosti uvajanja sprememb v prakso dobra štiri desetletja po 2. vatikanskem koncilu z ugotovljenim deležem (6,8 %) na župniji sodelujočih župljanov še kar zadovoljni. Še zlasti ne bi mogli skrivati navdušenja, če bi vedeli, da je ta odstotek župljanov res močna pričevanjska skupina vernikov, ki z besedo in zgledom širijo božje kraljestvo, kjerkoli že so (družina, Cerkev, družba). Na temelju rezultatov javnomnenjskih raziskav je namreč precej verjetno, da je večina preostalih katoličanov od Cerkve bolj ali manj distanciranih (Rus in Toš 2005, 193; Zulehner idr. 2008, 76). Ker v Sloveniji človek od doma ne prinese veliko verskih izkušenj (Kvaternik 2009, 108) in jih je tako lahko pretežno deležen le na župniji, bi se morali ob upoštevanju pomena sodelovanja pri nastajanju človeške identifikacije (Zulehner idr. 1997, 52) nad ugotovljenim deležem na župniji sodelujočih župljanov (6,8 %) zamisliti, saj ugotovljeni odstotek sodelujočih župljanov najverjetneje kaže, da je dobra štiri desetletja po 2. vatikanskem koncilu razkorak med potrebno (koncilsko) in dejansko župnijsko pastoralno prakso večji, kakor bi si želeli. Morda se je zato Cerkev na Slovenskem leta 2008 izrekla za model »male črede« (Kvaternik 2008, 80). Model »male črede« (pojem izvira od Karla Rahnerja in temelji na Lk 12,32) se je v zgodovini Cerkve večkrat ponavljal. Takšna mala čreda je bil najprej zbor apostolov sredi judovskega sveta, ki jih je Kristus izbral in jim posebej razlagal resničnosti in zakonitosti božjega kraljestva. Pa vendar se na podlagi rezultatov raziskave pridružujemo opozorilom Tomislava Šagija-Bunića (1978, 8), ki opozarja, da modela ljudske Cerkve in male črede⁷ ne smeta biti alternativna, temveč komplementarna. V nasprotnem primeru namreč obstaja velika nevarnost, da bi zgolj s poudarjanjem modela male črede izključili vse tiste, ki so kakorkoli distancirani od Cerkve; to pa je očitno večina vernikov.

V raziskavi nas je presenetila neenakomerna porazdelitev župnijskih sodelavcev po treh temeljnih pastoralnih dejavnostih, saj so bogoslužni, oznanjevalni in kari-

⁷ Avtor v omenjenem prispevku navaja poleg obeh imenovanih modelov tudi model kvasa, ki ga v naši razpravi ne bomo posebej izpostavljali zaradi lažjega sledenja mislim.

tativni sodelavci v razmerju 58,5 % : 35,7 % : 5,8 %. Pri tem imajo mestne župnije v strukturi sodelavcev le nekoliko večji delež karitativnih in oznanjevalnih in nekoliko manjši delež bogoslužnih sodelavcev kakor podeželske, s tem pa smo potrdili hipotezo, da stopnja urbanizacije okolja vpliva tudi na strukturalno (so)razmerje znotraj kroga sodelavcev po temeljnih pastoralnih dejavnostih. Zaradi sorazmerno velikega deleža bogoslužnih sodelavcev v strukturi sodelavcev nas njegova pozitivna korelacija z deležem nedeljnikov v župniji niti ne preseneča. Vzrok, zakaj je glede na stopnjo urbanizacije najmanjši delež karitativnih sodelavcev prav na podeželju, pa je morda treba iskati v obstoju posebnih oblik diakonije na podeželju oziroma v še navzočem čutu za medsoseseško pomoč med vaščani (Wanke 2006, 12).

Glede na izredno nizek delež karitativnih sodelavcev (5,8 %) v strukturi župnijskih sodelavcev – kljub temu da so »možnosti tovrstnega organiziranja in institucionalnega delovanja ... široke« (Saje idr. 2007, 23) – in ob ugotovitvi, da je v župnijah ljubljanske nadškofije celo članov ŽPS za polovico več, in ker ljudje danes od institucije Cerkve pričakujejo več socialnega delovanja (Rus in Toš 2005, 206) in ji očitajo, »da se premalo posveča problemom današnjega človeka« (Potočnik 1992, 260), bi se morali v Cerkvi resneje zamisliti, kako v župniji dati področju diakonije večji poudarek. Na zapostavljenost diakonije po župnijah kot ene od treh temeljnih pastoralnih dejavnosti Cerkve opozarjajo tudi v drugih državah, na primer v Avstriji in v Nemčiji (Pock 2006, 454; 460), v ZDA (*Institut for Church Life*) ipd. Pri tem navajajo več vzrokov, kot največjega pa izpostavljajo (pre)majhno število duhovnikov, zato sta v Cerkvi v ospredju vprašanje liturgične oskrbe in z njo povezano vprašanje preurejanja župnijskih struktur (Haslinger 2009, 178; Pock 2006, 454; 460). Hkrati ugotavljajo, da se jim je diakonija iz župnije »izmuznila« v samostojne specializirane svetovalnice (Bücher 2008, 31–33); pred tem pa svarijo. V Nemčiji tako ugotavljajo, da se sveti laikov preveč ukvarjajo z notranjecerkvenimi temami, medtem ko so teme, kakor na primer gospodarstvo, sociala, mediji, prihodnost stvarstva ipd., prepuščene škofom (Roos 2006, 56). Pri nas lahko vzrok za pomanjkanje karitativnih sodelavcev na župnijah iščemo tudi v nasilnem umiku pastorale za cerkvene zidove in v zasebna stanovanja v času komunizma (Zulehner in Naletova 2009, 55). Zato je bilo že takoj po osamosvojitvi Slovenije leta 1991 sklicano 3. zasedanje pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije (*Zbornik 3. zasedanja POZLN 1991 1992*), katerega namen je bil, urediti zlasti položaj Karitas. Iz vsega navedenega, pa tudi iz izjave škofa Marjana Turnška, ki pravi, da je »področje dobrotelnosti ... verjetno danes, v času zelo slabe podobe katoliške Cerkve na Slovenskem, še bolj pa v situaciji oddaljevanja mnogih od cerkvenih (župnijskih) jeder, najpomembnejše področje za ponovno evangelizacijo ali predevangelizacijo, saj smo prav s to dejavnostjo trenutno najbolj nagovornjivi in verodostojni« (Metličar 2008, 78), je za župnijo prihodnosti jasno razvidna potreba po večjem poudarku na diakoniji. Res je, da v ljubljanski nadškofiji vse od 2. vatiškanskega koncila dalje upada absolutno in relativno število katoličanov in nedeljnikov, to pa pozornost hitro preusmeri na bogoslužje in na podeljevanje zakramentov, toda potrebna pot mistike je pot »z drugim«: potopiti se v Boga in izplavati pri človeku (Höfl 2002, 16). Koncilski dokumenti resda poudarjajo, da je bogoslužje vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve (B 10), vendar ne na račun

diakonije: »Da bo pa to obhajanje iskreno in popolno, mora voditi do raznih del ljubezni in medsebojne pomoči, kakor tudi do misijonarske dejavnosti in ne nazadnje do različnih oblik krščanskega pričevanja.« (D 6)

Menimo, da bi morale župnije v prihodnosti več vlagati v kvalitetne programe priprav župnijskih sodelavcev, saj je verska izobrazba laikov slaba (Perše 2003, 103–105), in v aktiviranje karizem župljanov po župnijah, pri tem pa ne spregledati karitativnih karizem, saj so župnije na tem področju trenutno najbolj šibke. V Cerkvi na Slovenskem bo pastoralno leto 2010/2011 posvečeno krščanski dobroti in solidarnosti, to pa vzbuja upanje, da bo na župnijah tudi področje diakonije že kmalu bolj poudarjeno. Ker ekleziologija 2. vatikanskega koncila laikom omogoča tudi oblikovanje novih služb, menimo, da bi bilo dobro – zlasti v mestnih župnijah – razmisliti o ustanavljanju novih vrst pastoralnih služb, ki niso obtežene s tradicionalnimi predstavami. Pri tem ne bi smeli pozabiti izobražencev, katerih število se nenehno večja.⁸ Ker smo že v pripravah na raziskavo ugotovili, da je nekatere vrste služb res težko pripisati eni sami temeljni pastoralni razsežnosti, pa menimo, da bi bilo v prihodnje dobro analizirati, koliko se posamezne župnijske laiške službe posvečajo vsem trem temeljnim pastoralnim razsežnostim.

Reference in literatura

- Bücher, Rainer.** 2008. Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeinetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche. V: Georg Ritzer, ur. *Mit euch bin ich Mensch*, 19–46. Innsbruck – Dunaj: Tyrolia Verlag.
- Garhammer, Erich.** 1996. *Dem Neuen trauen: Perspektiven künftiger Gemeindearbeit*. Gradec-Dunaj: Styria.
- Haslinger, Herbert.** 2009. *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Hennersperger, Anna.** 1999. *Synodale Gemeindeleitung: pastoraltheologische Option für eine participatio actuosa pastoraler Beratungsgremien*. AfkSDossier 17. Gradec-Dunaj: Zeitpunkt.
- Hilberath, Bernd Jochen.** 2002. Corporate Identity für das Unternehmen Kirche. V: Bernd Jochen Hilberath in Bernhard Nitsche, ur. *Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion*, 87–104. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag.
- Höfl, A. Helmut,** ur. 2002. *Gott und Menschen nahe: passauer Pastoralplan*. Passau: Bischöfl. Seelsorgeamt.
- Institut for Church Life.** ND Study of Catholic Parish Life. Reports. [Http://www.nd.edu/~icl/nd_study.shtml](http://www.nd.edu/~icl/nd_study.shtml) (pridobljeno dne 1. februarja 2010).
- Janez Pavel II.** 1989. *Posinodalna apostolska spodbuda o krščanskih laikih [Christifideles laici]*. Cerkevni dokumenti 41. Ljubljana: Slovenske rimskekatoliške škofije.
- Kladnik, Drago, in Marjan Ravbar.** 2007. Gospodarska in izobrazbena sestava prebivalstva. V: *Popisni atlas Slovenije 2002*, 100–129. Ljubljana: Založba ZRC.
- Koncilski odloki, Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).** 1995. Ljubljana: Družina.
- Kvaternik, Peter.** 2008. Teze za temeljna izhodišča slovenskega pastoralnega načrta. V: Peter Kvaternik, Mojca Bertonec in Brigita Perše, ur. *Posinodalni dan: delovno gradivo: za življenje – za družino*, 79–81. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca – Slovenski pastoralni svet.
- . 2009. Pastoralni naglasi u Sloveniji. V: Ivo Džinić in Ivica Raguž, ur. *Iščekivati i požurivati dolazak dana božjega*, 95–110. Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet.

⁸ Glede izobrazbene sestave prebivalstva so se med popisoma v letih 1991 in 2002 relativno najbolj dinamične spremembe dogodile v kategoriji prebivalcev z dokončano višjo in visoko šolo, v kateri se je predvsem na račun populacije z dokončano visoko šolo število več kakor podvojilo (Kladnik in Ravbar 2007, 107).

- Metličar, Rok.** 2008. Slovenska komisija karitativnih dejavnosti (SKKD). V: Peter Kvaternik, Mojca Bertoncec in Brigita Perše, ur. *Posinodalni dan: delovno gradivo: za življenje – za družino*, 77–79. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca – Slovenski pastoralni svet.
- Nitsche, Bernhard.** 2002. Einführung in das synoptische Aufmerksamkeitspapier. V: Bernd Jochen Hilberath in Bernhard Nitsche, ur. *Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion*, 107–119. Mainz: Matthias-Grünewald Verlag.
- Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana.** [s.a.] Podatki Letnega pregleda pastoralnega dela: bogoslužni del za leta 2004–2008. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- — —. [s.a.] Podatki Letnega pregleda pastoralnega dela: oznanjevalno-karitativni del za leta 2004/05–2007/08. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Pavlin, Branko, Aleksander Milenković, Simona Klasinc in Barbara Grm.** 2004. *Mestna naselja v Republiki Sloveniji, 2003*. Posebne publikacije 3. Ljubljana: SURS.
- Perše, Brigita.** 2003. Versko (ne)znanje v ljubljanski nadškofiji. *CSS* 37, št. 5/6:103–105.
- — —. 2009. Postmoderno mesto kot izziv za pastoralo. *Bogoslovni vestnik* 69:297–310.
- Pock, Johann.** 2006. *Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang: biblische Gemeindeftheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen; eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs*. Dunaj: Lit.
- Potočnik, Vinko.** 1992. Nova duhovna gibanja – izziv za novo evangelizacijo. *Bogoslovni vestnik* 52:258–263.
- Roos, Klaus.** 2006. *Weichen stellen im Pfarrgemeinderat: ein Leitfadens zur Gemeindeentwicklung*. Ostfildern: Matthias-Grünewald Verlag.
- Rus, Veljko, in Niko Toš.** 2005. *Vrednote Slovencev in Evropejcev: analiza vrednotnih orientacij Slovencev ob koncu stoletja*. Dokumenti SJM 13. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Saje, Andrej, Barbara Baloh in Urška Baloh.** 2007. *Cerkveni poklici in službe*. Ljubljana: Salvae.
- Schmitz Heribert.** 1979. *Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht*. Freiburg: Herder.
- Statut Župnijskega pastoralnega sveta v slovenskih škofijah.** 2000. *Sporočila slovenskih škofij* 19, št. 2 [Priloga].
- Suenens, Leon-Joseph.** 1968. *Die Mitverantwortung in der Kirche*. Salzburg: Müller.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod.** 1996. Ljubljana: Svetopišemska družba Slovenije.
- Šagi-Bunič, Tomislav.** 1978. Krstiti u Crkvi »malo stado« ili »veliki narod«? *Bogoslovska smotra* 48, št. 1/2:1–8.
- Štuhec, Ivan, Julka Nežič, Peter Kvaternik in Lojze Cvikel,** ur. 2002. *Izberi življenje: sklepní dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina
- Wanke, Joachim.** 2006. Das Evangelium auf den Leuchter stellen ... auch auf dem Land! http://www.neu-land-kirche.de/bund-v4.1.1/fileadmin/neulandkirche/Symposium_2006/Statements/Vortrag_Bischof_Wanke.pdf (pridobljeno dne 27. avgusta 2009).
- Zakrajšek, Peter.** 2009. Pastoralno informacijski sistem (PasIS). *Sporočila slovenskih škofij* 26, št. 1:16.
- Zbornik tretjega zasedanja pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1991.** 1992. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Zulehner, Paul Michael, Hannes Gönner, in Johannes Schweighofer.** 1997. *Pfarranalyse: Anstoß zur Pfarrgemeinde-Entwicklung*. AfkSDossier 15. Dunaj: Dom-Verlag.
- Zulehner, Paul Michael, in Inna Naletova.** 2009. V: Ivo Džinić in Ivica Raguž, ur. *Iščekivati i požurivati dolazak dana božjega*, 39–63. Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet.
- Zulehner, Paul Michael, Miklos Tomka in Inna Naletova.** 2008. *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen seit der Wende*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Zulehner, Paul Michael.** 2002. *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor: zur Theologie der Seelsorge heute*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Christof Arn, Max Baumann, Ruth Baumann-Hölzle, Markus Christen, Diana Meier-Allmendinger in Tatjana Weidmann-Hügler, izd. *Handbuch Ethik im Gesundheitswesen*. 5 zv. Basel: Schwabe, 2009. 1220 str. ISBN: 978-3-7965-2560-5.

Šestčlansko uredništvo iz Züricha je kot inštitut podpisalo avtorstvo dokaj obsežnega *Priročnika za etiko v zdravstvu*. To so Ruth Baumann-Hölzle, teologinja in soustanoviteljica tega interdisciplinarnega inštituta *Dialog Ethik* (http://www.dialog-ethik.ch/home_d.php), ki se ukvarja z etiko v zdravstvu in etičnimi podpornimi sistemi; Christof Arn, teolog in filozof in kot pedagog dejaven na področju etike dialoga, praktično pa se ukvarja s prenosom etičnega znanja na konkretna področja (v zdravstvu); Markus Christen, raziskovalec in novinar na specializiranem področju obveščanja javnosti s področij medznostjo, etiko in zdravstvom; Max Baumann, pravnik in soustanovitelj tega inštituta in odgovorni za komunikacijo znotraj inštituta, pa tudi univerzitetni profesor z zasebno docenturo na züriški univerzi; Diana Meier-Allmendinger, zdravnica in vodja foruma za etiko v psihiatričnem centru v Schaffhausnu, dejavna pa tudi v nekaterih drugih ustanovah v Švici, in Tatjana Weidmann-Hügler, magistra za medicinsko etiko in etiko zdravstvenih delavcev, ki vodi forum za etiko na züriškem centru za epilepsijo, je pa tudi članica delovne skupine za ocenjevanje presaditev matičnih celic na Univerzitetni kliniki v Zürichu. Glede na logotip inštituta, v katerem črko »D« simbolizira uho, je to ustanova, ki daje prednost ne le poslušanju, ampak – re-

cimo temu – tišini. Reklamno sporočilo kupce na to spomni takoj v začetku: to so vprašanja, ki so bila doslej večinoma vključena kje drugod, na primer v etosu zdravnika, v splošnem razumevanju skrbi, ne pa posebej kot nevidno orodje v rokah različnih poklicev, dejavnih na področju (predvsem stacionarnega) zdravstva.

Dialog Ethik je interdisciplinarni inštitut, ki povezuje ljudi iz različnih poklicnih in življenjskih okolij. Dejavnosti inštituta temeljijo na spoštovanju osebe, na odgovornosti in pravičnosti. Inštitut vodi drugostopenjski študij na Univerzi Fribourg (*Master of advanced studies in ethical decisionmaking*), iz tega konteksta izvirajo tudi druge oblike izobraževanja in delavnic, ki jih pripravljajo sodelavci inštituta. Posebnost inštituta so tako imenovane etične spremljave odločitev (*Ethik-Foren*), pri tem pa si sodelavci prizadevajo, v praksi povezati različna teoretična izhodišča v etiki. V tem smislu nastaja tudi tako imenovani »dokument človečnosti«, ki je zbirka različnih oblik pomoči pacientom v zdravstvenem okolju. Podobno nastajajo tudi njihove publikacije (inštitut izdaja svojo revijo) in njihova »etikoteka«. Inštitut sodeluje z desetimi ustanovami po Švici (Kantonsspital Wintertur, Kantonsspital St. Gallen, Stadtspital Triemli Zürich, Kreisspital Männedorf, Kantonsspital Aarau, Klinik Rheinau/Psychiatriezentrum Breitenau, Schweizerisches Epilepsie-Zentrum, Zürich, Kinderspital Zürich, Psychiatrische Klinik Schlössli, Oetwil am See in Kantonsspital Münsterlingen). Na Univerzitetni kliniki Zürich izvaja inštitut različne delavnice na področju neonatologije in zago-

tvavlja pomoč pri postopku odločanju, svetovanje v delovni skupini o presaditvi matičnih celic in na onkološkem inštitutu te klinike.

Avtorji oziroma uredniki poudarjajo, da na zapostavljenost obravnavanja ljudi vplivajo predvsem gospodarski razlogi. Zaskrbljujoče pri tem je, da je to začelo puščati sledi pri profesionalni izobrazbi poklicev, ki so dejavni na tem področju. Avtorji ugotavljajo, da mora danes marsikatera ustanova vključevanje etičnih tem posebej opravičevati, ker naj bi bile dodaten strošek. V današnji družbi in v njenih podsistemih sta med seboj trčili dve različni predstavi o morali oziroma etiki. Skupine poklicev, ki so blizu bolnikom, to so zdravniki in negovalno osebje, večinoma zagovarjajo deontološki miselni vzorec, ki temelji na tradicionalnem pravilu »Ne škoduj!« oziroma na zlatega pravila (Kantov kategorični imperativ). Drugi v ospredje postavljajo posameznika (teleološki in utilitaristični miselni vzorec), domnevajo pa, da je treba upoštevati tudi druge etične principe, predvsem pravičnost in avtonomijo. V ospredje torej postavljajo posameznika, ki lahko zaide v konflikt z večino.

Zakaj so se na tem inštitutu odločili za tako obsežno delo s področja praktične etike? Svoje delo utemeljujejo kot »dogajanje v obeh smereh«: na eni strani je publikacija izraz potrebe (učbeniki, strokovna literatura), na drugi strani pa je inštitut za to potreboval širše partnersko sodelovanje. Publikacija je zato tudi dokument širokega sodelovanja in še bolj perspektive takšnega sodelovanja v prihodnosti. Inštitut je s tem prikazal svoje široko polje delovanja, hkrati pa povabil še druge, da na tem področju delovanja pokažejo najboljše. Pri izdaji je bilo pomembno tudi sodelovanje založnikov, saj je bil to kar velik finančni zalogaj.

Delo je izšlo v petih zvezkih. Nastalo je kot modularno delo, podobno miniaturni rubikovi kocki. Omogoča ciljno delovanje in sprotno dopolnjevanje tematik. Prvi štiri zvezki prikazujejo različne modele ravnanja in teoretične navedbe zanje (za paciente, za strokovno osebje, za vodstvene strukture in za ekonomiste in oblikovalce politik). Peti del zajema »normalno dopolnitev« s kritičnimi vprašanji in z znanstveno razpravo. Vsak zvezek je razdeljen na tri dodatne dele: prvi del zajema splošne podatke, pojme in vrednote, drugi del prikazuje trenutno stanje posameznega področja v državi in po svetu, v tretjem delu pa so predstavljeni modeli rešitev, praks in perspektiv.

Prvi zvezek z naslovom *Avtonomni pacient (Der selbstbestimmte Patient)* (210 str.) obravnava vprašanje, kako daleč se lahko v zdravstvu govori o avtonomiji oziroma odločanju o samem sebi, če se upoštevajo vsi dejavniki, predvsem odvisnost, ki jo povzroča bolezen. Izpostavljeni so nekateri izraziti primeri: otroci, duševno bolni, stari (zlasti dementni). Vprašanje je, kako avtonomijo pacientov spraviti v prakso. Odločanje o samem sebi in odgovornost sta pomembni temi tudi za paciente, ne samo za strokovno osebje in za vse druge, ki so vključeni, še zlasti zato, ker je veliko boleznih izraz neupoštevanja avtonomije osebe. Bolniki so bolj odvisni od drugih ljudi, bolj odvisni so tudi sorodniki in vsi, ki zanje skrbijo. Zdi se, da se glede teh vprašanj vsaka generacija znajde pred novim začetkom. Pokaže se, da niso bistvene vloge vključenih ljudi, ampak njihovo razumevanje medsebojne prepletenosti in pomoči.

Drugi zvezek (Etično znanje strokovnega osebja, *Ethikwissen für Fachpersonne*, 290 str.) obravnava etično tematiko različnih področij delovanja (medi-

cina, terapija, nega, duhovna oskrba v bolnicah, socialno delo, etične delavnice, razvijanje teamskega dela ipd.). Ta zvezek je namenjen osebnemu študiju – je učbenik –, je pa tudi orodje za refleksijo v skupini. Knjiga temelji na interdisciplinarnosti kot metodi, po kateri delo poteka. Ne uči interdisciplinarnosti kot takšne, ampak razpravlja o konkretnih etičnih vprašanjih, ki se pojavljajo znotraj te metode dela. Veliko stvari je na videz znanih, v resnici pa zastavljenih povsem na novo. Knjiga je zanimiva prav zaradi samega pojmovanja tako imenovane socialne konstrukcije znanja in odločanja.

Tretji zvezek ima naslov *Prenos etike v institucijo (Ethiktransfer in Organisationen)*, 260 str.). Knjiga poudarja, da ima veliko tako imenovanih etičnih vsebin značilnost prenosa, povezave, mostu (*interface*). Veliko stvari je torej odvisnih od struktur in procesov. Organizacijski vidik v sodobnih zdravstvenih ustanovah je utemeljen na kulturi etičnega odločanja, pri tem pa etika ni nekakšno eksterno pravilo, ampak povezava med strukturo in dejanjem. Knjiga govori o podpornih sistemih v organizaciji, ki so dinamične strukture. V njih in po njih se reflektirajo prednosti in pomanjkljivosti konkretne realizacije posameznega (problematičnega) dejanja. Nekako je to nadgradnja paradigme ravnanja ob morebitnem nastanku napak.

Četrty zvezek govori o odgovornosti v politični razpravi (*Verantwortung im politischen Diskurs*, 230 str.). Ta zvezek tematizira gospodarske in politične vidike zdravstvenega sistema. Sistem postaja vse bolj kompleksen in zahteven za vodenje in upravljanje. Večinoma se to kaže v zviševanju stroškov zdravljenja in v bremenu, ki ga zdravstvo pomeni za državni proračun. Politični in gospodarski vidiki potrebujejo zgodovinsko in fi-

lozofsko-etično dopolnitev, da se ne spremenijo v »podjetniško« miselnost. Glavno vprašanje je način udeležbe vseh vpletenih, zlasti tudi pacientov. Avtorji s tem zvezkom spodbujajo k odkriti razpravi. Zato je ta zvezek nekakšen idejni nosilec celotne publikacije.

Peti zvezek razpravlja o etiki v znanosti (*Ethikdialog in der Wissenschaft*, 230 str.). Medtem ko ponuja pregled sedanjega položaja etike v znanosti, kaže tudi na to, da je bila etika v znanosti upoštevana bolj, kakor je mogoče sklepati iz nekaterih »etičnih« reakcij na znanstvene dosežke. Na drugi strani se etična vprašanja množijo še hitreje kakor sama kompleksnost znanosti. Zvezek je osredotočen na konkretno vprašanje, vendar je hkrati tudi izraz poguma, kako je mogoče nekatere medicinske probleme etično reflektirati brez strahu, da bi se s tem kršilo dostojanstvo udeleženih. Osnovni model je »integrativna etika odgovornosti«, ki samo sebe razume kot posredovanje etike v znanstvenih dilemah. Naj v tej zvezi omenim zelo zanimivo knjigo Michaela Gazzaniga, *The ethical brain*, s katero je izzval domnevne »varuhe dostojanstva«, ki pozabljajo na etiko kot način razmišljanja.

Priročnik za etiko v zdravstvu je bil pozitivno sprejet in je dosegel tudi drugače visoke ocene tako glede strokovnosti kakor tudi didaktične vrednosti. Dragoceni so predvsem posamezni intervjuji, v katerih se pokaže, da je eden glavnih »etičnih problemov« etike v tem, da zamuja in da se težko vključuje v razprave, ki zahtevajo spremembo paradigme.

Anton Mlinar

Matjaž Ambrožič. *Spomini in Semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha*. Viri 30. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije, 2010. 219 str. ISBN: 978-961-6143-32-5.

Razgibana življenjska pot Ignacija Nadraha (1868–1951), uglednega duhovnika ljubljanske škofije, apostolskega protonotarja, dolgoletnega generalnega vikarja, ravnatelja semenišča v Ljubljani in stolnega prošta je bila tesno prepletena z osrednjimi ustanovami ljubljanske škofije. Poznali so ga številni duhovniki, ki so bili v enem ali drugem obdobju svojega življenja njegovi gojenci, sodelavci ali vključeni v ukrepe, ki jih je sprejemal generalni vikar. I. Nadrah je imel pomemben vpliv na stanje v škofiji; zato ni bilo nič nenavadnega, da je že zgodaj pritegnil pozornost nosilcev nove oblasti, ki je nastajala v Sloveniji med vojno, in bil junija 1945 deležen njihovih represivnih ukrepov. M. Ambrožič je z objavo Nadrahovih spominskih zapisov in semeniške kronike pripravil za splošno dostopnost pomembna vira.

To sta dva vira. Najprej imamo spomine (v rokopisu obsegajo 297 strani, v publikaciji pa 177 strani), ki jih je I. Nadrah kot 73-letnik zapisal med julijem 1941 in julijem 1943 in je z njimi »verjetno želel napraviti obračun čez svoje življenje in delovanje, saj je čutil, da se stari časi, ki se jih je z užitkom spominjal, zaradi nove svetovne vojne za vedno poslavljajo«, kakor pove pisec uvoda (20). Po mnenju M. Ambrožiča so spominski zapisi »neke vrste apologija njegovega delovanja na različnih področjih verskega in družbenega življenja«, s spomini »se je želel zavarovati pred napačno zgodovinsko interpretacijo svoje osebnosti in delovanja s strani svojih nasprotnikov« (21), ki si jih je na različnih krajih zagotovo ustvaril. Ko je izvedel, da pripravlja svoj življenjepis tr-

novski župnik Franc Saleški Finžgar, s katerim je I. Nadrah večkrat prišel na kratko v stik, je želel predstaviti še svojo plat zgodbe in nekako prehiteti takrat že uveljavljenega pisatelja.

Objavljen je vir, ki daje informacije za boljše razumevanje vloge in ravnanja dveh voditeljev ljubljanske škofije: škofa dr. Antona Bonaventura Jegliča in dr. Gregorija Rožmana, s katerima je I. Nadrah поблиže sodeloval in vplival na sprejemanje njunih odločitev, pomembnih za vso škofijo. Pri tem je očitno namenil velik del pozornosti predvsem škofu A. B. Jegliču, ki je bil ob nastajanju spominov že med rajnimi, o svojem takratnem predstojniku škofu G. Rožmanu pa je spregovoril le mimogrede. Med nastajanjem spominov je bil I. Nadrah njegov generalni vikar, to je škofov najožji sodelavec, ki je imel dostop do informacij zaupne narave. Če upoštevamo, kako je bil previden pri zapisovanju pomembnih podatkov v prejšnjem obdobju, ne preseneča, da je bil za vojni čas še bolj previden.

Kot član stolnega kapitlja v Ljubljani, ki je imel v njegovem času odločilno besedo pri vrsti dejavnosti v škofiji in je škof potreboval njegovo soglasje pri sprejemanju pomembnih odločitev, je predstavil njegovo sestavo, njegovo vlogo in vpliv na sprejemanje odločitev, tudi širšega cerkvenega in družbenega pomena. Vsak kanonik je namreč opravljal vrsto nalog v cerkvenem in drugače javnem življenju.

Dragocene so tudi informacije o političnem in strankarskem življenju, o pomembnih politikih in ustanovah, ki so upravljale javne zadeve, o različnih cerkvenih združenjih, o njihovih medsebojnih odnosih in o vlogi klerikov v njihovem delovanju. I. Nadrah je bil s svojim znanjem in izkušnjami vpleten v delo številnih ustanov. Kot kaplan v Metliki,

v Tržiču in pri sv. Jakobu v Ljubljani je imel možnost, da se je seznanil tako z vlogo Cerkve na podeželju kakor v mestu. Njegovemu delu so dali izviren pečat zanimanje za katehetsko delo, usposabljanje katehetov in nadzorovanje šolskega katehetskega dela.

Drugi objavljeni vir je Kronika ljubljanskega škofijskega semenišča (v rokopisu 33 strani) za medvojni čas 1941–44 (pisanje je končal na začetku septembra 1944). Ko je nastopil službo vodja semenišča, je I. Nadrah ugotovil, da do tedaj ustanova ni imela kronike. Tudi sam je ni sproti pisal; to je močno obžaloval. Medvojni čas in omejene možnosti pastoralnega dela pa so mu ponudile priložnost, da je orisal pregled delovanja ustanove v treh študijskih letih. To je bil izjemen čas, neponovljive zgodovinske okoliščine, ki pa so jih semeniščniki do leta 1943 preživljali brez večjih pretresov. Velike spremembe so se začele po kapitulaciji Italije in po intenzivnem začetku uvajanja nove družbene ureditve.

Nadrahovo zanimanje za duhovne in intelektualne razmere med bogoslovci in njihovo vključevanje v pastoralno delo sta pripomogli, da se je ukvarjal tudi z raznovrstnimi mladinskimi združenji in gibanji, ki so imela svoje simpatizerje med bogoslovci oziroma so ti prinašali svoje izkušnje tudi za semeniške zidove. Ker so ohranjali stike s svojimi nekdanjimi voditelji, sta se razdeljenost in dajanje prednosti posameznim idejam čutila tudi med teološkim študijem. Bolje je mogoče razumeti vplive idej, ki

so se širile na Slovenskem, med študenti teologije, čeprav so bili drugače zaradi reda v semenišču manj v stiku z vsakodnevnim življenjem na ljubljanskih ulicah. Posamezniki pa so vendarle prihajali iz aktivnih mladinskih združenj in so svoje ideje želeli uveljavljati tudi med svojimi semeniškimi tovariši.

Za nepoznavalce delovanja osrednje vzgojno-izobraževalne ustanove vsake škofije, kakor je semenišče, objava spominov in kronike vsaj nekoliko odstre zastonj skrivnostnosti in oddaljenosti. Podobno bi smeli reči za predstavljanje samostanskih skupnosti, v katerih je I. Nadrah deloval ali imel z njimi stike: kot bister opazovalec je znal pomagati v marsikateri stiski, v katero so se vpletle samostanske skupnosti zaradi nespametnega odločanja ali nesposobnih voditeljev (voditeljic).

Kar prek tisoč opombam, ki so predvsem pojasnjevalne narave, daje v izdaji obeh virov dodatno uporabno vrednost imensko, stvarno in krajevno kazalo. Spisa I. Nadraha imata še večji pomen in verodostojnost, ker je avtor pri njihovem nastajanju lahko uporabljal uradne dokumente in imel na voljo osebni dnevnik (ki za sedaj velja za izgubljenega). Kakor v uvodu utemeljeno zapiše avtor spremnih besedil in urednik izdaje, bo moral vsak preučevalec cerkvenega in širšega javnega življenja na Slovenskem v 20. stoletju pri svojem delu odslej upoštevati tudi zapise Ignacija Nadraha.

Bogdan Kolar

Gino Concetti. *Le unioni di fatto*. Roma: Edizioni Vivere In, 1999. 124 strani. ISBN: 88-7263-148-3.

»Zunajzakonske skupnosti« (svobodne zveze) so dejstvo, pred katerim si

ne družba ne Cerkev ne moreta zapirati oči. Zapletenost vprašanja se pri istospolnih zvezah še stopnjuje, toliko bolj v poligamnih zvezah, za katere smo menili, da so zadeva preteklosti, zato je nji-

hov nastop v zahodnem svetu presenečenje. V teh oblikah vidi družba predvsem pravni vidik, Cerkev pa moralnega; obe zaznavata, da je s tem pod vprašanjem klasična družina.

Razne oblike svobodnih zvez so obstajale tudi v preteklosti. Javnost jih je tolerirala. Danes je to splošni pojav, ki se je razširil predvsem v deželah zahodne kulture. Nekdanja družbena izločenost se je spremenila v zahtevo po družbenem priznanju. Oblike in motivi svobodnih zvez so različni. Avtor meni, da bi morali te oblike opredeliti z njim ustreznimi imeni, ki izražajo njihovo naravo, nikakor pa ne z istim imenom – družina. V ožjem pomenu besede so to zveze, ki imajo neko stalnost, podobno zakonski zvezi. Zato zahtevajo zakonsko priznanje, družbene pravice in ugodnosti, za »partnerje« in za otroke.

Swobodne zveze ne nastajajo avtomatično, zaradi naravnih (bioloških) zakonitosti. Vzroke je treba iskati v novi, sekularistični miselnosti. Ta poudarja človekovo avtonomnost, nevezanost na sveto (religiozno), samozadostnost, zgolj zemeljsko dimenzijo. Nadaljevalo se je v času seksualne revolucije (osvoboditve od tabuja spolnosti), z naraščajočim feminizmom, s pravico do zakonske ločitve in splava, z zahtevo svobode zase in za druge. Vzroke je treba iskati tudi v skrajnem individualizmu, ki načrtno zavrača vsako vmešavanje družbe in drugih institucij v človekovo osebno življenje. Področje spolnosti je temu najbolj izpostavljeno. Zahteve relativistične etike so zavrgle obvezujoče norme, ki jih človek kroji in spreminja po svoji presoji. Človek prihaja do sklepa, da je vse, kar je možno, tudi dovoljeno. Tedaj se mu odprta vrata hedonizma (uživanja) z vsemi vključujočimi vidiki, kakor so potrošništvo, permisivnost, razvrat in spolnost. Ti in drugi negativni

fenomeni so znanilci bega pred odgovornostjo, ki jo zakonska zveza ima in utrjuje. To se zlasti kaže v begu pred sprejemanjem zakona kot nepreklicne odločitve, v begu pred starševstvom, ki že sproža demografsko krizo zahodnih dežel. Takó svobodne zveze izražajo in podpirajočasne in delne odločitve, kolikor so sploh odločitve in ne zgolj prehodni čustveni impulzi. Takšen beg je ne samo beg pred odgovornostjo, ampak tudi pred osebnim človeškim in moralnim zorenjem, ki se prej ali slej pokaže tudi na družbenem področju. Fenomen »podaljšane mladosti« je izraziti primer pomanjkanja odgovornosti in zrelosti, za katero si morajo prizadevati mladostnik, družina (starši) in družba.

Razširjenosti svobodnih zvez gotovo botrujejo tudi ekonomski razlogi, ki pa niso prevladujoči, vsaj ne v vseh sredinah. Med te razloge štejemo: vprašanje dote, pomanjkanje sredstev za vzdrževanje družine, brezposelnost enega ali obeh kandidatov. Zdi se, da se v naših razmerah bolj uveljavlja zadržek glede možnosti primernega sklepanja zakona pred družbo (priprava, gostija, stanovanje ipd.). Nič manj niso pomembne spremembe miselnosti, ki v duhu načela svobode in odločitve sprejema ali tolerira razne oblike skupnega življenja (kohabitacije) in bolj upošteva osebo in njene pravice kakor pa njen družbeni status. Čeprav je to načelo kot načelo sprejemljivo, so posledice za novo skupnost in za družbo negativne: permisivnosti ni videti meja.

V iskanju in naštevanju vzrokov ne moremo mimo dejstva, da je podoba zakona in družine močno ogrožena. Ogrožajo jo skromno ali nikakršno spoznanje bistva in lepote zakonskega (družinskega) življenja, drame in ločitve mnogih zakonov, izenačevanje raznih

oblik skupnega življenja, izbira lažje poti, pomanjkanje religioznega (zakramentalnega) pojmovanja zakona/družine in ustreznega vrednotenja zakona kot naravne in religiozne danosti in poklicnosti k uresničevanju sebe in družinske skupnosti kot božje podobe.

Področje zakona in družine in raznih oblik skupnega življenja ima za posledico mnoge pomembne spremembe. Sociološke raziskave vplivajo na javno mnenje, to mnenje pa na politične odločitve, ki – sklicujoč se na demokratični princip večinskega mnenja – uveljavljajo permissivno ravnanje. Tako se ustvarjajo nova kultura in nov vzorec vedenja, nove »vrednote«, ki so v nasprotju z naravnim zakonom in z evangelijskim naukom. Ni torej pomembna resnica, marveč obstoječa praksa.

Demokratična družba, ki je nastala kot nasprotje absolutistične in totalitarne države, se je znašla v novih pasteh: kako v prizadevanju za »skupno dobro« upoštevati nasprotujoča si mnenja in potrebe državljanov? Obstoj zunajzakonskih skupnosti pomeni za družbo močan izziv z družbenega, s pravnega, s socialnega in z etičnega vidika. Družba mora zagotoviti osnovne pravice – naravne, osebne in družbene, politične in gospodarske, kulturne in verske – vsem državljanom. Med pravicami mora vlada dati ravnovesje, harmonija. Na temeljno vprašanje, ali ima oseba pravico skleniti zakon, je odgovor pozitiven. Družba potrjuje takšno zvezo med dvema osebama različnega spola in jo varuje z zakoni. Tudi zakonska dvojica sprejema odgovornosti do družbe. Ali ta pravica vključuje tudi pravico do skupnega življenja (*more uxorio*) dveh neporočenih oseb? Nekateri to zagovarjajo v smislu človekovih pravic in načela, da družna ne sme posegati v človekovo intimno življenje. Po tej logiki ne obstaja-

jajo ovire za istospolne in medpartnerске zveze. Upravičen ugovor je, da svobodne zveze zavračajo tako trajnost svoje zveze kakor družbeno odgovornost, medtem ko od družbe pričakujejo priznanje in ugodnosti. Primerjava zakonsko urejenih in svobodnih zvez je torej v nasprotju z načelom pravičnosti.

Kljub temu družba ne sme ravnati, kakor da svobodne zveze ne bi obstajale. Osebe živijo v skupnosti, med njimi obstajajo čustvene vezi, sprejemajo obveznosti drug za drugega in za otroke, imajo skupnost dobrin, njihova zveza je bolj ali manj trdne in trajne narave ipd. Variante so različne. Naloga družbe je, da v vseh in še tako različnih primerih štiti človekove pravice. Kako? S prepovedjo svobodnih zvez ali s posebnim zakonom? Prva rešitev bi bila krivična; država ne bi samo prestopila praga svojih pravic, ampak bi zanemarila temeljno nalogo: spoštovanje osebe, varovanje njenih pravic, dati vsakomur, kar mu pripada. V poštev pride druga rešitev: rešitev teh »atipičnih« oblik skupnega življenja s posebnim zakonom, pri tem pa ima navzočnost otroka pomembno vlogo. Rešitve so pred velikimi juridičnimi in moralnimi izzivi. Ali smemo zakonske zveze, ki pred družbo izražajo kvalitete in sprejemajo nekatere obveznosti, izenačevati s svobodni zvezami? Načelo pravičnosti temu nasprotuje. Svobodne zveze imajo posebno naravo, ki odstopa od pravno utemeljene zakonske zveze, zato jih je treba tudi posebej obravnavati. Izbirajo lažjo pot, z manjšo ali nikakršno odgovornostjo glede trajanja, odnosov ipd. Primerjave povedo, da cerkveno sklenjeni zakoni sprejemajo večjo stopnjo odgovornosti (čeprav so tudi ti ranljivi), sledijo jim civilni zakoni (dovoljujejo ločitev, ki je drama za vse – za starše in za otroke), nato svobodne zveze. V naravi teh zadnjih je, da ne spre-

jemajo ne juridičnih ne moralnih obveznosti, zato je tudi – po njihovi naravi – nestabilnost takšnih zvez večja.

Z juridičnim je povezano tudi moralno področje, ki je še občutljivejše. Današnja družba je laicistična. Ne ozira se na versko prepričanje (državljanov, poslancev) ali mu celo odkrito nasprotuje. Pogosto se dogaja, da z zakoni dopuščajo že uveljavljene negativne prakse. Realizem cerkvenega moralnega nauka se ravna po načelu, da je takrat, ko ni mogoče uveljaviti zahtev moralnega zakona, treba omejiti dejanje in njegove posledice (prim. Janez Pavel II., *Okrožnica Evangelij življenja* 74). Toda najprej se morajo v smislu demokratičnega parlamentarizma, svobode in dialoga zavzeti za to, da bi se v duhu odgovorne in prepričljive argumentacije slišala moralna resnica in evangeljsko sporočilo tudi v javnem življenju.

Naloga družbe je, da na razne načine ureja družinsko politiko s tem, da družino v njenem nastajanju in nalogah podpira. Zaposlitvena, stanovanjska in davčna politika, podpiranje materinstva, skrb za kulturne, družbene in verske vrednote so področja, ki odtehtajo rast svobodnih zvez. Pomembne so laiške pobude v smeri promocije in varovanja družine.

Čeprav nekatere evropske države, med njimi tudi pretežno katoliške (npr. Španija), zlasti pa skandinavske, priznavajo svobodne zveze (heterospolne in istospolne), vendar jih obravnavajo kot zveze posebne vrste (*sui generis*, v it. *coppia registrata*). Administrativne ustanove imajo zanje celo poseben urnik.

Na podlagi antropoloških prvin in božjega razodetja Cerkev zagovarja zakon in družino kot primarno življenjsko skupnost staršev in otrok, ki je v blagor njenih članov in družbe. Pri tem ima

Cerkev vedno manjšo podporo družbe in javnosti, kolikor celo ne nasprotujeta njenim stališčem. Družba s svojimi zakoni dopušča razne vzorce skupnega življenja in ravnanja (ločitev, splav), ki je za nekatere zelena luč za svobodno in lahko izbiro. Dejstvo, da so bila nekatera dejanja doslej kazniva, sedaj pa so nekazniva, ne spremeni narave samih dejanj. Medtem Cerkev oznanja evangelijske vrednote, ki jih družbena praksa drugače pojmuje. Nasprotja, ki se iz tega rojevajo, obremenjujejo medsebojne odnose in zamegljujejo spoznanje resnice o zakonu in družini. V luči vere so razne oblike svobodnih zvez »moralni nered«, ki nasprotuje temeljnim zakonitostim same narave in prihodnosti obeh družb (civilne in cerkvene). Nastop svobodnih zvez, ki niso le značilnost našega časa, je krščanstvo zavračalo kot odklon od razodetega nauka, ki daje družini naravo in podobo medosebnega odnosa med Bogom in človekom (ljubezen, zvestoba, rodovitnost). Čeprav krščanskega pogleda na zakon in družino ni mogoče vsiljevati drugače mislečim, ima človek pravico, krščanski predlog spoznati, sprejeti in zagovarjati. Pomemben vidik zakona in družine je služba življenju, to je potomstvo. Tudi to področje je postalo vir razhajanj, kolikor nekateri menijo, da je otrok pravica, ne pa dar, kolikor se zahteva po otroku med neplodnimi pari, med svobodnimi in istospolnimi zvezami, med samskimi in kot nadomestno materinstvo uveljavlja s sodobnimi tehnikami reprodukcije. Pri tem se uveljavlja pravica do starševstva, medtem ko se zanemarja pravica otroka do staršev, njune medsebojne in starševske ljubezni, trdnosti in zrelosti odnosov, različnosti darov ipd. V teh in drugih primerih je na razne načine ogroženo človeško dostojanstvo, tako staršev kakor otrok. Krščanski pogled na zakon in družino je

nedvoumen: družina, utemeljena na zakonu, je zveza med možem in ženo, je trajno občestvo življenja in ljubezni, je podoba božje ljubezni, ki je vir življenja in medsebojnega dopolnjevanja, moč pa prejema v zakramentalni navzočnosti Boga samega. Človekove želje, pričakovanja in prizadevanja najdejo odgovor v božjem idealu zakona in družine.

Upoštevajoč obstoječe stanje in dejstva, pristopa Cerkev k svobodnim zvezam na dva načina: s preventivno vzgojo in s prenovo. Njena naloga, mnogo pomembnejša, kakor je naloga družbe, je vzgoja za ljubezen, je pastoralna skrb (in ne obsodba!) za te, ki živijo v takšnih zvezah, je evangelizacija zakona in družine, ki bolj kakor besedno prepričevanje potrebuje pričevanje zakoncev, z začetkom pri domači družini in okolju. Neuspeli zakoni (ločitve) in svobodne zveze so postali razlog (multiplikator) za naraščanje novih ločitev in podobnih zvez, namesto da bi uspeli zakoni v mladih prebudili zavest poklicanosti za zakon in družino. Tako postane evangelizacija pristno pričevanje in pričevanje evangelizacija.

V tem smislu so dragocene navedbe Janeza Pavla II. (*Posinodalna apostolska spodbuda o družini* (1981), *Pismo družinam* (1994)) in izjave pastirjev krajevnih Cerkev v Italiji (D. Tettamanzi, C. Caffarra, C. Ruini in drugi) in nekaterih evropskih in drugih škofovskih konferenc. Janez Pavel II. se odziva na stališča Evropskega parlamenta glede istospolnih oseb, ki ne smejo biti diskriminirane, toda poroka med njimi, pa tudi svobodne zveze so moralno nedopustne. Nedopustno je, da so takšne zveze izenačene z družino, ki je s tem oslabiljena v svoji izvorni podobi in pomenu za človeštvo. Nedopustno je, da družba priznava naravo družine tistim, ki ne priznavajo družbenega pomena izvorne družine.

Ob koncu knjige avtor povzema temeljno misel in spoznanje. Družina je naravna ustanova, ki presega razna religijska in ideološka stališča. Obstoj svobodnih zvez, ki zagotovo niso dosežek, s katerim bi se naša kultura lahko ponašala, je treba kljub vsemu upoštevati. Ustave posameznih držav morajo dosledno upoštevati dostojanstvo osebe, dimenzije njenega življenja, med drugim tudi družine. Razumevanja človeka, njegovega dostojanstva in poklicanosti, kakor ga v duhu resnice, pravičnosti in svobode sprejema svetopisemsko razodetje, ni mogoče enačiti s katerokoli obliko ustavne ureditve; ta je po svoji naravi spremenljiva, podvržena človeškim pojmovanjem ali ideološkim željam. Toda razne življenjske oblike in dejstva ne smejo spremeniti vrednotenja družine, ki jo naš čas postavlja na tako trhle temelje zanižanja človekovega dostojanstva in njegovih pravic. Med družino kot skupnostjo oseb, moža in žene, ki ju družijo trajna in nerazdružljiva ljubezen in ljubezen do potomstva, in svobodno skupnostjo oseb različnega ali istega spola ne obstajajo družbenojuridične vzporednice, ki bi ti ustanovi izenačevale. Prva prispeva zanj značilne dobrine v zakladnico družbenega življenja, sprejema svoj delež odgovornosti do družbe, zato je upravičena do polnega spoštovanja, medtem ko druga beži pred obveznostmi. Naloga Cerkve je, svobodno oznanjati verski nauk o družini kot nezamenljivi dobrini za osebo, za samo družino in za družbo, ne da bi koga zavezovala k sprejetju teh stališč. Naloga družbe pa je, da vrednote, ki jih oznanja krščanstvo, premisli in vključuje v svoje naloge. S tem se ustvarjajo ploden dialog, medsebojno bogatenje in varovanje vrednot, ki so vsem v korist.

Knjiga izpod peresa italijanskega filozofa in pravnika odseva globoko pozna-

nje etičnih razpotij današnjega človeka, zlasti mladega rodu. Navajamo nekaj naslovov njegovih del: *Evtanazija – pravni, teološki in moralni vidiki* (1987), *Smrtna kazen* (1993), *Davčna etika* (1995), *Spol in zakramenti* (1996), *Krščanska družina in tehnološki model* (1996), *Pravice homoseksualcev* (1997), *Človeški embrion – eden izmed nas* (1997), *Kloniranje* (1998) ... Razen v sklepnem delu ne navaja ugotovitev in mnenj drugih avtorjev. Ne obremenjuje se z navajanjem statističnih podatkov, odvisnih od mnogih zunanjih dejavni-

kov. Sledi pa spoznanjem razuma in življenjskega izkustva, ki sta odprta v naravo, najboljšo učiteljico življenja, v smislu reka: »Narava uči« – *Natura docet*. Kdor je ne spoštuje, bo prej ali slej ostal na suhem. Uči tudi glede na človeški razum in spoznanje, glede na ravnanje po vesti in glede na izkustvo tisočletij. Kdor ravna v nasprotju s svojo naravo, ravna proti sebi. Ponavlja se starozavezna odločitev: Izberi življenje!

Rafko Valenčič

Franc Maršič

Konceptualizacija religijske pedagogike v preventivnem vzgojnem sistemu Janeza Boska. Doktorska disertacija, mentor Janez Vodičar, somentor Stan-ko Gerjolj. Ljubljana: 2009. X, 414 str.

Mag. Franc Maršič SDB je v svoji doktorski nalogi predstavil oblikovanje vzgojnih konceptov pri Janezu Bosku in njihovo povezanost z religijskimi vsebinami. Same-mu naslovu je dodal podnaslov: Zgodovinski in idejni vplivi na pedagogiko Janeza Boska, ki kaže na njegovo temeljno raziskovalno izhodišče. Delo je nastalo kot plod dolgoletnega raziskovanja izvirne salezijanske literature in podiplomskega študija na papeški salezijanski univerzi v Rimu. Ker je Janez Bosko praktik, ki je bolj malo teoretično pisal, so pa o njem in o njegovem vzgojnem delu pisali drugi, je težko strogo omejiti polje raziskovanja in izbrati zgolj eno samo izhodiščno področje. Avtorju je v zvestobi izvirnem tekstem in utečenim interpretacijam preventivne pedagogike uspelo predstaviti tokove, ki so vplivali na Janeza Boska, prikazati, kako so se pri njem razvijali v samem pedagoškem delu, in možnosti, ki jih takšen pristop daje za današnjo religijsko pedagogiko. Naloga ima poleg uvoda še sedem poglavij in obsežen seznam literature.

Po uvodni predstavitvi ciljev in metod dela v prvem poglavju umesti Janeza Boska v zgodovinski okvir političnega in cerkvenega dogajanja. Predstavi njegovo odraščanje v veri, kakšnih vzgojnih metod je bil sam deležen med šolanjem. Še posebej sta izpostavljena njegovo zorenje v veri in potek teološkega izobraževanja. Že takrat se je dejavno vključeval v poskuse vzgoje in izobraževanja, saj se je čutil od samega otroštva dalje poklicanega za to delo v Cerkvi. Pri tem delu je bil že od začetka zaznamovan z duhovnostjo sv. Alfonza Marije Ligvorija in osebnega duhovnega voditelja, svetniškega Jožefa Cafassa.

V tretjem poglavju avtor predstavi temeljne pedagoške silnice v Italiji za časa Janeza Boska. Bolj temeljito oriše Johanna Heinricha Pestalozzija in Johanna Friedricha Herbarta. Pri obeh poskuša odkriti motive za novo pedagoško misel in rešitve, ki jih ponudita, še posebno za religijsko vzgojo. Oba klasika pedagogike uporabi, da lažje umesti tudi pedagoške rešitve Janeza Boska v same koncepte pedagogike tistega časa. V istem poglavju predstavi tudi šolstvo v Piemontu v 19. stoletju z njihovimi ključnimi akterji. Široka paleta izvirnih rešitev tistega časa na področju šolstva je ozadje raziskovanja pedagoške misli v poznejšem salezijanskem preventivnem sistemu. »Don Bosko je s svojo držo presegel nerodovitno bojevitvo razpoloženje na šolskem področju. Začel je organizirati svobodno izobraževanje in vzgojo na povsem katoliških temeljih, korenine svoje dejavnosti pa je pognal v tisti del populacije, ki ga je najbolj globoko okužil virus jakobinizma in laicizma.« (80)

Četrto poglavje prinese antropološko študijo o okoliščinah in možnostih religijske vzgoje in izobraževanja. Predstavi temeljne momente, ki človeka oblikujejo kot

religijsko bitje. Omeji se na filozofsko, sociološko in psihološko pojmovanje človeka v odnosu do verskega življenja, ki ga najde v strokovni literaturi časa in okolja Janeza Boska. Aplikativnost teh teoretičnih pristopov na področju religije raziše v duhovnem življenju posameznih redovnih skupnosti v Cerкви, ki so bile prvenstveno vzgojno naravnane, njihov končni cilj je bilo odrešenje tako tukaj kakor v večnosti. »Lahko rečemo, da je vse pedagoško delovanje po svoji naravi metodološko kazanje poti, ki ji je potrebno slediti, da bi dosegli glavni cilj: zveličanje duše, in posledično tudi drugi cilj: osebno etično promocijo in preoblikovanje družbe.« (193)

Z izdelanim zgodovinskim ozadjem in teoretičnim orisom tako v petem poglavju prikaže razvoj preventivne pedagogike. Najprej predstavi glavne mislece, ki so z vidika krščanske teologije pripravljali temelje za praktično uporabo preventivne pedagogike. Ob predstavitvi posameznih vzgojiteljev iz začetka 19. stoletja opozori na njihove različne aplikativne prvine, še posebno na tiste, ki so pozneje vplivali na delo Janeza Boska. Bosko je predstavljen ob koncu poglavja s svojimi temeljnimi koncepti družinskosti in asistence.

Šesto poglavje je v celoti posvečeno religijski pedagogiki Janeza Boska. Iz prej predstavljenih predhodnikov in iz humanistične naravnosti krščanskih vzgojiteljev je razvil pedagogiko, ki upošteva integralnost človeške osebe. Avtor se spopade s konceptom sodobne pedagoške misli o subjektu in objektu vzgoje. Odgovor na to dilemo je celovitost osebnega pristopa v prvih salezijanskih ustanovah, kjer je preventivni sistem integralno vključeval versko razsežnost za graditev celostne osebe. »Prej in bolj kakor predloženi cilji in vzgojne vsebine sta temeljnega pomena – tako v don Boskovi izkušnji kakor v njegovih teoretičnih zapiskih – osebni odnos in pravi namen vzgojitelja.« (256) Antropološki koncept vernosti, razumnosti in ljubeznivosti je uporabljen za ustvarjalno preseganje sodobne dileme vzgojne oblasti. Vzgojitelj je spremljevalec, ki ne izgubi svoje odgovornosti, hkrati pa pri tem pušča pri miru in celo zahteva vzgajančevo lastno pobudo in svobodo. Mladost pri Janezu Bosku ni pomenila podrejenosti ali gole nevednosti, ampak vir veselja, poleta in želje po osmišljanju. To je mogoče v budni navzočnosti vzgojitelja, ki prav prek krščanstva lahko odpira in oblikuje začeto življenjsko pot posameznega mladostnika. Avtor opozori na pedagoško uporabnost raznih oblik pobožnosti pri Janezu Bosku in poveže njegovo delovanje s teoretičnimi pogledi iz prejšnjih poglavji.

V zadnjem poglavju se loti umestitve preventivnega vzgojnega modela, kakor ga najdemo pri izviri salezijanskega dela, v sodobni čas. Najprej ga umesti v konkretni kontekst sodobnega mladostnika, nato ga poveže s Cerkvijo in s salezijansko družbo in iz teh okvirov išče potrebnost po preventivni religijski pedagogiki: »V tako okolje vstopa kot preverjena možnost preventivni vzgojni sistem Janeza Boska, ki tudi v težkih zgodovinskih okoliščinah ter v zgodbah revnih in zapuščenih mladih ustvarja vedno nove pogoje za življenjski optimizem in eshatološko upanje. V človeku in v medsebojnih odnosih lahko odkrijemo nekaj svetega in presegajočega. Globalizacijsko vprašanje človekovega preživetja usmerja mlade in odrasle v globalno vprašanje človeškega postajanja biti človek, torej v vprašanje modrosti, ki se potem odraža v etičnosti življenja.« (374)

Ob branju bo tako lahko vsak zaznal, da je to res prepleteno in zavzeto delo mnogih katehetov in vzgojiteljev, ki so v nemirnem 19. stoletju poskušali odpreti

nove poti za vzgojo in izobraževanje; sv. Janez Bosko jih je modro združil in uporabil pri svojem delu. Ob še vedno nejasnem naslovu in razumevanju pojma, kakor je koncept, je v nalogi avtorju uspelo pokazati, da govorimo o sinergiji različnih zavzemanj za človeka, ki imajo korenine v krščanskem humanizmu. Vendar je tudi poudarjeno in pokazano, da tako Pestalozzijeva praktično-konceptualna iznajdba kakor teoretično dodelan Herbartov vzgojno-izobraževalni sistem lahko odkrije svoje utelešenje prav v preventivnem sistemu Janeza Boska.

Bosko je zmožal koncepte svetne pedagogike prevesti v svoje lastno prizadevanje za vzgojo v veri mladih proletarcev iz Turinskih ulic. Prav tako je uspešno uporabil – na dvorišču, v delavnici in v šoli – religiozne vzgojne momente. Tej uspešni združitvi bi lahko rekli: dosledno v praksi izpeljane Pestalozzijeve paradigme celostne vzgoje, čeprav bi ji lahko očitali neizdelano sistematičnost didaktičnega procesa po Herbartu, in preventiva, ki vključuje prav to herbartijansko zahtevo po znanstvenosti in načrtnosti. Ta vizija je ves čas pred očmi in iz tega poskuša avtor tudi izpeljati aktualizacijo preventivnega sistema. Kljub nekaterim pomislekom mu je uspelo vsaj nakazati, kako bi bili koncepti preventivnega sistema iz 19. stoletja v porajajoči se industrijski družbi Turina lahko učinkoviti danes.

Delo je odprlo možnosti za celovit pogled na razvoj preventivnega vzgojnega sistema. Pri tem je antropološko izhodišče temeljno. Saj religijska pedagogika v Valdoccu vedno odgovarja na zahteve konkretnega mladega človeka s čisto specifičnimi potrebami in problemi. Prav to na koncu odpira vprašanja, ki čakajo, da bodo iz teoretičnega premisleka prešla v prakso pri delu z mladimi.

Lahko rečemo, da so v nalogi doseženi trije glavni cilji. Ves čas se vračamo k izvirom salezijanskega preventivnega sistema, pokazana je globoka humanistična paradigma, ki doseže vrh v krščanski ljubezni, v kateri je nujno vzgoja stvar srca, in odpirajo se možnosti aplikacije te pedagoške usmeritve za danes. Prav tukaj bi si lahko želeli še večje ustvarjalnosti pri razvoju tako teoretičnega kakor praktičnega vidika preventivnega sistema. Naloga bi bila lahko tudi bolj koherentna pri sledenju razvoju temeljnih konceptov preventivne pedagogike.

Janez Vodičar



Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi.

Jeruzalemska izdaja.

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

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

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

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

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. Rekatolicizacija 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. (*Devetdnevnica 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 citiram 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, koncilske in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

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

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

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

Letnik 70
Leto 2010

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2010

Acta Theologica Sloveniae

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

Znanstvena knjižnica TEOF

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

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

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

POROČILI / REPORTS

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

OCENE / REVIEWS

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

NOVA DOKTORJA ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

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

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

- 452 Navodila sodelavcem**

Sodelavci te številke

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

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

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

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

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

Franc Card. Rodé

Les constitutions dans la vie religieuse aujourd'hui

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

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

Povzetek: **Konstitucije v redovnem življenju danes**

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

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

Abstract: **Constitutions in Religious Life Today**

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

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

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

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

1. Introduction

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Conclusion

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

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

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

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

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

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

Références

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



BOGDAN KOLAR

cena
15.00€

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

ZNANSTVENA KNJIŽNICA 21

Bogdan Kolar
Mirabilia mundi

Potopis brata Odorika iz Furlanije, člana Reda manjših bratov

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

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

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

Heinz-Meinolf Stamm

Das Gelübde der Keuschheit in den Generalkonstitutionen des Minderbrüderordens

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Das Gelübde der ehelosen Keuschheit um des Himmelreiches willen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Schluss

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

Referenzen

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

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

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

Viktor Papež

Klavzura kot temeljna razsežnost Bogu posvečenega življenja

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Klavzura od začetka meništva

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

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

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

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

2. Zakonodaja o klavzuri v ZCP iz leta 1917

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

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

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

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

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

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

3. Na poti k drugemu vatikanskemu cerkvenemu zboru

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

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

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

4. Drugi vatikanski cerkveni zbor in pokoncilski dokumenti

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

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

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

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

5. Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983

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

5.1 Splošna klavzura

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

5.2 Strožja ali samostanska oblika klavzure

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

5.3 Nunska ali papeška oblika klavzure

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

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

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

5.4 Konstitucijska klavzura

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

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

5.5 Teološka in duhovna utemeljitev klavzure

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

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

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

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

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

Reference

Viri

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

Literatura

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

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

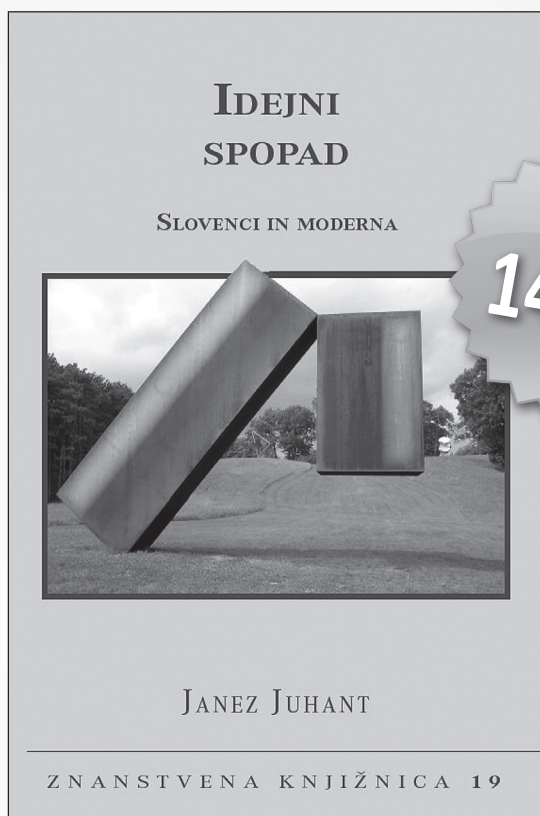
Durighetto, Claudio. 2010. *I monasteri di monache associati agli ordini mendicanti (can. 614).* Vatikan: Lib. Ed. Vaticana.

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

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

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

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



cena
14.00€

Janez Juhant
IDEJNI SPOPAD
Slovenci in moderna

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

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

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

Priamo Etzi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Dalla precarietà esistenziale alla stabilità insediativa⁵

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

scritto *De religiosa habitatione in eremis*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Riferimenti

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

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

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

Borut Košir, Andrej Naglič

Odgovornost katoliške Cerkve za dejanja duhovnikov in redovnikov

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

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

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

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

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

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

1. Uvod

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

2. Pojem delavec

2.1 Pozitivnopravna ureditev

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

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

2.2 Teoretično-pravni pogled

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

3. Sestavine delovnega razmerja

3.1 Pojem delovno razmerje

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

3.2 Organiziran delovni proces delodajalca

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

3.3 Opravljanje dela po navodilih in pod nadzorom delodajalca

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

3.4 Plačilo za delo

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

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

4. Verski uslužbenci

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

5. Avtonomna ureditev

5.1 Svoboda delovanja verskih skupnosti

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

5.2 Pojma duhovnik in redovnik

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

5.3 Pravice in dolžnosti duhovnikov in redovnikov

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

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

5.4 Kanonična pokorščina

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

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

5.5 Narava pristojne cerkvene oblasti

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

5.6 Primerno plačilo in socialno varstvo

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

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

6. Sklep

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

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

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

Reference

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

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

Janez Juhant, Vojko Strahovnik

Pristno delovanje je vzajemnost in sodelovanje

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

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

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

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

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

1. Uvod

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

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

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

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

2. Etični delovalec in osebna vzajemnost

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Oseba kot delujoče jedro

3.1 Oseba kot temelj vsega človeškega delovanja

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

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

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

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

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

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

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

3.2 Razvrednotenje osebe

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

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

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

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

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

4. Človek ni le duhovno bitje

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

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

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

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

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

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

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

5. Človek ni le stvarno bitje

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Človekov osebni temelj dejavnosti in ravnovesja

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

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

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

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

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

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

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

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

7. Dialog kot vzajemna dejavnost in pot k človeškosti

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

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

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

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

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

Reference

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

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

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

Roman Globokar

Pokoncilsko iskanje specifičnosti krščanske etike

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

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

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

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

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

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

1. Novost v Kristusu

1.1 Kristus: polnost resnice o človeku

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

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

1.2 Kristusova vloga ob stvarjenju

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

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

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

1.3 Aplikacija na etičnem področju

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

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

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

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

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

2. Dva glavna tokova

2.1 Avtonomna morala

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 Verska etika

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Teonomna (kristonomna) avtonomija

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Reference

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



cena
18.00€

Janez Juhant
IDEJNI SPOPAD II
Slovenci in moderna

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

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

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

Stanislav Južnič

Študij in znanost Ivana Dizma Florjančiča

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

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

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

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

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

1. Uvod

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

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

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

2. Florjančičeva življenjska pot

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

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

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

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

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

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

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

3. Florjančičeva astronomija

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Florjančičeva elektrika

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

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

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

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

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

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

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

5. Florjančičeva matematika

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

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

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

6. Sklep

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

Seznam oseb

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Johann Albrecht Klimm (* 1698; † 1778)

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

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

Francesco Puccineli (* 1741; † 1809)

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

Abraham Gottlob Rosenberg (* 1709; † 1764)

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

Johann Hieronymus Schröter (* 1745; † 1816)

Girolam Settimo (* 1706; † 1762)

Anton Nepomuk Taufferer († 1787)

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

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

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

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

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

Johann Philipp von Wurzelbau (* 1651; † 1725)

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

Viri in krajšave

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

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

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

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

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

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

FSLJ = Knjige iz knjižnice frančiškanskega samosta-

na v Ljubljani.

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

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

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

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

Reference

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi.

Jeruzalemska izdaja.

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

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

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

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

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

Slavko Krajnc

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Tretja izdaja slovenskega pogrebnega obrednika²

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

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

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

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

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

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

1.2 Liturgični in duhovni pomen posameznih sestavin pogrebnih obredov

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

1.2.1 Molitve na domu ali drugem primernem kraju

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

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

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

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

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

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

1.2.2 Evharistično opravilo

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

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

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

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

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

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

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

1.2.3 Obredi v kapeli ali na poslovilnem prostoru

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2.4 Obredi pri grobu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Mali pogrebni obrednik

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

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

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

3. Sociološki vidik pogrebnega obrednika

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Reference

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

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

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

Jozef Stala

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

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

Schlüsselwörter: Religionsunterricht, staatliche Schule, Lehrpläne und Schulbücher

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Die Schulbuchreihe für den Religionsunterricht aus Tarnow

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Schluss

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

Referenzen

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

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

Tatjana Rožič, Matej Torcar, Tomaž Erčar, Katarina Kompan Erčar

Kako sva se spoznala: dinamika sramu in ranljivosti v partnerskih odnosih in terapevtski potencial vpogleda v vzajemno afektivno dinamiko

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Sram, ki ločuje in povezuje

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

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

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

2. Dvojni pomen zaljubljenosti

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

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

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

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

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

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

3. Raziskovanje afektivne vzajemnosti v terapiji parov

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

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

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

Shematično bi terapevtske korake lahko razvrstili takole:

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

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

4. Raziskava

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

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

4.1 Metoda in vzorec

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

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

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

4.2 Rezultati in interpretacija

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

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

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

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

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

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

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

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

Preglednica 2. Ključni opis dogodka in njegova afektivna dinamika.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Sklep

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

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

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

Reference

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

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

Monografije FDI - 11

Christian Gostečnik OFM

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



cena
18.00€

Sistemske teorije in praksa



Christian Gostečnik OFM
Sistemske teorije in praksa

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

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

Poročili

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ana Martinjak

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

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

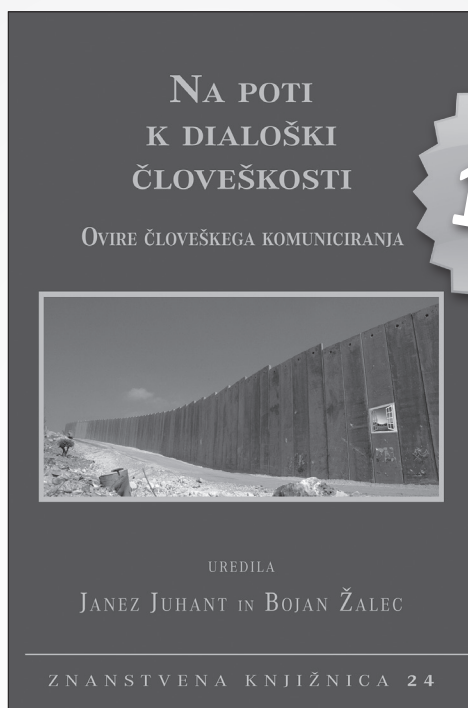
Problematika odnosov med Cerkvijo in državo je bila v različnih zgodovinskih obdobjih različna. Škof Kapellari je v uvodnem govoru poudaril, da sta temelj razmerij med državo in Cerkvijo v sodobni Evropi spoštovanje verske svobode in ločitev države in Cerkve. Ta ločitev pomeni predvsem razmejitev njunih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

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

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

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

Andrej Saje



cena
14.00€

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Končno: izraz označuje spremembe,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mari Jože Osredkar

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

Delo je razdeljeno v sedem poglavij.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Roman Globokar

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

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

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

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

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

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

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

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

Bogdan Kolar

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Janez Vodičar



Brigita Perše

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Peter Kvaternik

Franc Zorec

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ivan Rojnik

Navodila sodelavcem

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

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran). Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnicca k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]». Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- Drago K. Ocvirk** *Krščansko in islamsko mučenstvo*
- Marjana Harcet** *Ženske, ki umirajo za Alaha*
- Andrej Naglič** *Svoboda vere v odločbi Ustavnega sodišča RS ...*
- Dominik Frelih** *Freedom to change religion in UN documents and influence of Islamic states on wording and practice*
- Maria Carmela Palmisano** *Sulla recente scoperta di due nuovi fogli ebraici del ms C del libro del Siracide*
- Avguštin Lah** *Umrise einer trinitarischen Ökologie*
- Mik Šetina** *Lex naturalis kot zakon praktičnega uma*
- Janez Vodičar** *Narativna kateheza*
- Erika Prijatelj** *Pedagogika M. Montessori in predšolska verska vzgoja*
- Mateja Repanšek Tkalec** *The Role of Ethics in the Education for Sustainable Development of Man*
- Brigita Perše** *Tipologija živosti župnij v Sloveniji*
- Boštjan Lenart** *Kakšno je miselno ozadje našega pastoralnega dela*

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 70

2010 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
Ephemerides theologicae

4

Letnik 70
Leto 2010

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2010

Acta Theologica Sloveniae

1. **Mirjam Filipič**
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**
Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkev v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Znanstvena knjižnica TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
s.n. Edo Škulj (ur.), Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**,
Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna razpotjina časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

RAZPRAVE / ARTICLES

- 463 Drago K. Ocvirk**, Krščansko in islamsko mučenstvo
Christian and Islamic Martyrdom
- 473 Marjana Harcet**, Ženske, ki umirajo za Alaha
Women Who Die For Allah
- 483 Andrej Naglič**, Svoboda vere v odločbi Ustavnega sodišča Republike Slovenije o ustavnosti Zakona o verski svobodi
Freedom of Religion in the Decision of the Constitutional Court of the Republic of Slovenia on the Constitutionality of the Religious Freedom Act
- 495 Dominik Frelih**, Freedom to change religion in UN documents and influence of Islamic states on wording and practice. Search for an unchangeable basis
Pravica do zamenjave veroizpovedi v dokumentih ZN in vpliv islamskih držav na besedilo in prakso. Iskanje nespremenljive osnove
- 517 Maria Carmela Palmisano**, Sulla recente scoperta di due nuovi fogli ebraici del ms C del libro del Siracide
O nedavnem odkritju dveh novih hebrejskih listov iz rokopisa C Sirahove knjige
About the Recent Discovery of Two New Hebrew Leaves of the ms C of the Book of Ben Sira
- 531 Avguštin Lah**, Umrisse einer trinitarischen Ökologie
Orisi trinitarične ekologije
Outlines of a Trinitarian Ecology
- 541 Mik Šetina**, Lex naturalis kot zakon praktičnega uma. Tomaževo pojmovanje naravnega zakona
Lex naturalis as Law of Practical Reason. Understanding of Natural Law by Thomas Aquinas
- 553 Janez Vodičar**, Narativna kateheza
Narrative Catechesis
- 565 Erika Prijatelj**, Pedagogika M. Montessori in predšolska verska vzgoja
Montessori Method and Pre-School Religious Education
- 577 Mateja Repanšek Tkalec**, The Role of Ethics in the Education for Sustainable Development of Man
Etika v odnosu do izobraževanja za trajnostni razvoj človeka
- 583 Brigita Perše**, Tipologija živosti župnij v Sloveniji
A Typology of the Liveliness of Slovenian Parishes
- 605 Boštjan Lenart**, Kakšno je miselno ozadje našega pastoralnega dela
Conceptual Background of Our Pastoral Work

OCENE / REVIEWS

- 615** Krainer, Larissa, in Peter Heintel, *Prozessethik: Zur Organisation ethischer Entscheidungsprozesse* (**Anton Mlinar**)

617 Paleari, Marco, ur., *Attori di riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della penitenza* (**Rafko Valenčič**)

622 Mati Terezija, *Pridi, bodi moja luč: zasebni spisi svetnice iz Kalkute* (**Anton Štrukelj**)

POROČILA / REPORTS

629 Obisk predsednika Republike Slovenije dr. Danila Türka
(Teološka fakulteta, 7. decembra 2010)

629 Stanko Gerjolj, *Pozdravni nagovor*

631 Danilo Türk, *Država in verske skupnosti*

643 Andrej Saje, 45. znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov (Brescia, 7.–10. Junij 2010)

644 Erika Prijatelj, NELCEE (Praga, 14.–17. oktober 2010)

NOVA DOKTORJA ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

647 Martin Kmetec, *Islamizem v Turčiji in njegova kritika* (**Robert Petkovšek**)

650 Barbara Simonič, *Empatija kot temeljni antropološki odnos: od izročila preko Edith Stein do relacijske teorije* (**Bojan Žalec**)

IN MEMORIAM

655 prof. dr. Stanko Janežič (1920–2010) (**Avguštin Lah**)

659 Janežičev ustvarjalni duh (**Fanika Krajnc - Vrečko**)

663 prof. dr. Jože Plevnik DJ (1928–2010) (**Maksimilijan Matjaž**)

SEZNAM RECENZENTOV (2010) / LIST OF CRITICS (2010)

666 Seznam recenzentov (2010)

LETNO KAZALO / ANNUAL BIBLIOGRAPHY

667 Letno kazalo

NAVODILA SODELAVCEM / INSTRUCTIONS FOR THE AUTORS

671 Navodila sodelavcem

Sodelavci te številke

- † **Dominik Frelih, dipl. teolog** doktorand UL na področju politologije
- izr. prof. dr. Stanko Gerjolj** za didaktiko in pedagogiko religije
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si*
- asist. dr. Marjana Harcet** za osnovno bogoslovje, verstva in misiologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *marjana.harcet@teof.uni-lj.si*
- doc. dr. Avguštin Lah** za dogmatično teologijo, TEOF UL
naslov: Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
e-pošta: *avgustin.lah@guest.arnes.si*
- mag. Boštjan Lenart** naslov: Tomšičeva 7, SI – 2380 Slovenj Gradec
e-naslov: *bostjan.lenart@rkc.si*
- doc. dr. Maksimilijan Matjaž** za biblični študij NZ, TEOF UL
naslov: Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
e-pošta: *maksimilijan.matjaz@teof.uni-lj.si*
- izr. prof. dr. Anton Mlinar** za moralno teologijo; UP
naslov: Ljubljanska 9 A, SI – 1241 Kamnik
e-naslov: *anton.mlinar@guest.arnes.si*
- mag. Andrej Naglič** naslov: Dolničarjeva 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *andrej.naglic@rkc.si*
- prof. dr. Drago Ocvirk** za osnovno bogoslovje, verstva in misiologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *drago.ocvirk@guest.arnes.si*
- doc. dr. Maria Carmela Palmisano** za biblični študij in judovstvo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *mariacarmela.palmisano@teof.uni-lj.si*
- dr. Brigita Perše** Pastoralna služba, Nadškofija Ljubljana
naslov: Ciril – Metodov trg 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *brigita.perse@gmail.com*
- doc. dr. Robert Petkovšek** za filozofijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *robert.petkovsek@teof.uni-lj.si*
- doc. dr. Erika Prijatelj** za didaktiko in pedagogiko religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *erika.prijatelj@teof.uni-lj.si*
- prof. Mateja Repanšek Tkalec** naslov: Šmartno 27a, SI – 1219 Laze v Tuhinju
e-naslov: *tejatkalec@volja.net*
- doc. dr. Andrej Saje** za cerkveno pravo, TEOF UL
naslov: Dolničarjeva 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *andrej.saje@rkc.si*
- mag. Mik Šetina** naslov: Zbilje 97, SI – 1215 Medvode
e-naslov: *mik.setina@gmail.com*
- prof. dr. Anton Štrukelj** za dogmatično teologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *anton.strukelj@guest.arnes.si*
- dr. Danilo Türk** predsednik Republike Slovenije
naslov: Erjavčeva 17, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *gp.uprs@up-rs.si*

- prof. emer. dr. Rafko Valenčič** za pastoralno teologijo, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *rafko.valencic@guest.arnes.si*
- dr. Fanika Krajnc - Vrečko** dr. teolog, prof. sl. in nem. jez.; vodja knjižnice TEOF UL (Maribor)
naslov: Slovenska ulica 17, SI – 2000 Maribor
e-naslov: *fanika.vrecko@uni-mb.si*
- doc. dr. Janez Vodičar** za didaktiko in pedagogiko religije, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-naslov: *janez.vodicar@guest.arnes.si*
- doc. dr. Bojan Žalec** znanstveni sodelavec, TEOF UL
naslov: Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
e-pošta: *bojan.zalec@guest.arnes.si*

Razprave
Izvirni znanstveni članek (1.01)
BV 70 (2010) 4, 463-472
UDK: 28:27:233-34
Prejeto: 12/2010

Drago K. Ocvirk

Krščansko in islamsko mučenstvo

Povzetek: Razprava analizira krščanske in islamske prakse in doktrine v zvezi z mučeništvom in pokaže, da so po eni strani določene s svojo religijsko naravnano-
stjo, po drugi pa odvisne od družbenih kontekstov in praks ter se z njimi spre-
minjajo. Medtem ko krščanstvo goji in priznava le trpniško mučeništvu, pozna
večinski sunitiski islam borbenu mučeništvu, ki je povezano z Mohamedovim
ustvarjanjem države in osvajanji, ki so jih vodili njegovi nasledniki. Šiiti kot za-
tirana islamska manjšina je razvil podoben tip mučeništvu kot krščanstvo in ga
opr. na Huseinovo tragično smrt. V sodobnih družbenih razmerah, pa se vsi
trije tipi mučeništvu spreminjajo in islamska dva vse bolj prepletata.

Glavne besede: Pričevanje, martyria, mučeništvu, krščanstvo, islam, sunizem, šiizem, šahid, takija, kitman

Abstract: **Christian and Islamic Martyrdom**

The paper analyzes Christian and Islamic practices and doctrines relating to martyrdom. It shows that on the one hand they are determined by their religious orientation, on the other hand, however, they depend on their social contexts and practices and change together with them. While Christianity recognizes only the suffering martyrdom, the majority Sunni Islam knows a combatant martyrdom, which is related to Mohammed's state building and to the conquests made by his successors. Shi'a Islam as the oppressed minority has developed a similar type of martyrdom as Christianity and has based it on Hussein's tragic death. In the present social situation, however, all three types of martyrdom are changing and the two Islamic kinds of martyrdom are intertwining more and more.

Key words: witnessing, martyria, martyrdom, Christianity, Islam, sunnism, shi'ism, shahid, taqiyya, kitman

»O**bstanek nove skupnosti (ume) ni bil zagotovljen tako kakor v krščanstvu z versko vdanostjo njenih mučencev, marveč z vojaškimi uspehi njenih voditeljev.«**

(Malise Ruthven 2006, 68)

Besede imajo svojo zgodovino, jo v sebi nosijo in o njej same po sebi pripovedujejo. Čeprav pozna mučeništvu že Stara zaveza posebej za časa nasilne heleni-

zacije, pa se besede mučeništvo, mučenec, mučenka pojavijo s krščanstvom, in sicer v grški obliki *martyria*, *martyrs* ali *martyros*. *Martyria* ne pomeni nič drugega kakor pričevanje za nebeško kraljestvo, za katerega priča – *martyrs* ali *martyros* – zastavi svoje zemeljsko življenje, da bi prišla v Kristusovo kraljestvo, ki ni od tega sveta (Jn 18,36). Ne le helenski kristjani, marveč tudi arabski so takšno ravnanje razumeli kot pričevanje – *šahada*, ki ga podaja priča – *šahid* (mn. *šuhada*). Ta beseda se je v počasni levitvi nazarencov iz judovsko-krščanske sekte v novo samostojno versko skupnost – muslimansko umo – selila iz krščanskega semantičnega območja v novega, ki se je v veliki meri oblikoval prav proti krščanski kristologiji in iz nje izhajajoči trojstveni teologiji (Gallez 2005, 483–501; Cook 2007, 16). V islamskem semantičnem območju pomeni beseda *šahada* še naprej pričevanje, a je vsebina tega pričevanja povsem drugačna od krščanske. Daleč proč od krščanske *martyria* je tudi ponesrečen slovenski prevod te besede z mučeništvom, saj zajame en sam vidik »pričevanja«, in sicer trpljenje in smrt, ne pa vsega njenega krščanskega bistva.

Če je torej beseda »mučeništvo« izvirno povezana s krščanstvom in dobi v islamu svojski pomen, pa je danes splošno razširjena in se uporablja tudi v posvetnih, nereligijskih pomenih (Selengut 2003, 193–218). V vsaki skupnosti se namreč najdejo ljudje, ki so pripravljene umreti za kakšen »višji cilj«, ki jim je bolj pri srcu kakor življenje. Skupinski glas jih razglašča za junake, heroje in jih postavlja za zgled drugim članom skupnosti, ki niso tako zagnani za tisti »višji cilj« ali pa se celo potuhnejo, ko bi se morali žrtvovati. Slednji veljajo za strahopetce in izdajalce, ki jih je treba vsaj zaničevati, če že ne kaznovati, da ne bi njihovemu »slabemu« zgledu sledili še drugi.

Vprašanja: Kdo je mučenec? Kaj mučeništvo sploh je? Zakaj so ljudje pripravljene umreti za »višji cilj« ali zanj moriti? se danes zastavljajo v Sloveniji, ko poskušamo, sicer dokaj neuspešno, urediti krvavo dediščino komunizma. Zastavljajo pa se tudi svetovni javnosti, in sicer v prvi vrsti zaradi tiste oblike terorizma, ki ga izvajajo muslimani in ga utemeljujejo in opravičujejo s svojo religijo. Primerjava krščanskega in islamskega pojmovanja mučeništva bo prispevala k boljšemu razumevanju tega pojava v družbah, ki jih ti religiji zaznamujeta in določata, spotoma pa se bo pokazalo, da je mučeništvo zelo kompleksen pojav in ga ni mogoče zvesti zgolj na religijske vzgibe.

1. *Martyria* – pričevanje

Krščanstvo je nastalo v cesarski tvorbi in na območju, kjer je bila nadplemenska, državna ureditev trdno zasidrana že stoletja. To je pomembno dejstvo, saj se začetnik krščanstva in za njim njegovi učenci in učenke niso potegovali za prva mesta v »zemeljskem kraljestvu«, temveč v »nebeškem« oz. »Božjem«. Slednje jim je bilo tako pri srcu, da so zaradi njega rade volje zapustili zemeljsko. »Zgodnji krščanski mučenci so po besedah starodavnega rimskega zgodovinarja 'namerno' drveli pred rimske guvernerje in državne uslužbence, da bi pred njimi izpovedali svojo zvestobo novi krščanski veri in s tem hkrati izrazili svojo nezve-

stobo uradnemu rimskemu kultu. Zaradi tega so bili ti zgodnji kristjani pretepeni, mučeni in umorjeni. ... Te zgodnje mučence so v zgodnjem rimskem krščanstvu zelo občudovali in posnemali, verjeli pa so tudi, da je v nebeškem kraljestvu pripravljeno posebno mesto vsem, ki so pripravljani 'pričevati'« (Selengut 2003, 193). V prvih štirih stoletjih obstoja krščanstva je bilo takšno »pričevanje« množičen pojav in izjemno učinkovito pri širjenju te vere v rimskem cesarstvu. Tertulijan je to dejstvo povzel v rek, ki je postal znamenit: *Sanguis martyrum semen christianorum, Kri mučencev, seme kristjanov*.

Gotovo so najokrutnejše preganjanje in množično smrt doživeli japonski kristjani v 17. stoletju, in sicer v času, ko se je utrjevala enotna država na račun lokalnih vladarjev daimijev. Podobno kakor nekoč v Rimu imamo opravka z močnimi državnimi strukturami, ki skrbno nadzirajo vse vidike življenja podanikov. »Niti zloglasni načini uničevanja kristjanov, niti junaška vzdržnost mučencev niso bili nikoli preseženi v dolgi in trpljenja polni zgodovini mučeništva' (Boxer 1951, 337). Na začetku je bila najbolj pogosta oblika mučenja zažiganje. Anglež Richard Cocks je opisal, kako je oktobra 1619 videl goreti 55 živih ljudi vseh starosti in obeh spolov v izsušenem koritu reke Kamo v Kjotu. Med njimi so bili majhni otroci, stari pet ali šest let, v materinih naročjih, ki so kričale: 'Jezus, sprejmi njihove duše!' (349). Mučenje kristjanov je postala nekakšna predstava. Eno od njih opisuje Boxer: 'Mučenje je gledalo okrog 150 000 ljudi po nekaterih virih ali okrog 30 000 po nekaterih drugih, verjetno bolj verodostojnih. Ko so polena začela goreti, so mučenci pozdravili gledalce s *sajonara* (nasvidenje), le-ti pa so zapeli *Magnificat*, za njim pa še psalma *Laudate pueri Dominum* in *Laudate Dominum omnes gentes*, medtem so japonski sodniki sedeli na svoji strani v svoji najljubši pozi, dostojanstveno in resno. Ker je prejšnjo noč deževalo, so bila polena mokra in je les gorel počasi. Toda dokler je trajalo mučenje, so gledalci prepevali nabožne speve in pesmi. Ko je smrt prekinila trpljenje žrtev, je množica zapela *Te Deum laudamus*' (342–343) ... Ko so se kristjani v Kjušu uprli (1637), so jih pokončali 37 000. Po tej katastrofi se je japonska Cerkev pogreznila v molk in umaknila v temo« (Ocvirk 2006, 133–134).

Ko je krščanstvo v rimskem cesarstvu postalo državna religija, je ta krvava oblika »pričevanja« za Božje kraljestvo v Evropi prenehala in uveljavljati so se začele druge oblike »pričevanja«, npr. meništvo in devištvo. Kljub temu pa »pričevanje« s podaritvijo življenja v krščanstvu ni nikoli povsem zamrlo in se je obdržalo vse do danes. Tako papež v *Poslanici za misijonsko nedeljo 2010* poudarja pomen mučeništva, ko zapiše, da »bi rad s posebno naklonjenostjo izrazil svoje priznanje misijonarjem in misijonarkam, ki na najbolj oddaljenih in težavnih krajih pričujejo za prihod Božjega kraljestva, pogosto tudi za ceno lastnega življenja. Njim, ki so predhodnica evangeljskega oznanjevanja, naj gre prijateljstvo, bližina in podpora slehernega vernika. Naj jih Bog, ki 'ljubi veselega darovalca' (2 Kor 9,7), napolni z duhovnim žarom in globokim veseljem« (Benedikt XVI. 2010). Misijonarji in misijonarke, se pravi tisti, ki širijo krščanstvo zunaj krščanskega sveta, so od 4. stol. dalje najpogosteje med tistimi, ki so prelili kri za Kristusa, niso pa edini. V drugem krščanskem tisočletju ne manjka različnih oblik »pričevanja« z življenjem. Nekateri so bili umorjeni, ko so branili pravice Cerkve pred vladarji, npr. Tomaž Becket

in Tomaž More; mučenke in mučence so ustvarile tudi krščanske Cerkve druga drugi; Katoliška cerkev je za mučenke razglasila vrsto žena in deklet, ki so raje umrle, kakor da bi popustile moškim strastem: npr. vrsta redovnic med francosko revolucijo, ali Marija Goretti. Prav tako imajo vse Cerkve vrsto mučencev iz časov nacističnega in komunističnega zatiranja, npr. Maksimilijan Kolbe je dal svoje življenje v Auschwitzu, da je rešil družinskega očeta; Lojzeta Grozdeta so zverinsko umorili partizani.

Če so kristjani v prvih stoletjih sami prepoznali »priče«, mučence in mučenke, in jih spontano častili, pa je kasneje razglašanje mučeništva in svetništva vzela v roke institucija. Zanimivo je – pa naj je bilo mučeništvo priznано tako ali drugače – da niso bili za zgled in na oltar nikoli postavljeni ljudje, ki so umrli za vero z orožjem v roki ali s preklinjanjem svojih mučiteljev. Koliko vitezov, vojakov in redovnikov je, denimo, umrlo v vojnah za osvoboditev Svete dežele, pa zato ni bil nihče od njih razglašen za mučenca. Ko je npr. nadškof v Honiari (Salomonovi otoki) sprožil postopek za priznanje mučeništva Janeza Krstnika Epalla (1808–1845), prvega škofa za Melanezijo in Mikronezijo, ki so ga umorili domorodci na otoku San Isabel, se je postopek takoj zaustavil, ko so v arhivih maristov v Rimu odkrili, da so imeli njegovi spremljevalci puške (Girard 2008, 480–483).

Za »pričo« obvelja torej le oseba, ki v trpljenju in smrti posnema Jezusa, ki ni dovolil uporabe orožja, da bi ga ubranili pred preganjalci, in je umirajoč na križu odpustil tistim, ki so ga nanj pribili. Tako je ravnal tudi prvi mučenec Štefan. Zato so v krščanstvu lahko »priče« – mučenci in mučenke – le tisti, ki posnemajo in uresničujejo ta vzorec. Razumljivo, to lahko storijo ljudje obeh spolov v vseh zrelih obdobjih življenja od mladosti do starosti. Zato najdemo v krščanstvu široko paleto »prič«, mučenk in mučencev.

»Pričevanje« mora biti javno ali pa ga ni. Sploh je javno pričevanje vgrajeno v samo krščanstvo, mučeništvo je le njegova najvišja oblika, zato je prikrivanje ali tajitev vere v nasprotju z njo. Jezus sam svari pred tem, da bi ga zatajili. »Ne bojte se tistih, ki umorijo telo, duše pa ne morejo umoriti. Bojte se rajši tistega, ki more dušo in telo pogubiti v peklenki dolini! ... Vsakega torej, ki bo priznal mene pred ljudmi, bom tudi jaz priznal pred svojim Očetom, ki je v nebesih. Kdor pa bo mene zatajil pred ljudmi, ga bom tudi jaz zatajil pred svojim Očetom, ki je v nebesih« (Mt 10,28–33). Kristus sam je »pred Poncijem Pilatom lepo pričeval«, spomni Pavel Timoteja in ga spodbuja: »Bojuj dober boj vere, sezi po večnem življenju, v katero si bil poklican in si to lepo izpovedal pred mnogimi pričami« (1 Tim 6,12–13). In še: »Če z njim vztrajamo, bomo z njim tudi zakraljevali. Če pa ga bomo zatajili, bo tudi on nas zatajil« (2 Tim 2,12).

Znano je, kako so preganjano Cerkev pretresali hudi boji, ali naj tiste, ki so v strahu pred mučenjem zatajili vero in darovali malikom (*lapsi*), sprejmejo nazaj v skupnost ali ne. Vendar pa to nikakor ne pomeni, da bi v krščanski tradiciji imeli za mučence tiste, ki so kaj takega sami hoteli ali spodbudili. Mučeništvo je moralo človeka doleteti ali pa ni mučenec. V 13. stol. je bila med frančiškani razširjena želja, da bi umrli za Kristusa. Najlaže jim je bilo priti do mučeništva, če so šli med muslimane, jim dokazovali njihovo zmoto in sramotili njihovega preroka. Ponavadi so jih muslimani prvič prebičali, če so se vrnili in ponovili isto, so jih spet dobili. V tretje pa so

jih mučili in silili, naj se odpovejo krščanski veri in sprejmejo islam. Ker tega niso storili, so jih pogubili. Nikogar od teh ni Cerkev razglasila za »pričo«, mučenca, in je v tem videla le nerazsodno in nemoralno razpolaganje s svojim življenjem. Še bolj drastičen je primer iz leta 1998, kjer sam menim, da gre za mučeništvo. Pred sodiščem v mestu Sahiwal (Pakistan) se je pred kamerami s pištolo ustrelil katoliški škof v Faisalabadu dr. John Joseph. To je storil potem, ko so skupino njegovih vernikov obsodili na smrt po islamski zakonodaji o bogokletstvu. Ker so bila izčrpana vsa pravna sredstva in ni bilo več mogoče rešiti nedolžnih ljudi, je poskušal s tem dejanjem pritegniti pozornost svetovne javnosti, saj je bila takrat tam tudi angleška televizija. Svoj namen je dosegel, kristjani so bili pomiloščeni ... a njega, čeprav je zanj žrtvoval svoje življenje, Cerkev ni razglasila za mučenca (BBC 1998).

2. Med borbenim in trpiskim mučeništvom

Po islamski zgodbi se je islam pojavil v puščavskem delu Arabije, kjer so gospodarila beduinska nomadska plemena. Med zgodovinarji ni enotnosti glede začetkov islama. Nekateri postavljajo njegove začetke precej bolj na sever v takratno rimsko provinco Sirijo, kar bi pomenilo, da je islam podobno kot krščanstvo nastal v državniško urejeni družbi (Ocvirk 2009, 37). Nekateri drugi sledijo v grobih orisih islamski zgodbi, tudi Fred Donner, pomembna avtoriteta med poznavalci zgodnjega islama. Po njegovem je bil Mohamed vizionar, ki je deloval v zahodni Arabiji in sprožil »verniško gibanje«, ki ni bilo nova religija, marveč reformno monoteistično gibanje. »Kljub temu pa so Verniki imeli jasno zavest, da so edinstvena skupnost, ki temelji na izpolnjevanju Božjega razodetja in jo povezuje, verjetno, izraz *hidžra*« (2010, 87). *Hidžra* ima bolj ko ne enak pomen kot *džihad* in jo Koran večkrat povezuje z odhodom z doma zaradi vojskovanja (3,195; 22,58). Proti koncu Mohamedovega življenja je gibanje postajalo vse bolj bojevito in se je z neverniki tudi vojaško spopadalo, »bojevalo ali trudilo 'na Božji poti' (*fi sabil Allah*, prvi Koran), da bi premagalo nevero« (Donner 2010, 87–88).

Osnovni namen verniškega gibanja, kot je izražen v Koranu, je religijski: verovanje v enega enotnega Boga in pravilno ravnanje, s katerim se izpričuje podrejenost Bogu. Tako politična kot socialna razsežnost gibanja sta stranski učinek osnovnega namena in sta od njega odvisni. Vendar pa je prav politični element islama oz. njegovo ustvarjanje nadplemenske družbe, ki je prerasla v močno vojaško in osvajalno državo, odločilno prispeval k notranji delitvi islama, državljanski vojni med muslimani in k dvema nasprotujočima oblikama mučeništva, ki sta se iz tega izcimili. V tradiciji Mohameda in njegovih tovarišev se je izoblikovalo borbeno mučeništvo, trpisko mučeništvo pa v tradiciji privrženecv Alijeve in Fatimine veje Mohamedove hiše (*Ahl al-Bayt*), ki so izgubili boj za oblast.

2.1 Borbeni mučenci

Za razliko od Jezusa Kristusa ni Mohamed kaj posebej trpel – če odmislimo nasprotovanje v Meki, napad nanj v Taifu in polomljeno čeljust v bitki pri Ohodu – in je umrl v Ajšinem naročju. Še več, bil je nadvse uspešen politik in vojskovod-

ja, ki je vzpostavil novo državo, in to tako trdno, da je prestala dvojno hudo preizkušnjo: najprej njegovo nenadno smrt, potem pa tri desetletja trajajočo državljansko vojno. On, ki je »čudovit vzor« (Koran 33,21) in v vsem vreden posnemanja, ni potemtakem ravno pravšen vzor za »pričevanje«, mučeništvo, kakršnega pozna krščanstvo. Ravno nasprotno, kot vojskovodja je povzročil čez 80 spopadov in bitk in sam v mnogih sodeloval, svoje privrženca pa je spodbujal, naj se borijo do zadnjega diha.

Tako npr. Hishamova Sira pripoveduje, kako je Prerok pred začetkom bitke pri Badru, s katero so se začeli njegovi vojaški uspehi, obljubil raj vsem, ki bodo v njej padli. »Resda je Mohamed skoraj vso bitko ostal v ozadju, v zavetišču, ki so ga postavili posebej zanj. Goreče in ves nemiren je molil. V nekem trenutku je stopil ven, vrgel v smer proti sovražnikom polno pest kamenja in zaklical: 'Urok na ta obličja!' To zarotitveno kretnjo je okreplil z vero: 'Pri tistem, ki v svojih rokah drži Mohamedovo dušo,' je ponavljal, 'danes noben bojevnik, ki je bil dovolj vztrajen, ki je prodiral in se ni umikal, ne bo ubit, ne da bi mu Alah odprl vrata v raj!' Omajr ibn al-Homam je ravno hotel pojesti nekaj dateljnov, ki jih je držal v roki. Slišal je to spodbudo in zaklical: 'Čudovito! Čudovito! Da pridem v raj, se moram samo pustiti ubiti tem ljudem?' Vrgel je dateljne na tla, pograbil svoj meč in se pognal v bojni metež, in ni dolgo trajalo, ko je bil ubit« (Rodinson 2005, 201–202). Tak odnos do življenja, kakor ga ima Omajr, je značilen za vso umo: »Resnično, med judi boste našli takšne, ki so še bolj navezani na življenje kakor tisti, ki pridružujejo Bogu še druge bogove. Vsak od njih hoče živeti tisoč let. Toda to dolgo življenje jih ne bo obvarovalo pred kaznijo« (Koran 2,96). Ljubezen do življenja je povezana z nevero, nenavezanost nanj pa z islamsko vero.

Vendar pa je za razumevanje islamskega pojmovanja mučeništva še pomembnejša bitka pri Ohodu, ki pa so jo muslimani izgubili. V njej se je moral boriti tudi Mohamed in je bil ranjen. »Kamen mu je izbil zob in mu preklal ustnico, drugi mu je strl čelado na licu. Kri mu je lila po obrazu. Neki Kurajš je močno udaril po njem, da je padel vznak v neko luknjo. Dvignili so ga in moral se je opreti na dva tovariša, tako je bil potolčen. Nekdo je zakričal, da je mrtev, to pa je samo podkrepilo paniko. Naposled je s svojo skupinico prispel v zavetje pod pobočja gore Ohod« (Rodinson 2005, 217). A za utrditev mučeniškega modela je v tej bitki pomemben Prerokov stric Hamza. Tega je namreč s kopjem prebodel abesinski suženj Vahši, ki mu je njegov gospodar obljubil svobodo, če ga ubije, ker se je hotel tako maščevati za smrt svojega strica pri Badru. Ko so po bitki kurajške ženske rezale s sovražnikovih trupel dele telesa in si delale krvave ogrlice iz njihovih nosov in ušes, je Hind, žena meškega voditelja, odprla Hamzove prsi, iztrgala jetra morilcu svojega očeta, jih žvečila in nazadnje izpljunila. Zaradi takšne usode »ga običajno imenujejo *sajid al-Šuhada*, vodja mučencev ali plemeniti med mučenci. Tega naslova ni dobil zato, ker bi bil prvi mučenec – ta naslov bi verjetno moral iti Bilalu ali komu od tistih, ki so padli v prejšnjih bitkah – ampak zato, ker sta njegovo življenje in smrt pokazala, kaj bi moral biti mučenec. Pokazal je kakovost heroja, se junaško boril za islam in častno umrl« (Cook 2007, 25).

Medtem ko se je krščanski model mučeništva razvil med preganjanji in prvi med preganjanci je začetnik krščanstva sam, se je islamski vzorec vzpostavil najprej na

bojnem polju in na čelu mučencev, »padlih borcev«, je Hamza. Ta vzorec je prevladoval tudi po Mohamedovi smrti, ko so njegovi nasledniki šli z orožjem osvajat svet, da bi vzpostavili pravično kraljestvo pod Božjim vodstvom in postavo. Čeprav je pri osvajanju igral določeno vlogo tudi plen in možnost obogatitve z njim, pa je bil religijski vzgib vendarle prevladujoč, še zlasti, ker ga je krepilo verovanje v skorajšnje Poslednjo sodbo in je bila v igri večna usoda: ali raj ali pekel (Donner 2010, 142–144). V obdobju osvajanj so se Arabci srečali s kugo in tudi njene žrtve so dobile status mučencev. Posebna skupina mučencev, čeprav ne velika, so tisti, ki so jih zaradi islama mučili v neislamskih državah, predvsem v Bizancu.

Po Mohamedovi smrti sta se izoblikovali dve religijski, življenjski in politični usmeritvi, ki sta si nasprotujoči in daleč vsaka k sebi. Umo sta potegnili v dve državljanski vojni v letih 655–692 in jo razdelili vse do danes. Eno predstavljajo Mohamedovi krvni sorodniki z Alijem in Fatimo, drugo pa Prerokovi vojni tovariši z Abu Bekrjem in Umarjem na čelu. »Vlečenje sem in tja med dvema sferama: sfero intimnosti rajnega z njegovimi domačimi, ki ostanejo brez legitimnosti, in sfero zunanjega, ki odloča o vsem ... Alijeva sfera je sfera množic, zavutih v črno, ki se tako včeraj kot danes stekajo proti grobnicam, pri katerih se izgubljajo v zamaknjemem trpljenju. Abu Bekrova sfera je sfera vojščakov zavojevalcev, od *džihada* prvih časov do velikega muslimanskega imperija, združenega okrog ene same različice Korana. Šiiti trdijo vse od Mohamedove hčere Fatime, ki je umrla šest mesecev za svojim očetom, do Iračanov v 21. stoletju, da so njim, preganjanim misijonarjem resničnega etičnega in preroškega islama, drugi ukradli oblast. Suniti pa od Abu Bekra, prvega kalifa, do nostalgikov Sadama Huseina in prek saudskega režima ter Bin Ladna na ves glas kričijo, da so edini varuhi koranske dogme. Prvotna scena prerokove smrti se s tem lovom na zapuščino in z razbeljenimi frustracijami vsak dan preigrava v sodobnih imaginarijih« (Gozlan 2008, 28–29).

»Sfera vojščakov« se je počasi izoblikovala v večino, ki je dolgo imela za skupni imenovalc predvsem antišiiizem, dokler ni končno našla svoj temelj v suni in postala večinski sunizem. Podobno kakor se je pri prehodu krščanstva iz preganjanje religije v državno spremenilo tudi »pričevanje« iz mučeništva v meništvo in devišstvo, se je spremenilo tudi pojmovanje mučeništva v islamu, ko se je ta utrdil ozemeljsko in je v njem prevladal sunizem. Zato suniti v glavnem niso imeli več prav pogosto priložnosti za mučeništvo, pa so ga s hadisi razširili. Tako naj bi Mohamed razložil, da obstaja še sedem vrst mučencev, ki se razlikujejo od tistih, ki so umorjeni na Alahovi poti, se pravi v džihadu. Tako so mučenci ljudje, ki so umrli zaradi želodčnih bolečin in oni, ki so se utopili; tisti, na katere se je zrušila zgradba in oni, ki so zgoreli; tisti, ki jih je pobralo vnetje poprsnice, porodnice, ki so umrle na porodu in že omenjene žrtve kuge (Cook 2007, 34).

2.2 Trpinski mučenci

Šiiti, »sfera množic, zavutih v črno«, kot jih označuje Martine Gozlan, so poraženci v državljanski vojni in manjšina, največkrat zatirana, pod vladavino nasprotnikov. Svojo identiteto gradijo na »križevem potu« in mučeništvu Mohamedovega vnuka Huseina. To dvojje je vse do danes bistveni del šiitskega spominjanja,

podoživljanja, ponavljanja. »Tako šiiti na praznik ašure, ko se spominjajo Huseinove žeje, v joku delijo vodo mimoidočim; v spomin na izdajo prebivalcev Kufe pa se na ašuro, desetega dne v mesecu *muharamu*, množično bičajo. Zaradi hudega ponižanja žensk iz prerokove hiše je razkritje žensk strogo prepovedano. Da se ta predpis ne bi kršil, 'moralna policija' po iranskih mestih terorizira premalo zakrite ženske. Zejnab, ki je umrla v ujetništvu, so šiiti postavili veličasten mavzolej v predmestju Damaska, kamor zdaj romajo velike množice šiitov in obujajo spomin ne le na pogumno prerokovo vnukinjo, marveč tudi na njenega krvnika Jazida. Vse te komemoracije spodbujajo močna čustva ljubezni in popolne predanosti Mohamedovi družini, hkrati pa sovraštvo do njenih zatiralcev in preganjalcev sunitov. Umor v Karbali je utemeljitveno dejanje šiizma, krvava zibel njegove teologije« (Gozlan 2008, 57–58).

Čeprav so se šiiti razcepili v več skupin, pa vsi z izjemo asasinov gojijo pasiven odnos do trpljenja, zatiranja in preganjanja. Zvesto sledijo Huseinovemu zgledu in sploh vse Alijeve in Fatimine družine. Na teh osnovah so izoblikovali lastno dojemanje in uresničevanje mučeništva, ki je bliže krščanskemu kakor sunitskemu. »Šiizem je močno zasidran v čaščenju svetih, božanskih osebnosti in predvsem svojih mučencev. Njihovo mučeništvo živo gojijo v ljudskem spominu z letnimi pasijonskimi igrami. Šiizem ni podoben le ljudskemu islamu, marveč tudi krščanstvu« (Gellner 1992, 17).

Vendar pa se je v večinski dvanajstniški veji šiizma to trpno pojmovanje mučeništva začelo zaradi družbenih sprememb v Iranu približevati sunitskemu (Khosrokhvar 2000). Sunizacijo šiitskega mučeništva je dosegla svoj vrhunec z ajatolahom Homeinijem, ki je eshatološka in mesijanska pričakovanja v zvezi z vrnitvijo skritega imama prevedel v politično in teroristično akcijo za obnovo »medinske ume«. Tudi maščevanje, ki so ga šiiti pričakovali na koncu časov, je prenesel v sedanost. »Šiizem ni religija, utemeljena na odpuščanju, ampak je religija maščevanja. Homeini je bil véliki predstavnik tega izročila. Ves čas svojega delovanja ni nikoli nikomur odpustil, tudi najožjim tovarišem in pomočnikom ne... Vse kaže, da ga je vse življenje razjedalo sovraštvo. Zahodu, šahu in Rushdieju ni bil le nasproten, sovražil jih je« (Mozaffari 1998, 63–64). A kot že rečeno, sodobno dvanajstniško nasilje ne izhaja le iz šiitskih verovanj – ne nazadnje so bila podlaga skoraj štirinajst stoletnemu trpinskemu mučeništvu – ampak iz družbenih sprememb zadnjega poldruga stoletja v Iranu, kjer so se mule in bazar združili proti oblasti. To se je končalo z islamskim režimom, z oblastjo mul – *mularhijo* – ki utemeljuje svoje nasilje le z islamom (Thoraval 1998, 156). Zaradi tega nastaja vtis, da je ta religija izključni vir nasilja, v resnici pa je Homeini zaslužen, da se je »revolucionarna tematika izrazila v islamski govoric, ki ji je uspelo sprožiti družbeno mobilizacijo. To ni omejeno le na Iran, ampak potekajo podobni procesi drugod po islamskem svetu, ker se boj proti družbenim krivicam in zavračanje zahoda zlahka izražajo v islamskih kategorijah« (Khosrokhavar 1997, 22).

Naj se sliši še tako absurdno, toda dvanajstniški šiizem je s Homeinijevo revolucijo zajadral v logiko svojega smrtnega sovražnika, v sunitsko pojmovanje nasilja in z njim povezanega mučeništva. »Homeini je šiizem s tem, ko ga je spremenil v oblastni stroj, 'suniziral'... Ta obrat postavlja drugega proti drugemu dva islama,

ki se sovražita, zmerni, ekumenski, mirovniški muslimani iz obeh taborov pa so odrinjeni na rob... Šiiti in suniti preigravajo zdaj v veliki meri prvotno sceno izvolitve prvih kalifov v Medini in drame v Karbali, ker so jih sovražne ideologije tako zmanipulirale, da pozabljajo svoje pristne duhovne vire, zaradi zahodnih posegov v islamski svet in njegove zadeve pa so postali fanatiki. Paradokсно, zdaj ko se vse bolj razplamteva vojna dveh islamov, si postajata sunizem in šiizem patetično podobna zaradi enake volje po moči, kateri sta se predala« (Gozlan 2008, 105).

Sunizem in šiizem kot nasprotna pola islama sta donedavna gojila vsak svojo vrsto mučeništva: prvi borčevsko, aktivno in nasilno, drugi pa žrtveno, pasivno in trpečo. Zdaj pa se mučeništvo tudi v šiizmu preveša v borčevsko, po drugi strani pa je tudi pri sunitih zaznati neko trpinsko stanje in pasivno šiitsko držo nemoči. Iz te nemoči izvirata bes in jeza nad Zahodom, ki velja za krivca vseh muslimanskih tegob v globalnem svetu, hkrati pa ta bes in jeza občutek nemoči še poglobljata. Ta začarani krog nemoči in besa ima Abdelwahab Meddeb za »bolezen islama« in jo razume kot sprevržen izraz želje po priznanju in enakopravni udeležbi pri ustvarjanju skupnega sveta (2002).

3. Razlike med krščanskim in islamskim mučeništvom

Medtem ko je bilo mučeništvo v sunizmu skorajda izključno v domeni moških, pa je džihadistični terorizem odprl vrata vanj tudi ženskam. Ta novejši pojav analizira Marjana Harget v razpravi: *Ženske, ki umirajo za Alaha* in se zato tu ob tem ne ustavljam (2010). Pasivno mučeništvo pa je bilo podobno kakor v krščanstvu na voljo vsem ne glede na spol ali starost. Zanimivo je tudi, da struktura mučeniške pripovedi v islamu povsem izključuje odpuščanje, ki je ključni element krščanskega mučeništva, in zahteva namesto njega tako prekletstvo zatiralca in mučitelja kot maščevanje umorjenega. »Za nemaščevano kri, takšno kot je ta od Huseina ali drugih šiitskih mučencev, pravijo, da vre in brbota iz tal kot znamenje, da pokojni ne more počivati. Ta nemir razodeva, da pokojni potrebuje zadoščenje, ki se ga doseže z nujnim maščevanjem za njegovo krivično smrt (ki so jo po navadi povzročili drugi muslimani)« (Cook 2007, 117–118).

Ogromna razlika med krščanskim mučeništvom in islamskim zadeva priznanje oz. zatajitev vere. Medtem ko postavlja krščanstvo zvestobo Jezusu in njeno javno izpovedovanje nad vse zemeljske dobrine, vključno življenje, pa je v islamu ravno obratno. V njem je namreč »sveta hinavščina«, pretvarjanje, zavajanje in prikrivanje ne le dovoljeno, marveč hvalevredno, ko gre za kakršnekoli koristi vernikov v odnosih z neverniki. To zavajanje sovražnika, danes bi rekli dezinformacija, so uporabljala beduinska plemena pred islamom, z njo so nadaljevali muslimani in jo danes še kako uporabljajo teroristi islamističnega in džihadističnega izvora. »Strokovna pojma za to početje sta *takija* zavajanje (*suggestio falsi*) in *kitman* prikrivanje (*suppresio veri*)« (Kippenberg in Stroumsa 1995, 345–346). Doktrina dovljuje *takijo/kitman* v dveh primerih: pri muslimanih, ki živijo pod nemuslimansko oblastjo in zakonom, ter pri islamskih manjšinah, ki jih preganjajo sunitske oblasti.

Nauk o prikriivanju ali tajitvi vere, če je zaradi nje ogroženo življenje ali kakšna druga dobrina, se opira na Koran: »Verniki naj nimajo nevernikov za zaveznike namesto vernikov. Če bi storili kaj takega, bi se povsem ločili od Boga, razen če ni to zato, da se zavarujete (*tattaqu*) pred njimi. Kljub temu vas Bog svari, da se ga pazite. Bog je cilj vsega. Reci: 'Ali prikrijete, kar je v vašem srcu, ali pa to razkrijete, Bog to pozna, kakor pozna, kar je v nebesih in na zemlji.' Bog je Vsemogočen« (3,28–29). Tako so šiiti kot preganjana manjšina pod suniti razvili vrsto obrambnih mehanizmov, da so se zaščitili in ohranili.

Razumljivo, da suniti niso tega nauka na svojem teritoriju cenili in so ga imeli za nevarnega, ker »so menili, da slabi džihad in mučeništvo. Hanafijci imajo npr. raje mučence, ki umrejo med mučenjem, kakor tiste, ki rešijo svoje življenje s *takijo* in zanikajo svojo vero z besedo« (Meddeb 2002, 187). Nič pa sunitov ni ta nauk motil, kadar so bili sami pod nemuslimanskimi vladarji ali v manjšini. »Leta 1504 imenuje oranški mufti muslimane, ki so na silo postali kristjani, *ghuraba*, tj. tujci. Pri tem je mislil na zelo lep hadis, ki pravi: 'Islam se je rodil tujec in bo končal tujec tako, kakor je začel. Blagoslovljeni tujci.' Potem pa jim svetuje, naj živijo *takijski* islam, islam prikriivanja, in jim razloži, kaj naj skrivajo svoje verovanje in obredje, kako naj gojijo svojo vero na skritem v srcu in se delajo navzven, da so kristjani« (188). Danes je ta praksa močno razširjena v islamskih družbah in ustvarja splošno ozračje nezaupanja, saj človek ne more nikoli vedeti, ali je sogovornik iskren ali ne.

Reference

- BBC.** 1998. http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/88890.stm (pridobljeno 10.05.1998).
- Benedikt XVI.** 2010. Graditev cerkvenega občestva je ključnega pomena za misijonsko delovanje. *Misijonska obzorja* 24, 5:6–8.
- Boxer, Charles Ralph.** 1951. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Berkley: University of California.
- Donner, Fred McGraw.** 2010. *Muhammad and the believers: at the origins of Islam*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Gallez, Edouard-Marie.** 2005. *Le Messie et son prophète. Aux origines de l'Islam*. Pariz: Edition de Paris.
- Gellner, Ernest.** 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Girard, Charles, ur.** 2008. *Lettres des missionnaires maristes en Océanie 1836–1854*. Pariz: Karthala.
- Gozlan, Martine.** 2008. *Sunnites, chiites. Pourquoi ils s'entretuent*. Pariz: Seuil.
- Harcet, Marjana.** 2010. Ženske, ki umirajo za Alaha. *Bogoslovni vestnik* 70:473–482.
- Khosrokhvar, Farhad.** 1997. *Anthropologie de la révolution iraniene: Le rêve impossible*. Pariz: L'Harmattan.
- Kippenberg, G. Hans,** in Guy Stroumsa, ur. 1995. *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Leiden: Brill.
- Meddeb, Abdelwahab.** 2002. *La maladie de l'islam*. Pariz: Seuil.
- Mozaffari, Mehdi.** 1998. *Fatwa: Violence and Discourtesy*. Aarhus: Aarhus Uni. Press.
- Ocvirk, K. Drago.** 2006. *Misijoni – povezovalci človeštva. Krščansko misijonstvo v univerzalizaciji človeštva. Antropologija misijonov*. Ljubljana: Družina.
- . 2009. Vede o človeku kot neobhoden sogovornik v dialogu med kristjani in muslimani. *Bogoslovni vestnik* 69:31–41.
- Rodinson, Maxime.** 2005. *Mohamed*. Ljubljana: Družina.
- Ruthven, Malise.** 2006. *Islam in the World*. London: Granta Books.
- Selengut, Charles.** 2003. *Sacred Fury. Understanding Religious Violence*. New York: Altamira Press.
- Thoraval, Yves.** 1998. *Islam. Mali leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 4, 473-482
 UDK: 28-423.78:305.55.2
 Prejeto: 12/2010

Marjana Harcet **Ženske, ki umirajo za Alaha**

Povzetek: Članek pokaže, da po klasičnem islamskem učenju ženske niso poklicane k džihadu, čeprav so že v najzgodnejšem islamu obstajale muslimanke, ki so poprijele za orožje, in kakor poročajo viri, jim tega ni nihče očital. Vendar pa se od žensk kljub temu ni pričakovalo, da bi se vedle kakor moški. To lahko opazimo na podlagi tega, da ni povsem enotnega stališča glede tako imenovanih *mutarajjulat*. Danes prevladuje prepričanje, da so imele v klasičnem obdobju islama ženske predvsem vloge mater in podpornic mudžahidov in da same niso hodile na teren, čeprav zagovorniki aktivne udeležbe žensk v džihadu pravijo, da ni čisto tako, kakor dokazuje Muhammad Khayr Haykal. V drugem delu se članek osredotoči na dejstvo, da eshatološki cilji žensk in moških, ki se odločajo za mučeništvo, niso enaki: medtem ko moške pri njihovih dejanjih lahko motivira obljubljeni rajski nagrada v obliki dvainsedemdesetih devic, se morajo ženske zadovoljiti z enim nebeškim ženinom. Ker pa to niso razlogi, iz katerih se ženske odločajo za samorazstrelitvene teroristične napade, so v zadnjem delu predstavljeni motivi posameznic za tovrstne napade. Med njimi najdemo verske in nacionalistične motive, diskriminacijo in podrejenost, pri nekaterih pa tudi željo, da se tako odkupijo za domnevne grehe. Motivi, ki jih imajo organizacije, ko novačijo ženske, pa so nekoliko drugačni in se povezujejo predvsem z vplivom in odmevnostjo terorističnih napadov, ki jih izpeljejo ženske. Naposled se članek bežno dotakne sestrstev in vprašanj o njihovi dejavnosti.

Gljučne besede: mučenice, islam, samorazstrelitev, terorizem, ženske, devištvo, religija, nacionalizem, Al Kaida; Hamas, šahide, diskriminacija, podrejenost, emancipacija

Abstract: Women Who Die For Allah

The paper shows that the classical Islamic teaching does not expect women to actively participate in the jihad even though already in early Islam there existed women warriors. As reported by the sources, they were respected and not reproached therefor. Nevertheless, women were not expected to behave like men, as it can be seen by the lack of a uniform standpoint concerning the so-called *mutarajjulat*'s. Nowadays the opinion prevails that in the classical period of Islam women were expected to be mothers, to supply sons and to support the mujahid. On the other hand, the advocates of women's active participation in the jihad say that this was not quite so as it is shown by the case of Muhammad Khayra Haykala. The second part of the paper focuses on the fact that the eschatological goals of women and men opting for martyrdom are not the same: while men can be motivated in their actions by the promised heavenly

reward seventy-two virgins, women must contend with just one bridegroom in heaven. However, since these are not the reasons why women decide to engage in suicidal terrorist attacks, the last part of the paper presents the motives of individual women for such attacks. Among them one can find religious and nationalist motives, discrimination and subordination and sometimes the wish for redemption from alleged sins. The motives of the organizations recruiting women are somewhat different, namely terrorist attacks conducted by them get much more publicity and than the ones carried out by men. Finally, the article touches on the phenomenon of sisterhoods and their activities.

Key words: women martyrs, Islam, self-detonation, terrorism, women, virginity, religion, nationalism, al-Qaeda, Hamas, shahid, discrimination, subordination, emancipation

Po klasičnem islamskem učenju ženske niso poklicane k džihadu. Vsaj ne v takšnem smislu, kakor so poklicani moški. Ženska svoj džihad opravi z romanjem v Meko, da pričuje s svojimi besedami, s stališči, z dejanji in z molitvijo. To velja za ženske in za džihad na splošno. Vendar ko džihad postane osebna obveza, potem je ženska poklicana, enako kakor moški, in za osebni džihad ženski ni treba nikogar prositi za dovoljenje – ne svojega moža ne svojega skrbnika, je zapisal Umm Badr v *Al-Qaida Womens Magazine* leta 2004.

Na podlagi takšnega stališča je možno razumeti, da so danes islamske mučenice oziroma *šahide* (beseda izvira iz besede *šahid*, ki pomeni mučenika) dovoljene. O tem, če in kako lahko ženske uresničujejo svoj džihad, bo tekla beseda v nadaljevanju, v katerem bo kratek pregled sodobnih raziskovalcev, ki se ukvarjajo z navedenim vprašanjem. Na začetku pa je treba reči predvsem to, da danes *šahide* obstajajo, ne glede na to, ali tradicionalni islamski nauk takšno obliko žrtvovanja žensk za Alaha dovoljuje ali zavrača.

1. Poklicanost žensk k džihadu

Dejstvo je, da je število muslimank, ki izvajajo samorazstrelitvene napade, v porastu. Kakor navaja Yoram Schweitzer, je med letoma 1985 in 2006 v samorazstrelitvenih napadih umrlo več kakor 220 žensk: največ na Šrilanki (75), sledi Izrael s palestinskimi območji (67), potem sta tu Rusija in Čečenija (47) ter Turčija (15). V tem obdobju je bilo nekoliko manj samorazstrelitvenih napadalk v Libanonu, v Uzbekistanu in v Iraku, kjer so bile po štiri bombaškinje, po dve so zabeležili v Maroku in v Pakistanu in po eno v Indiji, v Tadžikistanu in v Jordaniji. David Cook (2005, 376) ugotavlja: v luči tega, da se število muslimank, ki se angažirajo v radikalnih islamskih in nacionalističnih skupinah, vedno bolj večja, se danes ne moremo izogniti vprašanju o tem, kaj o tovrstnih napadih pravijo islamski viri in islamski pravnik, obenem pa se lahko vprašamo tudi, kakšni so motivi teh žensk in kakšni so motivi organizacij, ki te ženske novačijo in mobilizirajo.

'Aliyya Mustafa Mubarak je v delu *Mohamedove spremljevalke kot bojevnice (Sahabiyat mujahidat)* navedla kar 67 žensk, ki so se v Mohamedovem času ali kmalu po njegovi smrti borile v islamskih osvajalskih bitkah. Čeprav je velik delež žensk takšnih, ki niso bile bojevnice, ampak samo podpornice (Cook 2005, 376), je dejansko nekaj primerov, za katere lahko rečemo, da so to predhodnice sodobnih mučenic – *šahid*. Eden najbolj znanih primerov zgodnjega udejstvovanja ženske v džihadu je zagotovo Nusayb bint K'ab, ki so jo imenovali tudi Um 'Umara. Čeprav se je Nusayb bint K'ab leta 625 med kalifatom Abu Bakra z možem in sinovoma odpravila na bojišče na Uhud, da bi pomagala ranjencem, je takrat tudi sama poprijela za orožje. Izročilo navaja njeno trditev, da so bile z njo še štiri goreče bojevnice (Cook 2005, 376; von Knop 2007, 407).

Vendar to ni bil osamljen primer v tistem času. Džihada so se udeleževale tudi prerokove sorodnice. Med njimi so bile Mohamedova žena Ajša, vnukinja Zajnab in teta Safija. Tako je Ajša leta 656 vodila bitko pri Basri oziroma tako imenovano bitko kamele, vnukinja Zajnab bint Al se je leta 680 borila v bitki pri Karbali in teta Safija je leta 627 med bitko na Hendeku (*Khandaq*) obglavila Juda, ki je vdrl v Medinsko zatočišče, kamor so se pred napadalci iz Meke skrile ženske in otroci (Cook 2005, 376). Kakor ugotavlja Katharina von Knop (2007, 407), so te ženske za zgled sodobnim mučenicam: tistim, ki se odločajo za mučeništvo, tistim, ki so izgubile svoje družinske člane v džihadu, in tistim, ki podpirajo ideologijo mučeništva.

Pričevanja iz poznejšega obdobja – med 9. in 11. stoletjem – govorijo celo o bojevnica, ki so jih imenovali *mutarajjulat*. Toda ker so se oblačile in vedle kakor moški, jih je prerok Mohamed preklel (skupaj z moškimi homoseksualci), čeprav naj bi številne zgodbe kazale na to, da te ženske niso bile nujno lezbijke, ampak predvsem bojevnice, pravi Cook (2005, 376–377).

Vsekakor navedeni primeri pričajo o tem, da v Mohamedovem času ženskam ni bilo prepovedano poprijeti za orožje in stopiti na bojišče ter se boriti za islam in za Alaha, čeprav v kanoničnih islamskih zbirkah ne najdemo soglasnega mnenja o tem, ali se ženske lahko posvetijo džihadu ali ne.

Muhammad Khayr Haykal v delu *Džihad in bojevanje v skladu s šeriatskimi predpisi (al-Jihad wa-l-qital fi al-siyasa al-shara'iyya)*, ki ga je napisal leta 1993, določa, kdo je primeren za tovrstno bojevanje. Primeren kandidat za mudžahida mora biti musliman, odrasel, moški, zdrav, svoboden in zmožen (378). Tradicionalno islamsko učenje torej ni naklonjeno aktivni udeležbi žensk v džihadu. Neki pravnik iz 10. stoletja, Ibn Babawayhi, resda poroča o tem, da so se džihada udeleževale tako ženske kakor moški, vendar vsak na svoj način. Medtem ko so bili moški dolžni, da za džihad dajo svoje življenje in prelijejo kri, je bila naloga žensk, da z dejanji in z molitvijo podpirajo in spodbujajo svoje može in sinove v njihovem džihadu. Materin džihad je, imeti veliko otrok in jih vzgajati tako, da postanejo *šahidi*. Nekatero matere s ponosom zatrjujejo, da bi bila zanje največja čast, če bi njihovi sinovi izvedli samomorilski napad, ko odrastejo (von Knop 2007, 410). Drugače pa v Heratu, v Kabulu in v Peshawarju obstajajo tudi šole za deklice, v katerih so dekleta vzgojena v radikalnem antiameriškem in antiizraelskem duhu od prvega dne šole dalje, piše von Knopova. Tovrstno šolanje vzgaja dekleta v klasičnem smislu: ženske vidi predvsem kot podpornice moških, saj naj bi bili podpora moških

šahidov in vzgoja za džihad kratkoročno in dolgoročno pomembnejši od samorazstrelitev žensk (409). To stališče je v skladu z ideologijo vodij Al Kaide Osama bin Ladna in Yussufa al-Ayyirija. Prvi je na posnetku, ki ga je dne 18. oktobra 2003 predvajala Al Jazeera, povedal, kako se od muslimank pričakuje, da bodo odigrale svojo vlogo (406). Drugi, Yussuf al-Ayyiri, ki je bil eden od vodij savdskoarabske veje Al Kaide, pa je izrecno poudaril, da vloga žensk ni bojevanje, temveč predvsem podpora moških v njihovi dejavni vlogi v džihadu, ker ima to življenjski pomen za celotno islamsko skupnost – *ummo*. Njegove besede lahko po von Knopovi (406) povzamemo takole: »Ženske naslavljamo zato, ker smo opazili, da nihče ne more bolje vplivati na moškega, kakor ženska, ki je v nekaj prepričana. Takrat moški stori to kar hoče ženska. Rek, da za vsakim velikim moškim stoji ženska, danes pomeni, da za vsakim mudžahidom stoji ženska.«

Dejstvo, da so danes mučeništvo nase vzele (tudi) ženske, je za muslimane vir ponosa in sramote obenem. Številke, ki kažejo porast mučenic, ne zbujejo le vprašanja, ali je žensko mučeništvo v islamu sploh možno, ampak tudi, kaj se je zgodilo z moškimi mučeniki. Nekdanji ambasador kraljevine Savdske Arabije v Združenem kraljestvu, Ghazi al-Qusabi, v svoji *Poeziji mučeništva* opazuje, da ni več močnih in možatih arabskih vodij (Cook 2007, 161–163). Da ženski terorizem obstaja in da vpliva na ugled moških, je leta 2002 potrdil tudi egiptovski islamistični tednik Al-Sha'ab, ki je poročal: »Ženska je, ženska, ženska je tista, ki je vir ponosa za ženske tega naroda in vir časti, ki sramoti podrejene moške, katerih sramota ne more biti oprana razen s krvjo.« (von Knop 2007, 401) Udeležbe in pomena ženskih mučenic pa ni spregledal niti vodja Hamasa, šejk Ahmad Yasin, ki je svoj čas zavračal, da bi bile ženske lahko samomorilske napadalke in s tem mučenicice. Šejk je svoje stališče spremenil in že nekajkrat potrdil, da številne palestinske samomorilke dejansko prihajajo iz Hamasa (Cook 2007, 161–163). Tako je januarja 2004 Reem Raiyshi postala prva ženska, ki je izvedla samorazstrelitev v imenu Hamasa, od koder so tudi potrdili, da se v njihovih vrstah uri kar nekaj žensk z območja Gaze (Davis 2006, 6).

Čeprav je nastop mučenic (še vedno) bolj povezan s Palestino in z Egiptom (Cook 2005, 380), se je zgodilo veliko sprememb tudi v konzervativnejši Saudski Arabiji. V Al Kaidi so ženske veljale za pomočnice, podpornice in vzgojiteljice (Von Knop 2007, 411), vse dokler ni nastopila ena najbolj nenavadnih sprememb pri radikalnih muslimanih iz Saudske Arabije. Ta preobrat se je zgodil, ko je Yusuf al-Ayyiri, ki je bil eden ideoloških vodij Al Kaide, pred smrtjo junija 2003 napisal dokument *Vloga žensk v džihadu proti sovražnikom (Dawr al-nisa' fi jihad al-'ada')* in v njem navedel primere sedmih žensk, ki so dejansko bile bojevnice, in to ne le v Mohamedovem času, temveč tudi v srednjem veku. Kakor opazuje Cook, se je al-Ayyiri zavestno odločil, da bo pokazal na takšne ženske, ki niso bile le podpornice, ampak dejanske akterke – bojevnice. Postavlja jih kot vzor sodobnim muslimankam, čeprav jih neposredno ne poziva k akciji. Lahko pričakujemo, da bo ta tekst prispeval k temu, da bo tabu glede mučenic v Saudski Arabiji oslabil (2005, 381–382), to pa se sklada tudi z dejstvom, da danes radikalni muslimani poskušajo upravičiti sodelovanje žensk v džihadu. Cook navaja Al-Takrurija in šest fatev, ki opravičujejo udejstvovanje žensk v mučeniških operacijah (380). Eno od njih je izdal znani Egiptčan Yusuf al-Qaradawi, tri so nastale pod okriljem znamenite egiptovske uni-

verze al-Azhar, eno je podpisal Faysal al-Mawlavi iz Evropskega sveta za raziskave in pravno mnenje v Dublinu, zadnje pa Nizar 'Abd al-Qadir Riyyan z islamske univerze v Gazi. Navsezadnje pa o tem, da se spremembe zares dogajajo, priča tudi Al Kaidina revija Al Khansa, ki je prva džihadistična publikacija, namenjena izključno ženskam: kljub temu da ne zagovarja neposredno udeležbe žensk v terorističnih napadih, promovira džihadistično zavest.

2. Sodobni pogled na mučenice

Kakor smo videli, klasični pogled na mučeništvo načeloma ni sprejemal žensk kot mučenic, čeprav se ni moglo nikoli povsem prezreti, da so v zgodovini islama dejansko obstajale. Verjetno zato, da bi lažje opravičil svojo naklonjenost novačenju žensk, je že omenjeni Haykal ločil dve vrsti džihada: džihad kot fard kifaya, ko je džihad dolžnost skupnosti, in džihad kot fard 'ayn, ko je džihad posameznikova obveza. V prvem primeru ženska nima ne pravice ne dolžnosti bojevanja, v drugem primeru pa je osebno zavezana, da izpolni svoj džihad. Zato je upravičena tudi do vojaške vzgoje, da bo lahko izpolnila svojo dolžnost, ko in če bo prišel ta čas, navaja Cook (2005, 379). Kakor ugotavlja, je s tem Haykal naredil revolucionaren prestop od tradicionalnega k sodobnemu razumevanju džihada in vloge žensk v njem.

Vprašanje pa je, ali so ženske s tem, ko sledijo moškemu konceptu džihada in same izvajajo napade, tudi dejansko bolj aktivne kakor tedaj, ko »le« podpirajo svoje moške sorodnike, vzgajajo otroke v ideologiji in pospešujejo teroristično delovanje, se sprašuje von Knop (2007, 397). »Terorizem ni samo moška zadeva; je tudi ženska zadeva. Razlika je le, da večina radikalnih muslimank sledi ženski džihad, a ta interpretacija džihada ni nič manj nevarna kot moška interpretacija, ki vključuje nošenje orožja in izvedbo napadov.« (411)

Izročilo pravi, da bo mučenik, ki se je žrtvoval za Boga, nagrajen v raju. Poleg tega mu bodo odpuščeni grehi, pri Bogu bo lahko posredoval za sedemdeset svojih bližnjih in nagrajen bo z dvainsedemdesetimi *hurijami* oziroma devicami, ki so v Koranu omenjene štirikrat: 44,54; 52,20; 55,72 in 56,22.

Čeprav nekateri islamski učenjaki dobesednemu tolmačenju nasprotujejo, ker je po njihovem mnenju obstoj rajskih devic treba razumeti alegorično, kot nagrado, ki bo tako popolna in lepa kakor dih jemljoča ženska, v Palestini obstaja široko prepričanje o devicah. O njih pišejo mediji in učijo v šolah. Dobesednemu razumevanju izročila pritrjujejo tudi radikalni ideologi, ki s svojimi teološkimi nauki o raju usmerjajo mlade k mučeništvu (Frank 2008, 102). Irshad Manji v delu *Kaj je narobe danes z islamom?* to slikovito opiše takole: »Mesec dni pred 11. septembrom je nabiralec privržencev za palestinski Hamas, ki se je iz odporniškega gibanja sprevrgel v terorizem, povedal postaji CBS, da privablja svoje kandidate z viziijo o sedemdesetih devicah. To je kot permanentno dovoljenje za ejakuliranje v zameno za pripravljenost detoniranja, in dolgo so trdili, da Koran zagotavlja mučenikom tako nagrado.« (Manji 2008, 68–69) Toda Manji (69) pravi, da imajo v raju težave, saj se je v Koran verjetno prikladla človeška napaka v prevodu: »Kot

pravijo nove raziskave, niso device tiste, ki jih lahko mučeniki pričakujejo kot svojo nagrado, ampak rozine! Besedo, ki jo strokovnjaki za Koran vsa stoletja razumejo kot 'temnooke device' – hur –, bi bilo verjetno pravilneje razumeti kot 'bele rozine'. (Ne smejte se. Vsaj ne preveč. Rozine so bile v Arabiji 7. stoletja tako dragocena poslastica, da so jih imeli za nebeški užitek.)«

A če vendarle vzamemo pod drobnogled tradicionalno islamsko učenje o devicah, vidimo, da se vprašanje rajske nagrade postavi v povsem novo luč, ko se vprašamo, s čim bo nagrajena ženska mučenica, saj v raju zanjo ni predvidenega nič hurijam podobnega. Vprašanje je bilo zastavljeno tudi na spletni strani Hamasa in odgovor je jasno pokazal, da so bili njegovi avtorji nekoliko v zadregi. Kljub čedalje bolj naklonjenemu odnosu Hamasa do mučeništva, kakor bo videti tudi v nadaljevanju teksta, je odgovor le povzegal tradicionalne poglede na žensko: ženska bo v raju nagrajena tako, da bo združena s svojo družino, tiste ženske, ki pa v tuzemskem življenju niso bile poročene, bodo v raju poročene z nekom iz raja (Cook 2005, 381; Cook 2007, 163). V vsakem primeru je jasno, da ženska v raju ne bo našla dvainsedemdesetih moških devičnikov zase, ampak samo enega moža. Druga interpretacija pravi, da bo ženska mučenica ena od dvainsedemdesetih devic, ki čakajo na svojega mučenika (Von Knop 2007, 410).

3. Dejavniki, ki vplivajo na porast podpore ženskemu mučeništvu

Razlogi, da se ženske odločajo za samomorilske napade, so zelo kompleksni. Ker tistih, ki usodno dejanje uspešno izvedejo, ne moremo vprašati po njihovih razlogih, je eden od najboljših načinov, da kaj izvemo, verjetno ta, ki se ga je lotila Nathalie Assouline, izraelska producentka filma *Šahida – Alahove neveste (Shahida – Brides of Allah)*. Assoulinova je po intervjujih z ženskami, ki so se bile pripravljene razstreliti, a so se zaradi spodletelega poskusa namesto v raju znašle v zaporu, povedala, da je to kompleksna stvarnost in da ni možno dati enopomenskega odgovora o razlogih za njihovo dejanje. Kakor je ugotovila po analizi osebnih zgodb zapornic, ki so bile vpletene v teroristične napade v Izraelu, razlogi niso samo ideološki, samo verski ali samo socialni (Mukerji 2010). Zapornice so kot razloge za svoja dejanja navajale celo paleto motivov: nekatere so se za svoja dejanja odločile iz verskih in nacionalističnih motivov, druge zaradi diskriminacije in podrejenosti, za tretje pa je bil to način, da se odkupijo za domnevne grehe. V grobem lahko te razloge razdelimo na dve kategoriji: na osebne in na skupnostne, čeprav je razmejitve med enimi in drugimi dejansko skorajda nemogoča. A kakor bomo videli, to razdelitev kljub temu nekateri raziskovalci uporabljajo pri raziskovanju fenomena ženskega mučeništva.

Prva bombašica, 17-letna Libanonka Sana Mahaydali, se je razstrelila leta 1985. Svoj napad JE izvedla v bližini vozil izraelskih vojakov in s tem dala jasno vedeti, da se je razstrelila zaradi nacionalističnih interesov. Ta način upora in izražanja nestrinjanja se je iz Libanona kmalu razširil tudi po drugih državah in postopoma so to obliko protesta prevzele tudi članice tamilskih tigrov na Šrilanki (LTTE) in čla-

nice kurdske delavske stranke (PKK) (von Knop 2007, 398). Danes so nacionalistični in verski razlogi za samorazstrelitvene napade navadno okrepljeni z motivi različnih organizacij, ki posameznice in posameznike novačijo in jih tudi svojim ciljem ustrezno spodbujajo (Speckhard in Ahkmedova 2006, 468). Tako je, denimo, tudi v Pakistanu, kjer verski ekstremisti in predstojniki medres in džihadskih organizacij uporabljajo ženske za svoje lastne interese, ugotavlja Maria Alvanou. To je toliko bolj problematično, ker pakistanske radikalke lahko postanejo »grožnja civilni družbi, pravu in redu, ogrozijo stabilnost in preživetje zmernega in liberalnega islama v Pakistanu« (Maria Alvanou 2007).

Speckhard in Ahkmedova (2006) zavračata stališče, da so razlogi žensk, ki se odločajo za mučeništvo, drugačni kakor razlogi moških, čeprav mediji in veliko število raziskovalcev pripisujejo posebno vlogo pri odločitvi za samorazstrelitveni napad prav družbenim pričakovanjem in predsodkom družbe. Med zagovorniki te teorije je tudi von Knopova (2007, 399–400), ki ugotavlja, da imajo teroristke podobne motive kakor teroristi, vendar pa jim to, da so zaradi spola zatirane, daje še dodatno motivacijo. Dejstvo je, da so teroristični napadi dejanja, ki se dogajajo v javnem prostoru, ta prostor pa ženskam drugače ni dostopen. Udejevanje žensk v terorizmu je torej –paradokсно – svojevrstno dejanje emancipacije. Kot potrditev tega von Knopova navaja: v palestinski družbi je samorazstrelitev edini način, da ženske postanejo junakinje.

Velik odstotek žensk v LTTE Mia Bloom pripisuje dejstvu, da se ženska, ki je bila posiljena, po hindujski tradiciji ne more poročiti in ne sme imeti otrok. Ker so zlorabljene tamilske ženske po družbenem prepričanju »poškodovano blago« (400), jim boj za tamilsko neodvisnost pomeni način, kako se odkupiti in narediti nekaj dobrega, kljub svojemu »statusu«. Kakor navajata Farhana Ali in Jerrold Post, jih k temu pogosto spodbujajo tudi njihove družine, saj samorazstrelitveni napad razumejo kot darovanje ženske, ki ne bo nikoli postala mati (2008, 643). Veliko število žensk med bombaši LTTE pa Christoph Reuter razlaga kot povsem praktičen ukrep: med bombaši je več žensk, ker so moški fizično bolj usposobljeni za bojvniške napade (Crenshaw 2007, 156).

O samorazstrelitvenih dejanjih kot načinu »odkupa za grehe« govorijo raziskovalci tudi pri čečenskih črnih vdovah. Te ženske naj bi se za svoja samorazstrelitvena dejanja nemalokrat odločile zato, ker so jih posilili ruski vojaki in ker s tem dejanjem želijo družini povrniti ugled. V Čečeniji je globoko zakoreninjeno prepričanje, da vdove nimajo svetle prihodnosti, zato verjamejo, da je nasilje nad Rusi, ki so zakrivali smrt njihovih mož, za vdove najboljše zadoščenje (Ali in Post 2008, 643). Toda motivi posameznic za angažiranje v terorističnih napadih se razlikujejo od motivov organizacij, ki te ženske novačijo, opozarja von Knopova (2007, 398).

Ko različne nacionalistično ali versko naravnane organizacije novačijo, so njihovi razlogi za pridobivanje žensk povezani s tem, da so ženske bolj »učinkovite«. Paradokсно: ta učinkovitost izvira iz njihove družbene umeščenosti in iz stereotipov o ženskah. Ženske, ki so po nekakšnem splošnem razumevanju v primerjavi z moškimi razumljene kot bolj miroljubne, materinske, nežne, predane družini in družinskim vrednotam, sposobne kompromisov in odpovedovanja, z dejanji, kakor so samorazstrelitveni napadi, preprosto pretresejo javnost. Šok spričo dejstva, da

so hčere, žene in matere sposobne tovrstnih dejanj, navadno zbudi veliko pozornost medijev, ki osupnejo javnost s pretresljivimi zgodbami, ko si zastavljajo vprašanje, kako lahko ženska zapusti svoje otroke in družino in uniči toliko življenj (Mukerji 2010). Von Knopova (2007, 398–401) ugotavlja, da se ljudje nad terorističnimi dejanji žensk odkrito zgražajo, ker ne morejo verjeti, da lahko ženske zapustijo svoje domove in se odločijo za morilski podvig, ki zahteva številne nedolžne žrtve. Ženske so torej »učinkovite« zato, ker je teroristično dejanje v popolnem nasprotju z dejanji, ki se pričakujejo od žensk.

Posamezne organizacije pa novačijo ženske tudi zato, ker so ženske dokaj nevine v družbi, še izpostavlja von Knopova (411). Preiskovalci, ki poskušajo prepričati samorazstrelitvene napade, se navadno v prvi vrsti ne osredotočajo na ženske.

Razlogi so po eni strani povezani s prevladujočim prepričanjem, da ženske niso nasilne, po drugi strani pa omejenost žensk na dom dejansko odvrta pozornost od njih. Nazadnje von Knopova izpostavi tudi povsem praktičen vidik novačenja žensk: vključitev žensk v teroristične napade sama po sebi pomeni večje število potencialnih napadalcev.

Na tem mestu se naposled zdi smiselno zapisati kako besedo tudi o sestrstvih, saj se kar samo od sebe zastavlja vprašanje, kako je z ženskimi teroristkami v Evropi. Oktobra 2010 je po Evropi završal nemir spričo dejstva, da po nekaterih podatkih samo v Nemčiji živi več kakor sto islamskih skrajnežev, ki so izurjeni za teroristične napade. Kako pa je z ženskami? Se združujejo po vzoru bratovščin – in če se, na kakšen način so dejavne? Von Knopova v članku *The Female Jihad: Al Qaeda's Women* (2007, 407–408) piše, da so ženske, ki delijo ideologijo salafijskega džihada, organizirane v tako imenovanih sestrstvih. Sestrstva so nastopila hkrati z islamsko bratovščino, ki jo je oblikoval Hassan al Banna leta 1928. Toda glede na vlogo ženske v islamski družbi, ki je omejila ženske na zasebno sfero, sestrstva niso nikoli dosegla takšne odmevnosti kakor bratovščine, saj se članice sestrstev srečujejo v zasebnosti svojih domov ali na spletu. Sodobne raziskave kažejo, da so ženske v sestrstvih nekoliko bolj organizirane v Nemčiji kakor drugod v Evropi, toda kakor opozarja von Knopova, vsa sestrstva ne sledijo radikalni interpretaciji islama, čeprav lahko radikalna sestrstva najdemo povsod po Evropi.

4. Sklep

»Lahko zares ljubimo Boga, ki ga uporabljajo kot municijo proti polovici njegovih častilcev? Igra ljubezen vlogo?« (Manji 2008, 241)

Kakor je v svojih delih izpostavil Cook, so danes in v prihodnje muslimani postavljeni pred velik izziv, da izoblikujejo takšno teorijo mučeništva, ki bo okrepila skupnost, kajti čaščenje samomorilskih napadalcev deluje destruktivno za islamsko skupnost (2007, 164), ne glede na to, ali te napade izvajajo ženske ali moški, in tudi ne glede na to, ali je to posredno ali neposredno udejstvovanje v terorističnih dejavnostih. V tem smislu se dejansko pokaže, da tudi samo podpiranje teroristične ideologije to ideologijo krepi in jo dejansko vzpostavlja. Zato ni nedolžna vloga mater, ki svojim sinovom in hčeram postavljajo za zgled dejanja mučenicov in mu-

čenic. Ne le da je smrt kot cilj življenja (nekoliko) sporen cilj, tisto, kar je še toliko bolj treba izpodbijati, je prepričanje, da je smrt številnih nedolžnih lahko Bogu všečno dejanje. »Borite se na Božji poti proti tistim, ki se bojujejo proti vam. Toda ne prestopajte meje! Bog resnično ne mara tistih, ki prestopajo meje (dovoljene-ga).« (Koran 2,190) V opombi k navedenemu odlomku Korana je v izdaji iz leta 1984, ki je bila natisnjena v Zagrebu, zapisano, da je to prvi *ajet*, ki dovoljuje bojevanje, vendar samo pri obrambi. Muslimanom ni dovoljeno začenjati boja, razen kadar so napadeni. To je tudi razlog, da se muslimani ne smejo bojevati proti otrokom, starejšim, ženskam in proti civilnemu prebivalstvu (Koran 1984, 43). Samorazstrelitve posameznikov in posameznic, ki povzročijo smrt nedolžnih, so torej v nasprotju s Koranom in s konkretnim Allahovim naukom, kakor verujejo muslimani. Umreti za Alaha ne bi smelo pomeniti uboja nedolžnih. V tem smislu je sodobna teorija mučeništva res potrebna prenove. Zagovarjanje emancipacije muslimank, ki se odzovejo na džihad, ker naj bi to kazalo na njihov upor podrejenosti in željo po aktivni udeležbi v javnem življenju, je borna tolažba. Potem ko so mrtve ali v zaporu, če se jim dejanje izjalovi, je težko govoriti o emancipaciji. Tudi obljubljeni rajski nagrada je nekoliko vprašljiva, če upoštevamo dejstvo, da morajo biti razlogi za mučeništvo popolnoma čisti in dejanje storjeno izključno v želji po podreditvi Alahu. Navsezadnje je teroristično dejanje zaradi želje po emancipaciji dvomljivo tudi zato, ker nagrada za mučenike in mučenice predpostavlja neenako obravnavo v raju, saj je moškim obljubljenih kar dvainsedemdeset devic, ženskam pa samo en ženin.

Trud za reinterpretacijo klasičnega razumevanja džihada, da bi ustrezal tudi udeleževanju žensk v terorističnih napadih, ni napredek, za katerega bi si bilo treba prizadevati, saj terorizem deluje razdiralno, ne glede na to, kako ga opravičujejo njegovi zagovorniki. Zato se bodo morali muslimani bolj kakor reinterpretaciji klasičnega razumevanja džihada posvetiti ponovnemu branju svetih islamskih tekstov, njihovi reinterpretaciji in opustitvi praks, ki ne izvirajo iz vere. Prizadevati si je treba za pravilen *idžtihad* – neodvisno mišljenje in za pravilno razlago svetih virov islama. Vsekakor bi bilo to – in ne radikalizem – veliko bolj konstruktivno od terorističnih napadov, ki so zagotovo odsev obupa in ne poguma. Ko bi bil to pogum, bi se borili s sredstvi, ki jih omogočata razum in življenje, ne pa surova moč in smrt.

Reference

- Ali, Farhana, in Jerrold Post.** 2008. The History and Evolution of Martyrdom in the Service of Defensive Jihad: An Analysis of Suicide Bombers in Current Conflicts. *Social research* 75, št. 2:615–654.
- Alvanou, Maria.** 2007. Pakistani women and jihad: a new dangerous trend. <http://www.itstime.it/Commenti/Pakistani%20women%20and%20jihad.pdf> (pridobljeno 6. 12. 2010).
- Badr, Umm.** B.I. Women Must Participate in Jihad. Al-Qaida Womens Magazine. <http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=subjects&Area=jihad&ID=SP77904> (pridobljeno 6. 12. 2010)
- Cook, David.** 2005. Women Fighting in Jihad? *Studies in Conflict & Terrorism* 28, št.5:375–384.
- . 2007. *Martyrdom in Islam*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Crenshaw, Martha.** 2007. Explaining Suicide Terrorism: A Review Essay. *Security Studies* 16, št. 1:133–162.

- Davis, Jessica.** 2006. Women and Terrorism in Radical Islam: Planners, perpetrators, patrons? [Http://centreforforeignpolicystudies.dal.ca/pdf/gradsymp06/Davis.pdf](http://centreforforeignpolicystudies.dal.ca/pdf/gradsymp06/Davis.pdf) (6. 12. 2010).
- Kur'an.** 1984. Zagreb: Stvarnost.
- Manji, Irshad.** 2008. *Kaj je narobe danes z islamom? Poziv k poštenosti in prenovi.* Petrovče: Znamenje.
- O'roureke, Lindsey A.** 2009. What's Special about Female Suicide Terrorism? *Security Studies* 18, št. 4:681–718.
- Schweitzer, Yoram, ur.** 2006. *Female suicide bombers: Dying for equality?* Tel Aviv: Tel Aviv University: Jaffee Center for Strategic Studies (JCSS).
- Soumya Mukerji.** 2010. Can a loving mother be a terrorist? [Http://www.mid-day.com/news/2010/may/090510-natalie-assouline-israeli-filmmaker-documentary-brides-of-allah.htm](http://www.mid-day.com/news/2010/may/090510-natalie-assouline-israeli-filmmaker-documentary-brides-of-allah.htm) (pridobljeno 6. 12. 2010).
- Speckhard, Anne, in Khapta Ahkmedova.** 2006. The Making of a Martyr: Chechen Suicide Terrorism. *Studies in Conflict & Terrorism* 29, št. 5:429–492.
- Von Knop, Katharina.** 2007. The Female Jihad. Al Qaeda's Women. *Studies in Conflict & Terrorism* 30, št. 5:397–414.

Andrej Naglič

Svoboda vere v odločbi Ustavnega sodišča Republike Slovenije o ustavnosti Zakona o verski svobodi

Povzetek: V prispevku je prikazano razumevanje svobode vere, izhajajoče iz nedavne odločbe Ustavnega sodišča Republike Slovenije (USRS) o presoji ustavnosti posameznih določb Zakona o verski svobodi. Odločba omogoča sistematičen pregled človekove pravice, ki se v Ustavi Republike Slovenije (URS) postopkovno in vsebinsko prepleta v več členih. Najbrž je prav to razlog, da je USRS izpostavilo celovito razlago svobode vere, zlasti v pravnosistemski medsebojni usklajenosti 41. člena in 7. člena URS. Konsistentnemu pogledu USRS je v odločbi mogoče slediti od opredelitve obsega verske svobode, oblik njenega uresničevanja in razreševanja konfliktov posameznih vidikov, prikaza vloge države in načina njenega ravnanja do praktičnega vidika državne finančne intervencije. USRS na tej podlagi začrta humanistično razlago načela ločitve države in verskih skupnosti, ki presega tako etatiistični kakor individualistični model. Verska prepričanja in verske skupnosti so po mnenju USRS sestavni del pluralne demokratične družbe, v kateri skupno dobro pomenijo ustavno zagotovljene človekove pravice in temeljne svoboščine. Že v odločbi iz leta 2003 je USRS namreč poudarilo, da država lahko razvija skupne državljanske vrednote, predvsem tiste, ki omogočajo skupno življenje ljudi z različnimi prepričanji. Verska in nazorska prepričanja in organizacije, ki s svojo konfesionalno ali nekonfesionalno dejavnostjo prispevajo k skupnim vrednotam družbe, so zato neločljivi in splošnokoristni sodelavci države. Dolžnost in interes države je, da jih pri tem nepristransko podpira. Ti poudarki USRS bodo neobhodni pri nadaljnjem razvoju pravno-političnega diskurza o svobodi vere v Sloveniji.

Gljučne besede: verska svoboda, ločitev države in verskih skupnosti, sekularizacija, sodelovanje države in verskih skupnosti, državna finančna pomoč verskim skupnostim, ustavnost

Abstract: **Freedom of Religion in the Decision of the Constitutional Court of the Republic of Slovenia on the Constitutionality of the Religious Freedom Act**

The paper presents the understanding of freedom of religion as it results from the recent decision of the Constitutional Court of the Republic of Slovenia regarding the assessment of the constitutionality of individual provisions of the Religious Freedom Act. The decision provides a systematic review of this human right, which is contained, with regard to content and proceedings, in several articles of the Constitution of the Republic of Slovenia. This must have been the reason why the Constitutional Court pointed out a comprehensive interpretation of freedom of religion, especially regarding the legal and systemic coherence of Articles

41 and 7 of the Constitution. The consistent point of view of the Constitutional Court can be followed in this decision from the definition of the scope of religious freedom, the forms of its implementation and the resolution of conflicts in its individual aspects, the presentation of the role of the state and the method of its action up to the practical aspect of a financial intervention by the state. On this basis, the Constitutional Court traces out a humanistic interpretation of the principle of separation of the state and religious communities that exceeds the statist model as well as the individualistic one. According to the Constitutional Court, religious beliefs and religious communities are an integral part of a pluralistic democratic society where the common good is represented by constitutionally guaranteed human rights and fundamental freedoms. Already in its decision in the year 2003, the Constitutional Court emphasized that the state may develop common civic values, especially those that enable the common life of people with different beliefs. Religious and ideological beliefs as well as organisations, whose confessional or non-confessional activity contributes to the common values of society, are therefore inseparable and universally beneficial collaborators of the state. It is the duty and an interest of the state to impartially support these organisations in the performance of their activities. These emphases by the Constitutional Court will be indispensable in the further development of the legal-political discourse regarding the freedom of religion in Slovenia.

Key words: freedom of religion, principle of separation of the state and religious communities, secularity, cooperation of the state and religious communities, state financial aid to religious communities, constitutionality

1. Uvod

Religija zavzema vse bolj pomembno mesto v javnem življenju (Berger 2009; Torron-Durham 2010). Najnovejši izvršilni akt predsednika Združenih držav Amerike (ZDA) s področja svobode vere utrjuje sodelovanje med državo in verskimi skupnostmi na področju splošnokoristnega delovanja države blaginje oziroma socialne države (ZDA 2010). Ukaz predsednika Obama določa, da imajo verske skupnosti pravico pod enakimi pogoji sodelovati pri pridobivanju državnih sredstev, ki so namenjena financiranju socialnih programov (Sec. 2/b). Pri tem se mora država izogibati izrazitemu poistovetenju z versko skupnostjo (Sec. 2/e). Izrazito poistovetenje pomenijo primeri, ko se od države financirani programi izvajajo znotraj izključno verske dejavnosti, v istem času in na istem mestu, in uporabniki storitev nimajo možnosti izbire, ali bodo državno financirano storitev uporabili v okviru oziroma zunaj verske skupnosti (Sec. 2/f). Med primere izrazitega poistovetenja države in verskih skupnosti pa ne sodi izvajanje državno financiranih storitev v prostorih, ki so zgolj opremljeni z religioznimi simboli. Verske skupnosti pri izvajanju javnih storitev namreč ohranjajo vso notranjo avtonomijo, ki izhaja iz načela ločitve države in verskih skupnosti, vključno s pravico do imenovanja in razreševanja svojemu lastnemu vrednostnemu sistemu lojalnega osebja (Sec. 2/g).

Z vprašanjem umeščenosti religije v javnem življenju se je v odločbi *U-I-92/07-23 z dne 15. 4. 2010* srečalo tudi USRS. V okviru odločanja o ustavnosti posameznih določb

Zakona o verski svobodi (ZVS) je predložilo celovito in sistematično razlago svobode vere. URS versko svobodo zagotavlja in varuje v 41. členu (svoboda vesti). Določba sodi med razmeroma maloštevilne in taksativno naštete človekove pravice in temeljne svoboščine, ki jih nikakor ni dopustno začasno razveljaviti ali omejiti, niti v vojnem niti izrednem stanju (16. člen). S svobodo vero so povezane ali iz nje izhajajo številne pravice in svoboščine: načelo demokratičnosti (1. člen), ločitev države in verskih skupnosti (7. člen), enakost pred zakonom (14. člen), pravica do osebnega dostojanstva in varnosti (34. člen), varstvo pravic zasebnosti in osebnostnih pravic (35. člen), varstvo osebnih podatkov (38. člen), svoboda izražanja (39. člen), pravica do zbiranja in združevanja (42. člen), pravica do ugovora vesti (46. člen), pravice in dolžnosti staršev (54. člen), svoboda izobraževanja in šolanja (57. člen), prepoved spodbujanja k neenakopravnosti in nestrpnosti ter prepoved spodbujanja k nasilju in vojni (63. člen) in dolžnost sodelovanja pri obrambi države (123. člen) (prim. Movrin 2008, 37–38).

Zaradi vsebinske izčrpnosti in sistematične razdelanosti bo odločba USRS lahko v pomoč državi in verskim skupnostim pri urejanju medsebojnih odprtih vprašanj (npr. verska duhovna oskrba v javnih zavodih, v vojski in policiji; vzdrževanje in obdavičitev sakralnih kulturnih spomenikov). Usmerjala pa bo tudi delo zakonodajalca pri pravi morebitnih dopolnitev razveljavljenih določb ZVS. USRS v tem smislu omogoča ureditev meril za registracijo verskih skupnosti (USRS 2010, tč. 126) in morebitno drugačno ureditev verske duhovne oskrbe v zavodih za prestajanje kazni zapora in v javnih bolnišnicah (tč. 148). Pri tem pa je pomembno poudariti, da obstoječega ZVS ni nujno kakorkoli spreminjati ali dopolnjevati, ker od USRS razveljavljene določbe zakona ne onemogočajo izvrševanja pravice do svobode vere.

2. Vsebina pravice

USRS navaja, da verska svoboda, kakor jo določa 41. člen URS, obsega pravico, imeti vero, pravico, svobodno izbrati vero, pravico, ne imeti vere, in pravico, svobodno spremeniti vero. Na prvi ravni to pomeni svobodo verovanja, ki je notranji premislek in notranja odločitev posameznika o verskih vprašanjih (*forum internum*). Te ravni pravno ni mogoče urejati ali omejevati in pripada samo fizičnim osebam. (USRS 2010, tč. 80) Na drugi ravni pa pravice svobode vere pomenijo manifestacijo notranjih osebnih odločitev s področja vere navzven, zunaj sebe (*forum externum*). Manifestacija obsega pravico do svobodnega izpovedovanja vere, ki pomeni ustno ali pisno izražanje in izvrševanje vere. Obsega tudi splošno svobodo ravnanja, ki vključuje bogoslužje in obredje, druga ravnanja v skladu z verskim naukom in povezovanje v verske skupnosti. Svobodno izpovedovanje vere in splošna svoboda ravnanja pripadata tako posameznikom kakor verskim skupnostim (tč. 81).

3. Način uresničevanja pravice

3.1 Individualni in kolektivni vidik

V skladu s sistematiko USRS se verska svoboda uresničuje individualno ali kolektivno. Kolektivni vidik pomeni pravico posameznikov, da ustanavljajo ver-

ske skupnosti in se vanje povezujejo. V tem oziru imajo verske skupnosti pravico, da samostojno in neodvisno (avtonomno) urejajo svoje notranje zadeve, ki zadevajo njihovo delovanje in notranji položaj pripadnikov (USRS 2010, tč. 90). Kolektivni vidik svobode vere verskim skupnostim zagotavlja tudi svojo lastno svobodo vesti (tč. 88). Ta se izraža v pravici, da svobodno in v skladu s svojimi lastnimi pravili izpovedujejo verska prepričanja in opravljajo verska ravnanja (tč. 91).

3.2 Pozitivni in negativni vidik

Pri uresničevanju verske svobode – bodisi individualne bodisi kolektivne – je po mnenju USRS pomembno, ločiti pozitivni in negativni vidik (USRS 2002). Pozitivni vidik pomeni pravico, imeti versko prepričanje (USRS 2010, tč. 82) in v tem oziru možnost, povezati se v versko skupnost (tč. 89). Posameznik vero prosto izpoveduje sam ali skupaj z drugimi, javno ali zasebno, s poukom, z izpolnjevanjem verskih dolžnosti, z bogoslužjem in z opravljanjem verskih obredov. Vidik zagotavlja vsakršno (ustno ali pisno, zasebno ali javno) izražanje vere, vključno z molitvami in s širjenjem verskih resnic. Varovana so tudi ravnanja, ki pomenijo izpolnjevanje verskih pravil (bogoslužje, obredi, rituali, procesije, uporaba verskih oblačil, simbolov ipd.). Pozitivni vidik svobode vere, skratka, vključuje navzven zaznavna ravnanja, ki so pomembno povezana s posameznikovim verskim prepričanjem (tč. 84). Nasprotno pa negativni vidik verske svobode pomeni pravico, ne imeti verskega prepričanja (tč. 82), in možnost, ne povezati se v versko skupnost (tč. 89). Posameznik ni dolžan imeti vere ali se o tem izreči; zaradi tega ga ni dovoljeno kaznovati, diskriminirati ali zapostavljati; ni ga dopustno siliti k njenemu izpovedovanju; pravico ima, odkloniti sodelovanje pri ravnanjih, ki pomenijo izvajanje vere (tč. 85).

3.3 Odnos med pozitivnim in negativnim vidikom

USRS poudarja, da negativni vidik svobode vere nima apriorne prednosti pred pozitivnim vidikom. V vsakem konkretnem primeru je treba na podlagi 2. člena in tretjega odstavka 15. člena URS opraviti tehtanje in v skladu z načelom sorazmernosti presoditi, kateremu vidiku verske svobode pripada prednost v tem trenutku (USRS 2010, tč. 86). To pomeni, da mora biti cilj posega v človekovo pravico ustavno dopusten in stvarno upravičen. Poseg pa mora biti nujen (neizogiben), primeren za doseg zasledovanega cilja in teža posledic ocenjevanega posega proporcionalna z vrednostjo zasledovanega cilja oziroma z nastalimi koristmi (tč. 122). Kot zgleda primernih posegov za zagotovitev negativnega vidika svobode vere navaja USRS prepoved obveznega obiskovanja verskega pouka in organizacijo verskega pouka pred začetkom ali po koncu pouka, tako da lahko učenci, ki se verskega pouka ne želijo udeležiti, nemoteno odidejo domov (USRS 2001).

V skladu s stališčem USRS vsaka posameznikova zaznava izpovedovanja ali izvajanja vere še ne pomeni takšne konfrontacije z verskim prepričanjem, da bi to pomenilo poseg v njegovo negativno versko svobodo. Tako sama po sebi vidna ali zvočna zaznava verskih obeležij (npr. pogled na cerkev ali mošejo, na versko procesijo, na vernika v verskih oblačilih, petje muezina ali zvok cerkvenih zvonov) ne

more pomeniti protipravne prisilne konfrontacije z vero (USRS 2010, tč. 167). Tudi zbiranje podatkov o veroizpovedi ob popisu prebivalstva je po mnenju USRS dopusten poseg v negativni vidik svobode vere, saj je zagotovljeno, da se popisana oseba svobodno (ne)opredeli (USRS 2002). Negativna verska svoboda je pripadnikom vojske v celoti zagotovljena že s tem, ko je prepuščeno njihovi svobodni izbiri, ali bodo pravico do verske duhovne oskrbe uveljavili ali ne (USRS 2010, tč. 168).

Primer nedopustnega poseganja v negativno svobodo vere je na primer obvezna prisega na Biblijo pri prevzemu državne funkcije, namestitvev križev v učilnicah javnih šol in molitve in blagoslovitve na maturitetnih slovesnostih v javnih šolah (tč. 167). Otroci se namreč osebno še oblikujejo, njihova voljna sposobnost praviloma še ni popolna in dovzetnost za vzgibe iz okolja ni predvidljiva (tč. 170). Na otroke je lažje vplivati kakor na odrasle (ESČP 2001, 15.2). Odnos med pozitivnim in negativnim vidikom verske svobode je zato pri otrocih v javnem prostoru treba obravnavati bistveno drugače kakor pri odgovornih, voljno sposobnih odraslih osebah (USRS 2010, tč. 170). Zagotavljanje verske vzgoje otrok je pravica staršev (USRS 2010, tč. 86), ki jim na primer omogoča, da ob popisu odgovarjajo na popisovalčevo vprašanje o veroizpovedi svojih otrok (USRS 2002). Sklepati je torej mogoče, da v negativni vidik svobode vere ni nedopustnega posega, ko država od naslovnika ne zahteva nekega določenega ravnanja, dejanja ali izraza pripadnosti določeni veri in ko je posameznikova svoboda izbire ohranjena, upošteva starost in zrelost osebe (ESČP 1999, 18.2; 1996, 18.12; 1981, 13.8).

4. Dolžnost države pri zagotavljanju pravice

4.1 Pasivna drža

Verska svoboda je po navedbah USRS v prvi vrsti obrambna pravica. To pomeni, da država, lokalne skupnosti in drugi nosilci javnih pooblastil vanjo ne smejo nedopustno posegati. Državi je prepovedano: odločati o vprašanjih, ki zadevajo nauk vere ali notranjo avtonomijo verskih skupnosti; zahtevati opredeljevanje do verskih vprašanj; nagrajevati ali kaznovati ravnanja, ki pomenijo izpovedovanje vere; diskriminirati glede človekovih pravic in temeljnih svoboščin; neupravičeno razlikovati (privilegirati ali zapostavljati) posameznike zaradi njihove veroizpovedi (USRS 2010, tč. 92).

4.2 Aktivni nastop

Svoboda vere od države zahteva tudi pozitivne ukrepe (USRS 2010, tč. 94). URS zahteva, da je zagotovljena možnost za učinkovito in dejansko izvajanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Prispevek države pri tem je odvisen od tega, koliko zmore. Vendar pa mora biti podpora tolikšna in takšna, da omogoča dejansko izvajanje pravice (prim. USRS 2001). Država mora v tem pogledu preprečiti vsakršno prisilno (neželeno) konfrontacijo posameznika s kakršnimkoli verskim prepričanjem (USRS 2010, tč. 86). Verske vsebine v javnih šolah ne smejo biti predpisane kot ob-

vezne za vse učence. Pri pouku v državni šoli ena (ne)vera ne sme prevladati nad drugo (USRS 2001). Država mora graditi in zagotavljati strpnost med pripadniki različnih ver, preprečiti neupravičeno razlikovanje na podlagi vere med posamezniki (npr. pri zaposlovanju, kjer to ni nujno po naravi stvari), vzpostaviti okvir za pridobitev pravne subjektivitete verskim skupnostim in v posebnih okoliščinah (npr. vojska, zapori ipd.) omogočiti dostop do verske oskrbe (USRS 2010, tč. 94).

Po mnenju USRS mora biti aktivni nastop države navzoč zlasti v okoliščinah, v katerih je posameznikom udejanjanje svobode vere bistveno oteženo ali celo onemogočeno in kadar okoliščine izzovejo še posebno intenzivno doživljanje vprašanj in dilem, ki jih zajema pojem verskega prepričanja. To so predvsem zaprta okolja (vojska in zavodi za prestajanje kazni) in tudi odprta okolja, v katerih pa posameznikom telesne in druge lastnosti znatno ovirajo ali onemogočajo uresničevanje verske svobode zunaj ustanove (bolnišnice in socialnovarstveni zavodi). V teh primerih mora država posameznikom omogočiti individualna ravnanja verske narave (npr. individualno rabo verskih simbolov), omogočiti dostop do knjig z versko vsebino, dostop duhovnika in dopustiti izvedbo verskih obredov. Ker je verski obred kot medij med vernikom in transcendo bistvena sestavina izvajanja vere, ki se navadno skupinsko udejanja v posebnih posvečenih prostorih, je pozitivna dolžnost države, v zaporih in v javnih bolnišnicah omogočiti uporabo primernih prostorov za kolektivno izvajanje vere (tč. 143). Zagotavljanje pravnega varstva svobode vere pa zajema zgolj tista ravnanja, ki so razumno povezana z bistvom verskega prepričanja in brez katerih verska svoboda za posameznika postane okrnjena (tč. 84). V tem smislu lekarnarjeva odklonitev prodaje kontracepcijskih tablet ne velja za izvajanje vere (ESČP 2001, 2.10).

5. Ravnanje države pri zagotavljanju pravice

5.1 Načelo ločitve države in verskih skupnosti

USRS razlaga, da svobodo vere iz 41. člena URS varuje predvsem načelo ločitve države in verskih skupnosti, ki ga določa 7. člen URS. Cilj tega načela je, zagotoviti resnično svobodo vesti in enakosti posameznikov in verskih skupnosti. Ni namen načela o ločenosti, varovati državo pred verskimi skupnostmi in opredelitvami, ampak zagotavljati polno svobodo vesti in enakopravnosti vseh verujočih in neverujočih (USRS 2010, tč. 102). Visoki zid med državo in verskimi skupnostmi zagotavlja v obeh smereh zaščito pred vplivom in poistovetenjem, to pa je pomembno zaradi spoštovanja posameznikove verske svobode (tč. 147). Načelo ločitve, ki ni človekova pravica, je, skratka, treba razlagati v luči svobode vere, ki jo URS umešča med človekove pravice in temeljne svoboščine. Verska svoboda je namreč ena od redkih pravic in svoboščin, ki v skladu s 16. členom URS uživa absolutno varstvo in je ni dovoljeno v nobenem primeru odpraviti oziroma se sme omejiti le v zelo redkih okoliščinah (Ivanc 2007).

Čeprav ustavodajalčev pogled izhaja s stališča, da verske skupnosti ne morejo opravljati funkcij, ki so pridržane državi (npr. sklepanje zakonskih zvez, vodenje

matičnih knjig, izdajanje javnih listin), pa po mnenju ustavodajalca to ne preprečuje vključevanja nekaterih institucij verskih skupnosti v razne javne institucije (npr. teoloških fakultet v javne univerze ob upoštevanju področne zakonodaje) (USRS 2010, tč. 96). Načelo ločitve države in verskih skupnosti ima tri prvine: versko nevtralnost (sekularnost) države, svobodo (avtonomnost) verskih skupnosti na njihovem lastnem področju in enakopraven odnos države do verskih skupnosti (tč. 99).

5.2 Prvina nevtralnosti (sekularnosti) države

Nevtralnost (sekularnost) iz prvega odstavka 7. člena URS državo zavezuje, da v svoje delovanje ne vnaša verskih elementov, da je nepristranska, da verskih nazorov niti ne prevzema niti ne zavrača (ne podpira in ne ovira) in ne zahteva izključitve vere iz javnega življenja (USRS 2010, tč. 101). Nevtralnost državi ne zapoveduje brezbriznosti do verskih potreb ljudi. Ustavna dolžnost države je, da v neki meri upošteva tudi verske probleme posameznikov in verskih skupnosti in aktivno ustvarja možnosti za uresničevanje svobode vere kot človekove pravice (tč. 104). Pri tem pa se ne sme zgoditi simbolno istovetenje države z vero oziroma verskimi skupnostmi (tč. 146). O tem govorimo, ko se vzpostavi institucionalna vez med državo in verskimi skupnostmi in je ta vez prepoznavna tudi navzven, v očeh in ali v odnosu do tretjih (primerljivo z ustavnosodno prakso ZDA, ki ocenjuje, ali dejanje države v očeh razumnega opazovalca postavlja drugače verujočega ali neverujočega v položaj manj zaželenega člana skupnosti) (tč. 147).

5.3 Prvina svobodnega delovanja (avtonomnosti) verskih skupnosti

Po mnenju USRS svoboda (avtonomnost) verskih skupnosti iz drugega odstavka 7. člena URS pomeni zaščito delovanja verskih skupnosti pred posegi države. To je jamstvo samostojnosti v notranjih zadevah verskih skupnosti (USRS 2010, tč. 105). Po vsebini to pomeni svobodo: ustanavljanja verskih skupnosti; organiziranja in izvajanja verskih obredov in drugih verskih zadev; organiziranja in samostojnega odločanja o svojem lastnem notranjem ustroju, o sestavi, o internih pristojnostih, o delovanju organov, o imenovanju in nalogah duhovnikov in drugih predstavnikov, o pravicah in dolžnostih pripadnikov in o povezovanju z drugimi organizacijami ali verskimi skupnostmi (tč. 106). Verske skupnosti ne smejo biti siljene v sprejemanje notranje demokratičnosti (kakor to v neki meri velja npr. za društva pri volitvah organov in pri odločanju zbora članov). Notranje odločitve verskih skupnosti ne smejo biti izpostavljene nadzoru države (npr. ni mogoče izpodbijati odločitev organov verskih skupnosti pred sodiščem države). Prepovedano je, da bi državna oblast nastopala kot razsodnik v sporih verske narave (tč. 119). Svoboda delovanja je verskim skupnostim zagotovljena v zasebnem in v javnem življenju. Kljub avtonomnosti pa verske skupnosti niso odvezane dolžnosti, da delujejo v skladu s pravnim redom države (tč. 106).

5.4 Prvina enakopravnosti verskih skupnosti

Enakopravnost verskih skupnosti iz drugega odstavka 7. člena URS določa enako obravnavo verskih skupnosti (USRS 2010, tč. 108). Po Aristotelu to načelo obsega presojo o razdeljevalni pravičnosti (*iustitia distributiva*) in pomeni sorazmerno enakost v obravnavanju ali dodelitev pravic in dolžnosti po meri vrednosti, po številu, po sposobnosti, po potrebnosti itd. Ulpijan je pozneje to izrazil z izrekom »vsakomur svoje« (*suum cuique*), ki je pogoj za mirno sožitje med ljudmi in za zagotovitev učinkovitosti pravnega sistema (Kranjc 2006, 237). Kadar se torej neenako obravnava v sorazmerju z neenakostjo, ki obstoji v neenakem, ni pravno nedopustne neenakosti. Takšna ideja razdeljevalne pravičnosti je zavrnitev pravičnosti kot numerične enakosti (Šturm 2002, 172–192).

Kjer je to stvarno upravičeno, tudi različno obravnavanje verskih skupnosti samo po sebi ne nasprotuje načelu enakopravnosti (Kaučič 2002, 10). Vendar pa je treba na podlagi 2. člena in tretjega odstavka 15. člena URS različno obravnavanje verskih skupnosti pri izvajanju kake človekove pravice ali temeljne svoboščine, ki temelji na veri, presojati po strogem testu sorazmernosti (USRS 2010, tč. 109). Vežanje različnih pravnih posledic na podobno dejansko stanje mora ob tem zasledovati dopusten cilj (tč. 135). Druge vrste razlikovanj, torej tiste, katerih razlikovalni temelj bodisi ni vera ali kaka druga osebna okoliščina bodisi ne zadevajo uživanja človekovih pravic in temeljnih svoboščin, pa so ustavno dopustne že, če ne kršijo splošnega načela enakosti pred zakonom iz drugega odstavka 14. člena URS. Tedaj je razlikovanje med verskimi skupnostmi glede nekega vprašanja dopustno, če zanj obstaja razumen, stvaren, v naravi stvari utemeljen razlog (tč. 109).

Posamezne verske skupnosti so tako lahko upravičene do pridobitve posebnih pravic v primerjavi s preostalimi (npr. finančna pomoč države) (tč. 124). Takšen razlog je na primer zgodovinsko dejstvo holokavsta, ki omogoča spregled pogoja števila vernikov (tč. 207, 208). Nadalje – zaradi vloge v nacionalni zgodovini in tradiciji – države lahko poudarijo položaj posamezne verske skupnosti nad preostalimi (ESČP 2007, 29.6; 2004, 28.10). V tem oziru moramo kot razumen in stvaren razlog razlikovanja najbrž razumeti in obravnavati tudi navedbo preambule Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih, ki poudarja večstoletno zgodovinsko povezanost med slovenskim ljudstvom in katoliško Cerkvijo (DZRS 2004).

6. Državna finančna pomoč verskim skupnostim

Načelo o ločenosti države in verskih skupnosti ne preprečuje državi, da vzpostavi s tistimi verskimi skupnostmi, ki opravljajo tudi splošno koristne dejavnosti, pozitivna razmerja, oblike sodelovanja in skupnega prizadevanja, kakršnega ima v tem pogledu z drugimi civilnodružbenimi organizacijami (USRS 2010, tč. 103; prim. USRS 2003). Moderno dojetje verske svobode vključuje tesno sodelovanje države s cerkvami in z drugimi verskimi skupnostmi, zaščito pozitivnega vidika svobode vere in državno intervencijo v segment javnega delovanja Cerkev in drugih verskih skupnosti, če je to potrebno za zaščito javnega reda (Šturm 2004, 642).

Čeprav nihče nima pravice zahtevati državne podpore pri izražanju vere, USRS opozarja na vsebinsko povezanost svobode vere z načelom demokratičnosti (USRS 2001). Sodobna demokratična in socialna država dejavno sodeluje na številnih družbenih področjih, ki jih na različne načine posredno ali neposredno pospešuje. Ker tudi verske skupnosti na temelju svojega prepričanja opravljajo naloge na teh področjih, jih država pri spodbujanju in pospeševanju različnih dejavnosti v družbi ne sme prezreti ali jih celo izločiti. Verska nevtralnost države ne pomeni potiskanja vere na stranski tir družbe, saj bi to lahko povzročilo diskriminacijo na podlagi vere in zanikanje nevtralnosti. Verske skupnosti lahko že s svojim temeljnim poslanstvom, to je s skrbjo za versko svobodo kot človekovo pravico, opravljajo pomembno in koristno vlogo z vidika utrjevanja človekovega dostojanstva v sodobni demokratični družbi, ki presega zgolj zasledovanje individualnih ciljev (USRS 2010, tč. 103; Movrin 2008, 49–50).

Po navedbah USRS je tako dopustna državna gmotna podpora vsake registrirane verske skupnosti, ki ustreza opisu splošnokoristne organizacije. Splošna koristnost sestoji iz dveh prvin. Prva je zavzemanje za duhovnost in za človekovo dostojanstvo v zasebnem in v javnem življenju in prizadevanje za osmišljanje bivanja na področju verskega življenja (*res spirituales*). To je tako imenovana notranja splošna koristnost, ki jo je treba razumeti kot domnevano lastnost vseh registriranih verskih skupnosti. Druga prvina, ki mora biti vsebovana v tem pojmu kumulativno s prvo, pa je neposredni širši družbeni prispevek verskih skupnosti, kadar s svojimi dejavnostmi presegajo zgolj notranje versko življenje, tako da opravljajo še kulturne, vzgojne, izobraževalne, solidarnostne, karitativne in druge dejavnosti s področja socialne države (*res mixtae*), na katerih ima svoje pristojnosti država (USRS 2010, tč. 129; prim. USRS 2003). Primer ustavno dopustnega zagotavljanja denarne »odmere« verskim skupnostim je plačilo za delo, ki ga duhovniki opravijo z zagotavljanjem verske duhovne oskrbe vernikom po zaporih in v javnih bolnišnicah (USRS 2010, tč. 146). Javna sredstva se verskim skupnostim po mnenju USRS dodeljujejo izključno prek javnih razpisov s posamičnim aktom (tč. 137).

7. Sklep

Temeljno sporočilo USRS lahko strnemo v pravnosistemsko trditev, da vse tisto, kar sodi v okvir izvajanja pravice do svobode vere iz 41. člena URS, ne more biti v neskladju z načelom ločenosti iz prvega odstavka 7. člena URS (USRS 2010, tč. 104). Načelo o ločenosti države in verskih skupnosti ni etatiistično, temveč humanistično. Nevtralna država spoštuje pravico posameznikov do svobodnega, osebnega ali skupinskega izpovedovanja vere (tč. 102). V Sloveniji torej ne velja niti antiklerikalni model ločitve (nekdanj poimenovan »francoski«), ki je državo želel osvoboditi Cerkve in vero iz javnega življenja potisniti v zasebnost posameznika, niti liberalni model (nekdanj poimenovan »ameriški«), ki je v načelu ločitve v izhodišču videl zgolj zaščito »cerkvenega vrta« pred »vsiljivo divjino« države (Hamburger 2004, 480; Thiemann 2007, 103). Sodelovanje države z verskimi skupnostmi pa z ustavnopravnega vidika ni samo po sebi nedovoljeno niti tedaj, kadar presega mero, ki jo zahteva svoboda vere iz 41. člena URS. To velja vse dotlejš, dokler je dr-

žava pri tem versko nevtralna in se z vero ali verskimi skupnostmi ne istoveti (USRS 2010, tč. 104). Na področju vprašanja sodelovanja in problematike čezmernega istovetenja države in verskih skupnosti sta si poziciji USRS in predsednika ZDA izrazito podobni. Izhajata iz predpostavke, da je vera sestavni del javnega življenja oziroma družbe. Nihče ne more biti prizadet v svoji svobodi (ne)verovanja samo zato, ker dejavnost svobodne demokratične družbe vključuje tudi verski vidik prek državljanov, ki so kot verniki zavezani svoji religiji (USRS 2010, tč. 83).

Obstoj verskih prepričanj oziroma verskih skupnosti je tako nepogrešljiv sestavni del pluralizma v demokratični družbi (ESČP 2000, 26.10). Če so religiozna prepričanja in prakse popolnoma ločeni od javnega in političnega življenja, potem politične ideje, vrednote in institucije slabijo. Ne morejo si pridobiti naklonjenosti velikega števila državljanov demokracije, ki so dejavni predvsem skozi religiozno motiviranost (Thiemann 2007, 82). Religija pomeni najbolj globoke strasti človeka, ki jih je mogoče usmeriti v skupno dobro. Vlada, ki si prizadeva za vsevključujoči cilj skupnega dobrega, religije preprosto ne sme izriniti iz javnega prostora (Thiemann 2007, 29). Politika, ki spoštuje dostojanstvo človeške osebe, mora tudi drugače ljudi sprejeti takšne, kakor so. Soglasja in posameznih politik v družbi ni mogoče uveljavljati v pričakovanju, da se bodo ljudje kakorkoli radikalno spremenili (Raz 1990, 46).

Religija predmet človekovih želja postavlja onstran posvetnih dobrin in nadnje. Vsakomur nalaga dolžnosti do človeške vrste in ga tu in tam odvrča od zagledanosti vase (Tocqueville 1996, 33). Proizvede splošno navado, da človek deluje s pogledom, uprtim v prihodnost. V tem je splošnokoristna tako za srečo v tem življenju kakor za blaženost v onem. To je ena od največjih političnih posledic religije (153). »Religijo, ki ima v demokraciji že globoke korenine, je zato potrebno skrbno čuvati kot najdragocenejšo dediščino aristokratskih stoletij.« (149)

Reference

- Berger, Peter, L.** 2009. Desekularizacija sveta: globalni pregled. *Tretji dan*, št. 1/2:3–14.
- Državni zbor Republike Slovenije [DZRS].** 2004. Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih. *Uradni list RS*, št. 4/2004.
- Evropsko sodišče za človekove pravice [ESČP].** 1981. Young, James in Webster proti Združeniemu kraljestvu. [Http://www.echr.coe.int](http://www.echr.coe.int) (pridobljeno 15. 11. 2010).
- . 1996. Valsamis proti Grčiji. [Http://www.echr.coe.int](http://www.echr.coe.int) (pridobljeno 15. 11. 2010).
- . 1999. Buscarini in ostali proti San Marinu. [Http://www.echr.coe.int](http://www.echr.coe.int) (pridobljeno 15. 11. 2010).
- . 2000. Hasan in Chaush proti Bolgariji. [Http://www.echr.coe.int](http://www.echr.coe.int) (pridobljeno 15. 11. 2010).
- . 2001. Dahlab proti Švici. [Http://www.echr.coe.int](http://www.echr.coe.int) (pridobljeno 15. 11. 2010).
- . 2001. Pichon in Sajous proti Franciji. [Http://www.echr.coe.int](http://www.echr.coe.int) (pridobljeno 15. 11. 2010).
- . 2004. Zengin proti Turčiji. [Http://www.echr.coe.int](http://www.echr.coe.int) (pridobljeno 15. 11. 2010).
- . 2007. Folgero in ostali proti Norveški. [Http://www.echr.coe.int](http://www.echr.coe.int) (pridobljeno 15. 11. 2010).
- Hamburger, Philip.** 2004. *Separation of Church and State*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ivanc, Blaž.** 2007. A Values Dilemma in Slovenian Public School Law: Missed Balancing of Negative and Positive Aspect of Religious Freedom in Public Schools. V: *Secularism and Beyond: International Conference, May 29th to June 1st 2007*. København: København Universitet.
- Kaučič, Igor.** 2002. Načela ustavne ureditve razmerja med državo in cerkvijo v Sloveniji. V: Ur.

Alenka Šelih in Janko Pleterski. *Država in cerkev: izbrani zgodovinski in pravni vidiki; mednarodni posvet, 21. in 22. junija 2001*, 77–87. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Kranjc, Janez. 2006. *Latinski pravni reki*. Ljubljana: Gospodarski vestnik.

Martínez-Torrón, Javier, in W. Cole Durham. 2010. *Religion and the Secular State: National Reports*. Washington: The International Center for Law and Religion Studies, Brigham Young University. http://www.iclrs.org/index.php?blurb_id=975 (pridobljeno 15. 11. 2010).

Movrin, Miha. 2008. Verska svoboda in pravni položaj cerkva in drugih verskih skupnosti v slovenski ustavi in odločbah Ustavnega sodišča Republike Slovenije. V: *Država in vera v Sloveniji*. Ljubljana: Urad Vlade Republike Slovenije za verske skupnosti.

Predsednik Združenih držav Amerike [ZDA]. 2010. Executive Order – Fundamental Principles and Policymaking Criteria for Partnerships with Faith-Based and Other Neighborhood Organizations. <http://www.whitehouse.gov> (pridobljeno 15. 11. 2010).

Raz, Joseph. 1990. Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence. <http://www.jstor.org> (pridobljeno 15. 11. 2010).

Šturm, Lovro, ur. 2002. *Komentar Ustave Republike Slovenije*. Ljubljana: Fakulteta za podiplomske državne in evropske študije.

---. 2004. Church – State Relations and the Legal Status of Religious Communities in Slovenia. *Brigham Young University Law Review*, št. 2.

Thiemann, Ronald, F. 2007. *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.

Tocqueville, Alexis, de. 1996. *Demokracija v Ameriki*. Zv. 2. Ljubljana: Krtina.

Ustavno sodišče Republike Slovenije [USRS]. 2001. U-I-68/98 z dne 22.11.2001. *Uradni list RS*, št. 101/01.

---. 2002. U-I-92/01 z dne 28. 2. 2002. *Uradni list RS*, št. 22/2002.

---. 2003. Rm-1/02-21 z dne 19. 11. 2003. *Uradni list RS*, št. 118/2003.

---. 2010. U-I-92/07-23 z dne 15. 4. 2010. *Uradni list RS*, št. 46/2010.



Janez Juhant
IDEJNI SPOPAD II

Slovenci in moderna

Pričujoče delo povezuje skupna rdeča nit – revolucija v Sloveniji, njene korenine in njene posledice predvsem za kristjane, a posredno tudi za celoten narod. Obravnava vloge vodilnih kristjanov v teh procesih. Revolucijo prikazuje z vidika krščanstva in kristjanov bodisi kot zunanjih opazovalcev in kot žrtev, a tudi glede na vlogo glavnega krščanskega opornika revolucije Edvarda Kocbeka..

Knjigo lahko naročite na naslov: **TEOF-FRS; Poljanska 4; 1000 Ljubljana**,
ali po e-pošti na **frs@teof.uni-lj.si**

Pregledni znanstveni članek (1.02)
BV 70 (2010) 4, 495-515
UDK: 341.123:28-673
Prejeto: 9/2010

Dominik Frelih

Freedom to change religion in UN documents and influence of Islamic states on wording and practice. Search for an unchangeable basis

Abstract: In the paper the author deals with the issue of religious freedom in the documents of the United Nations Organization (UN) and in the acts of other important international organizations that are active in the field of protecting humans rights and fundamental freedoms. This universal legal view is primarily directed to the freedom to change religion or ideological conviction. Especially in the drafting process of UN declarations, conventions and resolutions, one can notice the endeavours of the member states of the Organisation of the Islamic Conference (OIC) that the freedom to change religion should not be clearly and explicitly defined.

The endeavours of OIC have a double effect. An empty and grammatically vague formulation of a right or a duty cannot have a foreseeable legal effect. This especially applies to international law where, as a rule, no higher authorities exist above the state level, which could – like in an internal legal system – enforce the carrying out of legal regulations. Thus, in the international community the carrying out of a legal norm largely depends on the agreement of its addressees. On the other hand, the drafting process itself of a legal regulation is very important for its interpretation before the legal and arbitration bodies. If a conflict arises concerning the scope of rights and duties, also the legislator's intention is an important issue in accordance with international civil and common law. And the legislator's intention can best be seen by analyzing the drafting process of the legal regulation, especially by examining the suggestions, standpoints and negotiation bases of the states involved.

The author pays special attention to the Universal Declaration of Human Rights, the American Declaration of the Rights and Duties of Man, the African Charter on Human and Peoples' Rights, numerous resolutions of the United Nations General Assembly and to the work of individual UN councils and commissions active in the field of protection of human rights and fundamental freedoms. In this respect the author also deals with the issue of the relation or possible collision between the right of free speech and the aspect of religious freedom prohibiting insult to religious feelings and derision of religion.

Key words: religious freedom, freedom to change religion, insult to religious feelings, freedom of speech, United Nations Organization, Organisation of the Islamic Conference, international law

Povzetek: Pravica do zamenjave veroizpovedi v dokumentih ZN in vpliv islamskih držav na besedilo in prakso. Iskanje nespremenljive osnove

Avtor v prispevku obravnava vprašanje svobode vere v dokumentih Organizacije Združenih narodov (OZN) in v aktih drugih pomembnejših mednarodnih organizacij, ki delujejo na področju varovanja človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Ta univerzalni pravni pogled je v prvi vrsti usmerjen v svobodo spremeniti vero oziroma svetovnonazorsko prepričanje. Zlasti v procesu nastajanja deklaracij, konvencij in resolucij OZN je opaziti prizadevanja držav članic Organizacije islamske konference (OIC), da svoboda spremeniti vero v mednarodnem pogodbenem pravu ne bi bila jasno in izrecno opredeljena.

Prizadevanje OIC ima dvojni učinek. Vsebinsko izvotljena in gramatično neprecizna formulacija pravice ali dolžnosti namreč ne more imeti predvidljivega pravnega učinka. To zlasti velja za mednarodno pravo, v katerem nad ravno države praviloma ni navzočih hierarhično nadrejenih oblasti, ki bi mogle po vzoru notranje pravne ureditve skrbeti za prisilno izpolnjevanje določb pravnih predpisov. Izpolnitev pravne norme je v mednarodni skupnosti zato v največji meri odvisna od soglasja v razumevanju naslovnikov predpisa. Po drugi strani pa ima že sam proces nastajanja pravnega predpisa velik pomen za njegovo interpretacijo pred dogovorjenimi sodnimi in arbitražnimi tribunali. Ob morebitnem sporu o obsegu pravic in dolžnosti je v skladu z mednarodnim pogodbenim in običajnim pravom treba izhajati tudi iz namena zakonodajalca. Namen zakonodajalca pa je pogosto najbolje razviden prav iz analize postopka nastanka pravnega predpisa, zlasti iz pregleda pobud, stališč in pogajalskih izhodišč vpletenih držav.

V skladu z navedenim konceptom avtor pozornost usmeri v Splošno deklaracijo Združenih narodov o človekovih pravicah (UDHR), v Ameriško deklaracijo o pravicah in dolžnostih človeka (ACHR), v Afriško listino o človekovih in državljan-skih pravicah, v številne resolucije Generalne skupščine ZN in v delo posameznih komisij in svetov ZN, ki delujejo na področju varovanja človekovih pravic in temeljnih svoboščin. V tem pogledu avtor svojo pozornost usmeri tudi na vprašanje odnosa oziroma eventualno kolizijo med pravico do svobode govora in vidikom verske svobode, ki prepoveduje žaljenje verskih čustev in zasramovanje religije.

Ključne besede: svoboda vere, pravica spremeniti vero, žalitev verskih čustev, svoboda govora, Organizacija Združenih narodov, Organizacija islamske konference, mednarodno pravo

The United Nations in its different bodies has passed numerous documents and resolutions on religious freedom and the freedom of expression. However, we can see that the wording has not always been the same. In this article I will chronologically focus on the wordings on religious freedom compared to the freedom of expression in several documents adopted in different bodies of the United Nations, i.e. General Assembly, Third Committee, Human Rights Committee, Commission on Human Rights, which has now been replaced by the Human Rights Council, and others. I will focus on the wording regarding the freedom to change one's religion and the freedom of expression and will examine if Islamic states, gathered in the Organization of Islamic Conference (OIC), are successful in

influencing the wording – particularly on the right to change one’s religion, and if they try to impose limits on the freedom of expression.

In this article I will argue that such tension clearly exists and that it is demonstrated through certain resolutions. At the same time I will argue that the OIC states have so far not been successful in inserting its ideas into resolutions that would be universally recognized. We will see that in the resolutions on *Elimination of all forms of religious intolerance* the wording on the »change of one’s religion« became more and more vague and blurred, but also that the original phrase was reinserted after a certain period of time.

In this article I will argue that in the process of drafting United Nations documents, Muslim countries favour formulations that restrain the right to change one’s religion while neglecting the Quran verse that »there shall be no compulsion in religion« (Quran 2:256). I will also show that in the last two decades Muslim countries have been trying to include in international documents direct Sharia law where the change of one’s religion is forbidden and often punished by death. At the same time they want to impose formulations that would protect the Islamic religion as an institution and consequently, in the context of the defamation of religions, limit the freedom of expression. I will argue that the attempt is conducted via the Durban process, in which certain OIC countries would like to equate the defamation of religions with racial hatred and in the further stage level religion with race. The most important part of research will be focused on the resolution on the defamation of religions and with it on the search by certain Islamic countries for a solid, unchangeable base that would be inherited in every person and would therefore be the basis for their claim that religion is unchangeable. Thus the change of religion would represent an unforgivable act – punishable by death. In this regard we will see how important the connection between the freedom of expression and religious freedom is. I will also argue that such an attempt does not represent a serious threat since in the long run it is contradictory in itself and as an idea therefore not sustainable.

1. The Universal Declaration and ICCPR

I will start with the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), where this issue is mentioned in the articles 18 and 19. I will show how Muslim countries as soon as in this declaration started to oppose the wording on the change of one’s religion but they had not developed an alternative idea yet. The wording of the article 18 says:

»Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.«

In the process of drafting the UDHR, a group of Muslim countries supported an amendment by Saudi Arabia, which wanted to delete the phrase »freedom to change his religion or belief«. Mr Baroody from Saudi Arabia argued that the

amendment had the aim to prevent abuses of the rights from missionaries who many times acted as predecessors of political interventions. But the amendment did not directly challenge the right of individuals to change one's religion. The UN Third Committee rejected all amendments on 9 November 1948. The whole paragraph was passed with 38 votes in favour, 3 against and 3 abstentions. At the final vote, the Soviet Union also voted for the article (Eide 1992, 265). This formulation describes what the meaning of the universal right of religious freedom is. The attempt by Saudi Arabia was already aimed at achieving the goal we describe in this article, but at that time Muslim countries were not as numerous as they are today neither had they developed legal and convincing arguments for their claims.

The next document is International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR), which was drafted in 1966 and came into force in 1976. The Covenant in the article 18 talks about religious freedom:

»1. Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. This right shall include *freedom to have or to adopt a religion or belief* of his choice, and freedom, either individually or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in worship, observance, practice and teaching.

2. No one shall be subject to coercion which would impair his *freedom to have or to adopt a religion or belief* of his choice.

3. Freedom to manifest one's religion or beliefs may be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary to protect public safety, order, health, or morals or the fundamental rights and freedoms of others.«

Here the wording does not contain words »to change religion«, but just »to have or adopt a religion«. At first sight this is not a big change, but if we analyse it closely, we can see the difference.

In the UN, there was a lot of discussion during 1960s when the article 18 of the Covenant was drafted. A great deal of the discussion in the UN¹ was focused on the question whether explicit reference to the right of a person to change their religion or belief is required. It was said that the right to change religion was implicitly present in the statement »everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion« and that there was no need to mention it separately. There was a concern that special reference to the *change* of religion and belief would be interpreted as an act of support for proselytism, missionary activities and mass efforts of propagating anti-religious convictions or encouraging doubts in the minds of believers regarding the truth of their belief. They argued

¹ An expert said that before and in the process of drafting special internationally binding instruments on the freedom of religion and belief consultations with and within different representatives of religions and atheists should be conducted to prepare space and to mobilize broader support regarding the goal and contents of new instruments. To define global ethics is a very sensitive issue, especially in the light of the discussion on universal human rights against cultural relativism. Those who attack universal human rights say that differences exist on cultural, religious and ethnical grounds. Kooijmans argues that it is critical that the discussion take into account the fact that the suppressed do not have a problem with universal human rights. (Kooijmans 1993, 11)

that such a wording could trigger uncertainty and problems for countries where constitutions and basic laws are religious by character or origin. Saudi Arabia suggested that proposed words »freedom to change his religion or belief« be deleted. Western countries defended the original formulation and argued that conversion is suppressed by many religious bodies as well as state laws which recognize one state religion and discriminate other believers. It was also said that the article applies only to individuals and not to other persons. In the end a compromise introduced by Brazil and Philippines was reached, in which the formulation »freedom to have a religion or belief of his choice« was proposed. United Kingdom proposed that after the word »have« also the words »or to adopt« be inserted, which was agreed upon. The addition was necessary because the word »to have« sounds too static. Later a second part which protects against *coercion to convert*, was added to the article (Jayawickrama 2002, 637–48). The next step was protection of the »right to non-belief«. When the Third Committee in 1960s debated the ICCPR, many representatives from countries with catholic background argued that the current formulation was satisfactory since they were not interested in the protection of non-belief. Contrary to this, Scandinavian countries wanted a full mention of the protection of unbelievers and atheism as such. At the end the delegations agreed that the formulation »religion or belief« means theistic, non-theistic and atheistic beliefs. The Human Rights Committee (1993) later issued a broader interpretation.² The Declaration now protects polytheistic and animistic beliefs as well (Jong 2000, 25–32). The result is that the ICCPR in the article 18 explains this right broadly and no longer mentions the right to *change* one's religion.

2. Other declarations

We can see that the American Declaration of Rights and Duties of Man (1948/92) in article 3 says that »Every person has the right freely to profess a religious faith, and to manifest and practice it both in public and in private.«

Some conventions preserved the wording on the *change* of religion. *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms* (1950) talks of the right to change religion in article 9.³ *American Convention on Human Rights* (ACHR; 1969) in article 12 also says: »This right includes freedom to maintain or

² »Article 18 protects theistic, non-theistic and atheistic beliefs, as well as the right not to profess any religion or belief. The terms *belief* and *religion* are to be broadly construed. Article 18 is not limited in its application to traditional religions or to religions and beliefs with institutional characteristics or practices analogous to those of traditional religions. The Committee therefore views with concern any tendency to discriminate against any religion or belief for any reason, including the fact that they are newly established, or represent religious minorities that may be the subject of hostility on the part of a predominant religious community.«

³ »(1) Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance. (2) Freedom to manifest one's religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others.«

to *change* one's religion or beliefs, and freedom to profess or disseminate one's religion or beliefs, either individually or together with others, in public or in private.«⁴

We could also mention African Charter on Human and People's Rights (1981), which in article 8 says: »Freedom of conscience, the profession and free practice of religion shall be guaranteed. No one may, subject to law and order, be submitted to measures restricting the exercise of these freedoms.«

We can see that the declarations include the right to have or adopt religion as well as to change religion or belief. This is guaranteed unconditionally. Religious freedom, which is the essence of this right, should be distinguished from religious tolerance. Tolerance as a legal concept is established as a precondition that the state has ultimate control upon religion and churches and that the state determines the limits of religious freedom. A basic characteristic of this right is the fact that neither article 18 of the ICCPR nor article 12 of the ACHR can be derogated even in the case of emergency. (Jong 2000, 59)

3. The right to change religion

We saw that the greatest difficulty concerning the right to religious freedom is indeed the right to change religion. The ICCPR, for instance, does not explicitly mention the right to change religion. Instead it talks about »freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice«. This tiny difference, as we saw, was adopted because of the reservations of certain Islamic countries which opposed the explicit mentioning of the right to change one's religion. Nevertheless, this formulation does not deny the right to choose religion of one's choice, so it implies the change of religion (Koshy 1992, 97). Why is this right so important? During all negotiations at the UN there has been an extensive discussion on the right to change religion. Krishnaswami argues that leaving a religion requires special protection; in particular, if this act leads to the establishment of a new, schismatic church which later competes with the original one. Occasionally it was said that the reference to change was necessary to protect missionaries.

There were also many arguments against the right to change religion. The opponents argued that explicit reference to the change of religion was neither necessary nor practical; that this right could easily be abused; and that also particular religious doctrines were against it.⁵ Nevertheless, the representative of Pakistan

⁴ (1) Everyone has the right to freedom of conscience and of religion. This right includes freedom to maintain or to change one's religion or beliefs, and freedom to profess or disseminate one's religion or beliefs, either individually or together with others, in public or in private. (2) No one shall be subject to restrictions that might impair his freedom to maintain or to change his religion or beliefs. (3) Freedom to manifest one's religion and beliefs may be subject only to the limitations prescribed by law that are necessary to protect public safety, order, health, or morals, or the rights or freedoms of others. (4) .Parents or guardians, as the case may be, have the right to provide for the religious and moral education of their children or wards that is in accord with their own convictions.«

⁵ Arab and African countries have often pointed to the activities of missionaries whose efforts to convert people would sometimes have led to »murderous conflicts«. The inclusion of the right to change one's religion might be considered to legitimize such activities. Or at least, it might discriminate against those

had a different view on the matter and agreed to include this right because it would also allow conversion to Islam. It is interesting that often there is discrepancy between a domestic legislation of Muslim countries which tolerates changing religion by Muslims, and refusing the inclusion of specific reference of this kind in international documents. Some Muslim states developed special administrative procedures for a formal change of religion or belief just to prove that they do not deny this right.⁶

Despite the fact that in 1948 many of today's Muslim countries were not independent yet and did not vote for the Universal Declaration, later these new countries raised no reservations on the Universal Declaration.⁷ This leads to the conclusion that the freedom to change religion or belief, as recognized in the Universal Declaration, is fully applicable for Muslim countries too, although during the drafting of later documents they often expressed doubts regarding its recognition. As we may recall, in the process of drafting the ICCPR, Brazil and Philippines suggested the formulation »to have or to adopt religion«. The phrase *to have* was too static a concept, while *to adopt* also includes the change of religion. It covers believers and unbelievers who would like to adopt a religion. Muslim countries did not vote against this formulation in the paragraph, although they could have abstained. In the end the article 18 was adopted by consensus. No Muslim country expressed any reservations or interpretative declarations regarding the article. No sooner than in 1993 the Committee on Human Rights (1993) finally managed to issue the opinion that article 18 »necessarily entails the freedom to choose a religion or belief, including the right to replace one's current religion or belief with another or to adopt atheistic views, as well as the right to retain one's religion or belief.« It is important that the article 18 cannot be derogated even in the time of public emergency (Jong 2000, 34–55). But the existence of international covenants alone cannot ensure religious freedom. This depends on every particular signatory state.

We saw that the Muslim states did not have a clear idea what they could achieve in international institutions regarding their concern on the change of one's religion. They simply opposed it and did not develop alternative ideas. In this opposition they partly succeeded, but did not harm the main idea that a religion can be changed. They did not have any substantial reason to be against it, except that the Islamic doctrine does not permit it. But we will see that they searched for arguments.

religions that did not seek to convert other people. (Jong 2000, 36) In 1949 the representative of Egypt to the CHR stressed that people many times go to other religion »when they wished to obtain the divorce« (E/CN.4/SR.116, 8). Therefore a direct link was established between the change of one's religion and the regulations, governing one's personal status. (E/CN.4/SR.116, 9) And Muslims were not allowed to change their religion, once adopted or once born into that faith. (E/CN.4/AC.3/SR.5, 8)

⁶ In 1951 the Egyptian comment on the draft ICCPR contains the following paragraph: »The freedom to change one's religion or belief is an immutable right in Egypt and is moreover governed by administrative regulations ensuring to those changing their religion full protection against pressure or hasty decisions.« (E/CN.4/515/Add.16, 2) At the Commission for Human Rights Egypt stated that the person who wants to change their religion should have three consecutive conversations with a minister of the religion which he/she wished to renounce. (Jong 2000, 37–38)

⁷ In 1989 an Algerian member of the Subcommission stated that Muslim countries have no problem with the application of the Universal Declaration. (Jong 2000, 36)

4. General Assembly and the Declaration

By looking at various documents we will observe gradual reasoning of the Islamic doctrine on justifications for opposing the notion of changing one's religion. First of all we will see it in slowing down the drafting of the *Declaration on Elimination of all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief* and later on a very slow start of the work of the Special Rapporteur and the Subcommission as well as a slow expansion of areas in the resolutions.

In the General Assembly (GA) there has since 1966 been at least one resolution per year dealing with religious intolerance, but for 15 years now they no longer talk about the change of religion. In those resolutions (A/RES/1195 (XXII)) as soon as in 1967, the GA asked the Commission of Human Rights (CHR) to produce the Declaration on Elimination of all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief, where the article 18 from the UDHR would be elaborated. It took 15 years before such a declaration was actually produced. This was a very slow procedure – even in terms of the usual pace of work in the United Nations. The resolution from 1978 (A/RES/33/106) notes that »during the thirty years of its existence many portions of the Universal Declaration have been expanded into various international instruments, while article 18 has thus far not been so elaborated.« The General Assembly reminded the CHR on the matter several times and decided to include this item on the agenda of the next year's GA session (1979) with the aim of assessing or adopting the declaration. The GA reminded the CHR of the lack of progress, and did so in the resolutions 3027 (XXVII) from 1972, 3069 (XXVIII) from 30 November 1973, resolution 3267 (XXIX) from 10 December 1974 and in the resolution on Elimination of all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief in 1976 (A/RES/31/138), in which the GA requested the CHR to »speed up« its work on the Declaration on Elimination of all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief. In the resolution A/RES/32/143 from 1977 the GA reminded the CHR again. In the resolution A/RES/33/106 from 1978, the GA again decided to put the item on the agenda for next year. The same wording repeated in 1979 (A/RES/34/43) and 1980 (A/RES/35/125), but at the same time it was welcomed that the CHR had already started its work. The declaration finally came in 1981 (A/RES/36/55). We can see that in this resolution there is no reference to the change of one's religion. We only have the phrase »freedom to have a religion or whatever belief of his choice«. Article 2 also states: »No one shall be subject to coercion which would impair his freedom to have a religion or belief of his choice.« This is somewhat promising, but again we miss a more direct address to the right of changing one's religion. The last article (8) in a way ensures that nothing from the Universal Declaration is derogated in this declaration.⁸

Taking into account that the discussion as started by the drafting of the Universal Declaration and the ICCPR continued between western and Muslim countries gathered under the Organization of Islamic Conference, which was establis-

⁸ »Nothing in the present Declaration shall be construed as restricting or derogating from any right defined in the Universal Declaration of Human rights and the International Covenants on Human Rights.« (A/RES/36/55)

hed in 1969 in Morocco and today includes 57 Muslim states, we can understand the difficulty of the negotiations and why no particular reference to the change of religion was made. However, so far we have not seen any Muslim reasons for opposing the change of one's religion but because the Islamic doctrine says so. In spite of this, there is no mention of the change of religion. In the UN the search for consensus requires heavy compromises.

To continue our search in the UN documents, we can see that in the following years there were repeated calls by the GA to the CHR to implement the *Declaration on Elimination of all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief*. Such is the case in the resolution from 1982 (A/RES/37/187). Next year, in the A/RES/38/110, the GA noted some progress towards establishing an institute of Special Rapporteur on religious intolerance, and there was a seminar as a preparation for it. The A/RES/39/131 recognizes and welcomes more activities of the ECOSOC and CHR in connection with the implementation of the Declaration.⁹ But there is still a strong demand to implement the Declaration, which is the reason why the appeal was also repeated next year and in almost all following resolutions. In the A/RES/40/109 concerns are expressed that the Special Rapporteur from the Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities has not yet been given »sufficiently relevant or detailed information to discharge her tasks effectively«. The Rapporteur was authorised to prepare a study on the current dimensions of the problems of intolerance and discrimination on grounds of religion or belief. In the next years it seems that this was resolved since the call in the A/RES/41/112 and A/RES/42/97 was not repeated. In 1986 the institute of Special Rapporteur entitled for religious intolerance was finally established. Since then the mandate of the Special Rapporteur has always been prolonged for one, two or three years.¹⁰

We can clearly see that at this stage the resolutions on religion are becoming longer, which signals that the Sub-commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities and the Special Rapporteur on religious intolerance started working and that there is some progress and results. The longer the resolution is, the more topics there are that the states are in agreement upon. The resolution A/RES/44/131 welcomes actions and engagement of NGOs and has for three years constantly been repeating the need to translate resolutions in national languages as well as stressing the importance of education and promotion of tolerance on this matter since the legislation alone is clearly not enough. It is remarkable that in 1992, 1993, 1994 and later (A/RES/46/131; A/RES/47/129; A/RES/48/128) the Declaration was still not disseminated in all UN documentation centres and in all official UN languages. It is possible to imply from the text that

⁹ »Welcoming Economic and Social Council resolution 1984/39 of 24 May 1984, in which the Council authorized the Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities to entrust its Special Rapporteur with the preparation of a study, in accordance with the terms of Sub-Commission resolution 1983/31 of 6 September 1983, on the current dimensions of the problems of intolerance and of discrimination based on religion or belief.« (A/RES/39/131)

¹⁰ The United Nations Commission on Human Rights in the resolution 1986/20 appointed a Special Rapporteur on religious intolerance. In 2000, the Commission on Human Rights decided to change the mandate title to Special Rapporteur on freedom of religion or belief, which was subsequently endorsed by the ECOSOC decision 2000/261 and welcomed by the General Assembly resolution 55/97.

there were certain difficulties with its translation into all official UN languages. In the A/RES/45/136 (1990) there is also a request to commemorate the following year's 10th anniversary of the Declaration. The A/RES/46/131 reminds governments of »the right of all persons to worship or assemble in connection with a religion or belief, and to establish and maintain places for these purposes.«

The resolution from 1995 (A/RES/49/188) was expanded with some findings of the Special Rapporteur (where reference is made to the SR), namely certain cruel practices, coercion and torture in connection with the freedom of religion and attacks on religious shrines. Some words from the opinion of the Human Rights Committee on the freedom of religion and from the Vienna Conference with regard to religiously related violence against women were also included. It is becoming more and more emphasized that states should do more to guarantee this freedom.

The wording of the resolutions more or less stabilized in mid 1990s and did not expand drastically in further resolutions.¹¹ It brought perhaps one new notion per year. In the A/RES/54/159 from 2000 the encouragement for the Durban conference on racism was added. It is also notable that the resolution from 2001(A/RES/56/157) does not even mention the Durban conference, which was hijacked by Islamic countries and their state-sponsored NGOs (2001) and unfortunately over-occupied with Israel. The conference is, however, mentioned in the resolution from next year, but the CHR just *notes* that the conference took place, and makes reference to the promotion and protection of religious freedom.¹² The resolution from 2001¹³ also brings attention to the discrimination of women. A very interesting novelty in the resolution from 2004 is its mentioning of Islamophobia – together with anti-Semitism and Christianophobia.¹⁴ From the fact that Islamophobia is mentioned in the first place we can assume that the principal goal was to include this particular word and that Western countries also insisted on including anti-Semitism and Christianophobia. In spite of this the Islamic countries were not satisfied with the resolution.¹⁵

¹¹ A/RES/50/183, A/RES/51/93, A/RES/52/122, A/RES/53/140, A/RES/54/159, A/RES/55/97, A/RES/56/157, A/RES/57/208, A/RES/58/184, A/RES/59/199, A/RES/60/166, A/RES/61/161.

¹² A/RES/57/208: »*Noting* the provisions of the Durban Declaration and Programme of Action adopted by the World Conference on Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance, held in Durban, South Africa, from 31 August to 8 September 2001, aimed at combating religious intolerance.«
»*Believing* that intensified efforts are therefore required to promote and protect the right to freedom of thought, conscience, religion and belief and to eliminate all forms of hatred, intolerance and discrimination based on religion or belief, as also emphasized at the World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance.«

¹³ A/RES/55/157, par. 4: »... to devote particular attention to practices which violate the human rights of women and discriminate against women.«

¹⁴ A/RES/59/199, par. 9: »*Recognizes with deep concern* the overall rise in instances of intolerance and violence directed against members of many religious communities in various parts of the world, including cases motivated by Islamophobia, anti-Semitism and Christianophobia.«

¹⁵ We can see that from the list of countries that voted against the resolution: Algeria, Bahrain, Bangladesh, Brazil, Brunei, Darussalam, Comoros, Costa Rica, Côte d'Ivoire, Djibouti, Egypt, Indonesia, Iran (Islamic Republic of), Kuwait, Lebanon, Libyan Arab Jamahiriya, Malaysia, Mali, Mauritania, Morocco, Niger, Oman, Pakistan, Qatar, Saudi Arabia, Senegal, Somalia, South Africa, Sudan, Syrian Arab Republic, Togo, Turkmenistan, Uganda, United Arab Emirates, Yemen, Zimbabwe.

In 2005 the resolution was given a new name: *Elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief*. It became differently structured and really extensive – kind of a Christmas tree for all sorts of different things. It is also interesting to note that the wording from the first paragraph of the resolution: »*Reaffirms* that freedom of thought, conscience, religion or belief is a human right derived from the inherent dignity of the human person and guaranteed to all without discrimination ...« has disappeared from the resolutions since 2005.¹⁶ The word »dignity« still appears in the preamble paragraph referring to the Dialogue among civilizations,¹⁷ and *condemning all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief* in the operative paragraph 2. It is also interesting to see that in the paragraph 1 in 2005 the GA *welcomes* the work and the report on freedom of religion or belief by the Special Rapporteur of the Commission on Human Rights, but next year it *takes note with appreciation* and in 2007 it only *takes note* on certain report, but again *welcomes* other report and *the work* of the Special Rapporteur.

These formulations allow us to see that certain states systematically put obstacles to a clear wording on religious freedom. The voting showed that Islamic states voted against the resolution, which confirms their aim to change the wording in the resolutions. We saw that the OIC countries were not successful in radically changing the wording of the resolutions on religious intolerance. Even more: the wording has actually improved since 2005.

5. The return of »change one's religion«

In the operative paragraph of the 4a A/RES/60/166 (2005) a promising factor appeared with the wording on the change of religion.¹⁸ It refers to »the right to change one's religion or belief«. This is indeed surprising and the wording is also repeated in the resolutions of the following years (A/RES/61/161, A/RES/62/157, A/RES/63/181, A/RES/64/164). The resolution from 2007 became even stronger since it »*Emphasizes* that freedom of religion or belief and freedom of expression are interdependent, interrelated and mutually reinforcing ...« (A/RES/62/157). The resolution from 2008 (A/RES/63/181) in its preamble paragraphs managed to add the wording from the ICRC, which goes as follows: »freedom to have or adopt a religion or belief of one's choice.«[®]

¹⁶ For the last time it was in the resolution A/RES/59/199 (2004). Next year it was replaced by: »*Takes note with appreciation* of the work and the report of the Special Rapporteur of the Commission on Human Rights on freedom of religion or belief.«

¹⁷ »*Acknowledging* that in order to be effective, such a dialogue should be based on respect for the dignity of adherents of religions and beliefs, as well as respect for diversity and the universal promotion and protection of human rights.« (A/RES/60/166)

¹⁸ »4. *Urges* States: (a) To ensure that their constitutional and legislative systems provide adequate and effective guarantees of freedom of thought, conscience, religion and belief to all without distinction, inter alia, by the provision of effective remedies in cases where the right to freedom of thought, conscience, religion or belief, or the right to practise freely one's religion, including the right to change one's religion or belief, is violated.« (A/RES/60/166)

One would ask themselves why resolutions on Elimination of all forms of intolerance and discrimination based on religion or belief were in most cases passed with consensus and, as we will see later, resolutions on Combating defamation of religions in most cases with an unfavourable vote by western countries. The answer is that the resolutions on defamation want to impose new ideas and unacceptable rules in international documents, and that the one on intolerance is carefully drafted within existing universal consensually adopted documents which were also supported by Muslim countries. They simply cannot constantly oppose such resolutions even if they do not like them. Nevertheless, the OIC countries voted against the resolution on intolerance in 2004. It is interesting that next year they did not oppose the resolution on religious intolerance with more or less the same wording, but they tabled a resolution on the defamation of religions which was highly controversial. We will examine this closely at a later stage.

6. Other resolutions which mention religion

Before we analyze resolutions from the Commission on Human Rights and the Human Rights Council, let us also take a short look at some other GA resolutions which mention religion, but do not touch the issue of the change of religion. In 1994 (A/RES/48/138) came the *Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*. It means extension of the topics related to religion. It talks about protecting inter alia religious minorities. This is important for us since in terms of human rights the apostates from Islam are often considered as a religious minority.

In the following years we get resolutions¹⁹ entitled: *Effective promotion of the Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*. They rarely single out just religious minorities. The A/RES/50/180 quotes a CHR resolution where it establishes a working group »to promote rights of persons belonging to national or ethnic, religious and linguistic minorities«.

In 2001 the GA presents a brand new resolution on *Protection of religious sites* (A/RES/55/254), where it »condemns all acts or threats of violence, destruction, damage or endangerment, directed against religious sites as such, that continue to occur in the world ...« and »Calls upon all States to exert their utmost efforts to ensure that religious sites are fully respected and protected in conformity with international standards and in accordance with their national legislation.« There is no mention of the change of religion. The resolution on *Global agenda for dialogue among civilization* (A/RES/56/6) from 2001 does not single out religion from sex, race and language either.

In 2003 the GA introduced a resolution on *Promotion of religious and cultural understanding, harmony and cooperation* (A/RES/58/128), where we cannot find anything on changing religion, either. This is also the case in resolutions on Pro-

¹⁹ A/RES/49/192, A/RES-50-180, A/RES/51/91, A/RES/52/123, A/RES/54/162, A/RES56/162, A/RES/58/182, A/RES/60/160, A/RES/63/174.

motion of interreligious dialogue (A/RES/59/23; 2004), on Promotion of religious and cultural understanding, harmony and cooperation (A/RES/59/142; 2004), on Global Agenda for Dialogue among Civilizations (A/RES/60/4, 2005), on Promotion of religious and cultural understanding, harmony and cooperation (A/RES/60/11, 2005) and Promotion of interreligious dialogue and cooperation for peace (A/RES/60/10, 2005; A/RES/61/221, 2006; A/RES/62/90, 2007; A/RES/63/22, 2008; A/RES/64/81, 2009).

7. Commission on Human Rights and Human Rights Council

As was demonstrated, in the GA Muslim states did try to change the wording in the resolutions on religious intolerance, but they did not succeed. As we will see later, they passed their own resolutions on defamation, but only once with western support, which does not count in the forum of the UN. What counts here are resolutions adopted with consensus or at least with mixed support by states from all continents and cultural or religious backgrounds.

The situation in the CHR was different. Not all UN members had the right to vote – it was only the elected members who did.²⁰ But among these, Muslim countries got their majority also with the support of Non-aligned countries led by Cuba.

The CHR drafted the *Declaration on the Elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief* (1981), and since then some resolutions on religious freedom were adopted. As the online archive has been accessible since 1993, we will analyze resolutions starting there.

Every year there were two resolutions which included religious freedom: *Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief* and *Right to freedom of opinion and expression*. Regarding the first one we can easily see its similarities in language with the GA resolution on Elimination of all forms of religious intolerance. This is understandable since the GA in most cases followed the resolutions of the CHR with some emphasis of its own. The resolution on the freedom of expression only mentions religion a few times and never in relation to the change of religion. The resolution is important since it collides with the resolutions on the defamation of religions, and in 2008 it was hijacked by the OIC states.

We can note that resolutions on religion are more or less the same until 1997²¹ and that they were repeated in the GA resolutions. So we will not repeat what we have already seen before in relation to the GA resolutions. Nevertheless we can see how satisfaction with the work of the Special Rapporteur on religious intole-

²⁰ The Commission consisted of representatives drawn from 53 member states, elected by the members of ECOSOC. There were no permanent members; each year (usually in May) approximately a third of the seats of the Commission would come up for election, and the representatives were appointed for a three-year term. Seats on the Commission were apportioned generally by region.

²¹ E/CN.4/RES/1993/25, E/CN.4/RES/1994/18, E/CN.4/RES/1995/23, E/CN.4/RES/1996/23.

rance evolves. From 1993 until 1995 the CHR *expresses its thanks* to him, but in the resolutions since 1996 the CHR just *takes note* of his report. Usually Rapporteurs are highly skilled and OIC countries were not fully satisfied with their honest work which was carried out in accordance with international documents and their mandate enshrined in the resolutions. But resolutions since 1999 again *welcome* reports of the Special Rapporteur or at least *take note with appreciation*.

The resolution from 1997 has a new, shorter form which resembles the GA resolutions since 2005, but the wording is not so determined. The resolution from 1999 (E/CN.4/RES/1999/39, par. 4a), is the first where wording on the right to *change one's religion* appears. It continues to stay there in the next resolutions.²² The GA does not follow that wording until 2005. Why so? One reason is that in 1999 the OIC in the CHR for the first time presented a resolution on defamation of religions (E/CN.4/RES/1999/82). As a result, western nations emphasized and inserted a more direct language which had however been adopted in the Universal Declaration. This is still a great achievement and again it confirms my thesis that the wording on the change of one's religion does not become weaker in the UN documents.

In the HRC the first resolution on *Elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief* came at its 4th session in 2007. The resolution is very brief, it only mentions the ICCPR and UDCHR and decides that a larger resolution will follow at the 6th session. It actually came in December 2007 (A/HRC/RES/6/37). It firstly *welcomes* the work of the Special Rapporteur and contains the previous formulation on the *change of one's religion*. However, the wording from the ICCPR: »freedom to have or adopt a religion or belief of one's choice«, which was inserted in the GA resolutions since 2008, did not enter in the resolutions by the CHR neither in the first resolution of the HRC. In A/HRC/RES/6/37 at least in the operative paragraph 8, the 18th paragraph of the ICCPR is mentioned.²³ Before, it was mentioned only in preamble paragraphs. Nevertheless, the recent resolution on the renewal of the mandate of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief from 2010 (A/HRC/RES/14/11) repeats the wording from the ICCPR »freedom to have or adopt a religion or belief of one's choice«, which is a promising development. Again we can notice that the text did not worsen but stayed in line with the Universal Declaration and eventually even improved in regard to direct wording.

8. Defamation of religions

A special problem is posed by resolutions on Combating defamation of religions. In this chapter we will follow the development of the OIC states regarding their reasoning in the search for a solid base in which they could anchor their

²² E/CN.4/RES/2000/33, E/CN.4/RES/2001/42, E/CN.4/RES/2002/40, E/CN.4/RES/2003/54, E/CN.4/RES/2004/36; E/CN.4/RES/2005/40.

²³ »8. *Emphasizes* that promoting tolerance and acceptance by the public of and its respect for diversity and combating all forms of intolerance and of discrimination based on religion and belief are substantial elements in creating an environment conducive to the full enjoyment by all of the right to freedom of thought, conscience and religion, as enshrined in article 18 of the International Covenant on Civil and Political Rights.« (A/HRC/RES/6/37)

claim that the right to change one's religion is not justified. The first resolution on the defamation of religions in the CHR was presented in 1999 under the agenda item of »racism« by Pakistan on behalf of the OIC and was initially entitled »Defamation of Islam«. As we can see from the records from the session, in the presentation of the draft resolution Pakistan said that it was intended to have the CHR stand up against what the OIC felt was a campaign to defame Islam, which they argued could incite increasing manifestations of intolerance towards Muslims to a degree similar to anti-Semitic violence of the past (E/CN.4/1999/SR.61). The impetus for a resolution combating the »defamation of religions« was reinvigorated after the September 11, 2001 terrorist attacks.²⁴ The murder of the Dutch anti-immigration film director Theo van Gogh, the 2005 publishing of cartoons parodying the Prophet Mohammad in a Danish newspaper and the production of the Dutch film *Fitna* have only intensified this debate. Other delegates at the 61st session of the CHR were of the opinion that this resolution was unbalanced since it was focused solely on Islam. The OIC later agreed to make it more inclusive for all religions, although the text continued to focus primarily on Islam (E.CN.4.1999.SR.61).

The resolution from 1999 does not contain a very grave language. Still it exposes its wish to address religions as that they should have certain rights. It »expresses deep concern at negative stereotyping of religions«, »also expresses deep concern that Islam is frequently and wrongly associated with human rights violations and with terrorism« and attacks media.²⁵ The resolution passed with no vote and this also explains why the language is not so grave although the EU states made reservations on the legal explanation of »defamation«. This is also the case of the resolution in 2000, where the language was the same. In 2001 the resolution was adopted after voting.²⁶ We can see that this resolution makes reference to »the increasing acts of racism and xenophobia« and to the World Conference against Racism (Durban Conference),²⁷ which is something new for a resolution on religion. For western countries trying to connect such different notions as religion and race was not something they could support.

The resolution from 2002 (E/CN.4/2002/200) became even more ambitious. It contains concerns about how media »are used to incite acts of violence, xenophobia or related intolerance and discrimination towards Islam and any other religion«. It states that even some governments support groups which defame religions. Similar wording is contained in the resolution from 2003 (E/CN.4/RES/2003/4). The CHR resolution gained favourable votes in 2002²⁸ and 2003²⁹, lost some in

²⁴ E/CN.4/2003/23 (January 2003) and the follow-up report E/CN.4/2005/18/Add.4 (December 2004).

²⁵ »Expresses its concern at any role in which the print, audiovisual or electronic media or any other means is used to incite acts of violence, xenophobia or related intolerance and discrimination towards Islam and any other religion.« (E/CN.4/RES/1999/82)

²⁶ 28 to 15, with 9 abstentions; CHR Res., 61st Meeting, 2001/4 (April 18, 2001).

²⁷ CHR Res., 61st Meeting, 2001/4 (April 18, 2001).

²⁸ 30 votes to 15, with 8 abstentions (E/CN.4/RES/2002/9).

²⁹ 32 votes to 14, with 7 abstentions (E/CN.4/RES/2003/4).

2004³⁰, but regained most of them in 2005.³¹ In the HRC, the resolution appeared for the first time in 2008 and passed although it lost many votes.³² This vote was significant because the combination of delegations that opposed or abstained outnumbered those supporting the resolution. In 2009³³ it got two more votes but obviously the resolution lost a lot of supporters. In 2010 the resolution on the Durban conference was entitled *From rhetoric to reality: a global call for concrete action against racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance* (A/HRC/14/16) and was adopted without a vote. It was focused primarily on the implementation of the Durban Declaration and Programme of Action which was acceptable for western countries since it did not mix religion with race. The resolution does not mention religion at all.

If we have a look the GA, we can observe that the first resolution on defamation there was introduced in 2005 (A/RES/60/150). It was adopted by 101 to 53, with 20 abstentions. Throughout the years the majority stayed more or less the same. That was the first time in the GA that third countries went out and adopted a resolution on religious matters without the support of western countries. It opened a new era of the OIC's self-confidence in the GA which will develop further.

The resolution repeats the wording from the CHR resolutions. It is »*Noting with concern* that defamation of religions is among the causes of social disharmony and leads to violations of human rights.« It also exposes and names Islam as a religion which suffers defamation, intolerance and discrimination via the use of the media.³⁴ In this way the resolution tries to attack the freedom of expression and to give certain rights to religions. Since human rights are granted only to individuals it represents an attempt to distort international human rights and formulate them according to the OIC's norms. Muslims here show how they understand limits for the right of freedom of expression.³⁵ This definition of the GA resolution is repeated in the HRC resolution in 2008 (so the GA does not merely repeat CHR and HRC wordings). There is a difference with the definition from the Human Rights Committee³⁶ by inserting »national security, reputation of others and respect for religions and beliefs«. There is also no mention of limitations being »applied in a manner that does not vitiate the right to freedom of thought,

³⁰ 29 votes to 16, with 7 abstentions (E/CN.4/RES2004/6).

³¹ 31 to 16, with 5 abstentions (E/CN.4/RES/2005/3).

³² 21 to 10, with 14 abstentions (A/HRC/RES/7/19).

³³ 23 to 11, with 13 abstentions (A/HRC/RES/10/22).

³⁴ Par. 6: »*Deplores* the use of the print, audio-visual and electronic media, including the Internet, and any other means to incite acts of violence, xenophobia or related intolerance and discrimination against Islam or any other religion.«

³⁵ » 9. *Emphasizes* that everyone has the right to freedom of expression, which should be exercised with responsibility and may therefore be subject to limitations as provided by law and necessary for respect of the rights or reputations of others, protection of national security or of public order, public health or morals and respect for religions and beliefs.« (A/RES/61/164)

³⁶ »14. *Further emphasizes* that, as underlined by the Human Rights Committee, restrictions on the freedom to manifest religion or belief are permitted only if limitations are prescribed by law, are necessary to protect public safety, order, health or morals, or the fundamental rights and freedoms of others, and are applied in a manner that does not vitiate the right to freedom of thought, conscience and religion.« (A/RES/60/166)

conscience and religion« (A/RES/60/166) as it stays in the definition of the Committee.

The GA resolution on Elimination of all forms of intolerance from 2007 (A/RES/62/157) answers to the resolution on defamation with paragraph 7 where it »*Condemns* any advocacy of religious hatred that constitutes incitement to discrimination, hostility or violence, whether it involves the use of print, audio-visual and electronic media or any other means ...« and paragraph 8 where it »*Emphasizes* that freedom of religion or belief and freedom of expression are interdependent, interrelated and mutually reinforcing.« It was adopted without a vote.

Muslim states very clearly showed their attempt to link religion with race in the A/RES/64/156 from 2009, where they recognized »the importance of the intersection of religion and race«. ³⁷ It further shows the aim of the Muslim states to impose sharia law into international documents. They would like to interlink the Arab race with Islam, which is counterproductive for any religion that claims to be universal. Since Pakistan as a former chair of the OIC was a fierce promoter of this idea, the other possibility is that they would like to establish a notion of Islamic race. If Islam became a race it would mean something stable which you cannot change. And if Islam as a religion and race was something stable, you could no longer change Islam as a religion since it no longer was just a religion. In this way Muslims would find legitimacy for imposing sharia law on apostates, who are not allowed to leave Islam. The apostates usually face death penalty.

The Special Rapporteur on freedom of religion or belief, Asma Jahangir, also expressed concern that measures against the »defamation of religions« can be a threat to the freedom of expression and religion by promoting an »atmosphere of religious intolerance« where certain peaceful religious expressions are deemed offensive to another religion, and by »stifling legitimate criticism or even research on practices and laws appearing to be in violation of human rights.« ³⁸ Similarly, Amyebi Ligabo, the Special Rapporteur on freedom of expression, expressed concern about the sacrifice of free expression for the sake of religious feelings. ³⁸ The Special Rapporteur on contemporary forms of racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance, Doudou Diène, has been supportive of the movement to forward measures regarding »defamation of religions.« The OIC has consistently proposed its »defamation of religions« resolutions as a racism agenda item rather than in the agendas on religion or expression. ³⁹

As it can be seen the resolution continues to be raised in the CHR and later HRC as a racism agenda item every year since 1999. The OIC has indicated its desire

³⁷ »*Recognizing* the importance of the intersection of religion and race and that instances can arise of multiple or aggravated forms of discrimination on the basis of religion and other grounds, such as race, colour, descent or national or ethnic origin.« (A/RES/64/156)

³⁸ In his 2008 report to the UNHRC U.N. Doc.A/HRC/7/14, Mr. Ligabo states that »limitations are not intended to suppress the expression of critical views, controversial opinions or politically incorrect statements... they are not designed to protect belief systems from external or internal criticism.«

³⁹ The OIC has also consistently challenged Ms. Jahangir's mandate. In December 2007, the OIC opposed a language that would »urge« states to respond positively to the Special Rapporteur's recommendations. The OIC preferred a wording that would ask states to »consider« responding positively. (The Becket Fund for Religious Liberty 2008)

for the adoption of a binding international covenant to protect religions from »defamation«.⁴⁰

9. Freedom of expression

Perhaps an even more critical case is a resolution on the freedom of expression which has been presented in the CHR by Canada every year. The resolution has been balanced, impartial and adopted without voting. It develops the issue of the freedom of expression as envisaged in the UDHR, ICCPR and other universally accepted documents. However, the OIC countries have always wanted to hijack this resolution and to make it conformable to the Islamic ideas of the freedom of expression. The OIC believes that the freedom of expression should be subordinated to »respect for religions«. They were successful when the CHR transformed into the HRC and the United States became less active (they did not run for the membership of the HRC in the beginning). So in the resolution from 2008, which was on the renewal of the mandate of the Special Rapporteur on the freedom of expression (A/HRC/RES/7/36), the OIC countries managed to insert an amendment to the mandate of the Special Rapporteur on the freedom of expression, who is now requested »to report on instances where the abuse of the right of freedom of expression constitutes an act of racial or religious discrimination.«⁴¹ This was the language that the OIC also tried to insert in the resolution on the freedom of expression itself. For Canada and western countries this was too much. Canada withdrew from the authorship of the resolution. Western countries abstained since they wanted the mandate to be renewed but they did not agree on the wording regarding the definition and tasks of the mandate. The internationally agreed limits for the freedom of expression are detailed in article 19 of the legally binding International Covenant on Civil and Political Rights and were already referred to in the preamble of the resolution. If abuse of freedom of expression infringed anyone's freedom of religion, for example, it would fall within the scope of the Special Rapporteur on Freedom of Religion. To add it here was an unnecessary duplication, and as Canada pointed out at the session: »Requesting the Special Rapporteur to report on abuses of [this right] would turn the mandate on its head. Instead of promoting freedom of expression the Special Rapporteur would be policing its exercise« (Brown 2008). The OIC countries celebrated a brief victory since the Special Rapporteur was obliged to report on the connection between religion and race. However, the Special Rapporteur did not fall in the trap, and said that his scope was enshrined in the ICCPR, so he made the HRC resolution on his mandate relative.⁴¹ The Rapporteur mainly takes into account prejudi-

⁴⁰ Statement of Mr. Ekmelledin Ihsanoglu, OIC Secretary General, UN Human Rights Council, 4th Sess. (March 12, 2007); First OIC Observatory Report on Islamophobia, May 2007–March 2008, Org. of the Islamic Conference, 8 (March 2008).

⁴¹ A/HRC/11/4 (30 April 2009), par. 4: »In paragraph 4 (d) of the resolution 7/36, the Council further requests that the Special Rapporteur report on instances in which the abuse of the right of freedom of expression constitutes an act of racial or religious discrimination, taking into account articles 19, paragraphs 3 and 20 of the International Covenant on Civil and Political Rights, and general comment No. 15 of the Committee on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, which stipulates that the

ces on the basis of ethnicity, race, religion or language and did not single out just the connection between race and religion.⁴²

10. The vision of the OIC and their failure

We have to admit that there is a problem with Islamophobia and the defamation of religions. Islamophobia has even emerged much stronger after 11 September 2001 and it is not disputable.⁴³ Unfortunately those events gave a new impetus to the idea of the defamation of religions although the idea is of earlier origin. Regarding the defamation of religions there is a problem since the defamation as a legal term could lead to a situation where religions as well as religious persons would gain certain rights. Here some balance should be established.

The Danish caricatures are on the one hand a worrisome phenomenon but on the other hand we cannot limit the freedom of expression. An interesting question remains, namely why was the problem of defamation posed to the countries which do respect human rights. Apart from that we may acknowledge that the spread of new religions poses new problems such as how to define what religion is and what it is not. If religions had certain rights and if criteria for establishing a religion were too low, there would be a danger that anybody could establish their own religion and that they could become untouchable in everything they do or say and that they would hide behind the freedom of speech and inviolability of religion. There is also a danger that the issue of religion would mix with racism. This would be problematic.

From all we have seen in this article it seems that some OIC countries think that the connection between religion and race would create a solid basis for their Islamic opposition to the change of one's religion. This means sharia law would be imposed, which envisages death penalty for apostates. We have shown how the OIC countries would like to interlink (Arab) race and Islam (not just any religion). The other possibility is that they would like to establish the notion of the Islamic race. If Islam became a race, it would mean that this was something stable and inherent to a person, and consequently could not be changed. If Islam as a religion and race was something stable, you could no longer change it as a religion since it no longer was just a religion. With such an equation a religion would become immanent property of a person and could not be changed as we cannot change race. In this way Muslims believe they would achieve legitimacy and a

prohibition of the dissemination of all ideas based upon racial superiority or hatred is compatible with the freedom of opinion and expression.«

⁴² »86. The Special Rapporteur notes and deeply regrets the continuing existence in the world of stereotypes and prejudice against ethnic, racial, linguistic and religious groups that are the result of racism and discrimination or of the erroneous application of national security and anti-terrorism policies. It is essential that this problem be recognized and that it be countered by a developing culture of peace based on intercultural dialogue and tolerance which promotes respect in intercultural relationships.« (A/HRC/14/23, April 2010).

⁴³ It should still be mentioned together with anti-Semitism and Christianophobia.

legal instrument for imposing sharia law against apostates, who are forbidden from leaving Islam, as well as blasphemers and defamators of Islam. These often face death penalty.

It also seems that some OIC countries have a clear objective in creating a legal instrument to address the defamation of religions via the Durban Conference on racism. So the Durban Conference could mean a potential danger in which certain countries would try to impose changes in the current universal human rights. From the activities of the OIC it seems that Pakistan is the country pushing hardest for equalizing the concepts of the defamation of religion and race, which means the equation of religion and race.

The Becket Fund for Religious Liberty (2008) suggests that the real reason for the resolution lies in justifying Pakistan's enforcement of its Penal Code (No. 295 of 1986), which imposes capital punishment for blasphemy, including the defamation of Islam.

We can see that in the world there is no unified understanding of the freedom of religion. Some countries do not understand that the possibility to change one's religion could also mean others converting to their religion. We saw that in the UDHR and the ICCPR the notion of the religious freedom envisages the change of one's religion. Later the OIC countries tried hard to change that notion but they lacked reasoning and arguments. The wording of the UN resolutions actually became weaker and the wording on the change of one's religion disappeared at all. But in the mid-1990s these notions came back – the wording from the UDHR and the ICCPR was reinserted. In response to that the OIC countries launched an initiative with resolutions on the defamation of religions (defamation of Islam). In this way they got the momentum and tried to establish a solid ground for their notion of religious freedom and the freedom of expression. The purpose was to find a stable basis inherent in a person, to which they would link religion. Consequently a religion would become inherent to a person and therefore unchangeable. They chose race and via the Durban conference on racism they tried to provide a legal basis for inserting changes into international documents. The idea did not work since Islam wants to be a universal religion and so it could not be linked to a single (Arab) race. If we go even further it would be very difficult to say that even race is an unchangeable property of a person. If a person can change sex, and as we saw in some (famous) persons even race, we can no longer speak about unchangeable features in a person. From this point of view the future endeavours of the OIC states are not very promising.

Abbreviations

A/HRC – United Nations. General Assembly.
Human Rights Council

A/RES – United Nations. General Assembly. Resolutions

ACHR – American Convention on Human Rights

CHR – Commission of Human Rights

E/CN – United Nations. Economic and Social
Council. Commission

**ECOSOC – United Nations Economic and Social
Council**

GA – General Assembly

HRC – Human Rights Council

ICCPR – International Covenant on Civil and

Political Rights

OIC – Organization of Islamic Conference

UDHR – Universal Declaration of Human Rights

References

- A/HRC – United Nations.** General Assembly. Human Rights Council. <http://ap.ohchr.org/Documents/mainec.aspx> (accessed 2010).
- A/RES – United Nations.** General Assembly. Resolutions. <http://ap.ohchr.org/Documents/mainec.aspx> (accessed 2010).
- African (Banjul) Charter on Human and People's Rights.** 1981. <http://www.africa-union.org/root/au/Documents/Treaties/Text/Banjul%20Charter.pdf>.
- American Convention on Human Rights.** 1969. http://www.hrcr.org/docs/American_Convention/oashr.html (accessed Mai 24, 2010).
- American Declaration of the Rights and Duties of Man.** 1948/92. <http://www1.umn.edu/humanrts/oasinstr/zoas2dec.htm> (accessed Mai 24, 2010).
- Becket Fund for Religious Liberty; Issues Brief: 2008.** Defamation of Religions. July. <http://www.becketfund.org/files/73099.pdf>.
- Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms.** 1950. <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/005.htm> (accessed Mai 20, 2010).
- E/CN – United Nations.** Economic and Social Council. Commission. <http://ap.ohchr.org/Documents/mainec.aspx> (accessed 2010).
- Eide, Asbjørn, and Bernt Hagtvet, eds.** 1996. *In Conditions for Civilised Politics: Political Regimes and Compliance with Human Rights*. Scandinavian University Press, Oslo.
- Human Rights Committee.** 1993. General Comment No. 22: The right to freedom of thought, conscience and religion (Art. 18). 30. 07. [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/9a30112c27d1167cc12563ed004d8f15?OpenDocument](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/9a30112c27d1167cc12563ed004d8f15?OpenDocument) (accessed April 6, 2010).
- International Covenant on Civil and Political Rights.** 1966/76. <http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm> (accessed April 8, 2010).
- Jayawickrama, Nihal.** 2002. *The Judicial Application of Human Rights Law: National and International Jurisprudence*. Cambridge: University Press.
- Jong, Cornelis D. de.** 2000. *The Freedom of Thought, Conscience and Religion of Belief in the United Nations (1946 – 1992)*. Antwerpen: Intersentia.
- Kooijmans, P.H.** 1993. Human Rights, Universal Values? The Hague: Dies Natalis Address, Institute of Social Studies, October 12.
- Koshy, Ninan.** 1992. *Religious Freedom in a Changing World*. Geneva: WCC Publications.
- NGO Monitor.** 2001. http://www.ngo-monitor.org/article/ngo_forum_at_durban_conference_ (accessed 2010).
- Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief.** 2007. U.N. Doc. A/62/280. <http://ap.ohchr.org/Documents/mainec.aspx> (accessed 2010).
- Report of the Special Rapporteur on the promotion and protection of the right to freedom of opinion and expression, Frank La Rue.** 2009. A/HRC/11/4. <http://ap.ohchr.org/Documents/mainec.aspx> (accessed 2010).
- . 2010. A/HRC/14/23. <http://ap.ohchr.org/Documents/mainec.aspx> (accessed 2010).
- Roy W. Brown.** 2008. Vote on freedom of expression marks the end of Universal Human Rights. International Humanist and Ethical Union. <http://www.iheu.org/vote-on-freedom-of-expression-marks-the-end-of-universal-human-rights> (accessed 2010).
- Universal Declaration of Human Rights.** 1948. <http://www.un.org/en/documents/udhr/> (accessed April 8, 2010).



Bogdan Kolar
Mirabilia mundi

Potopis brata Odorika iz Furlanije, člana Reda manjših bratov

»Brat Odorik ni bil velik po postavi, zaradi strogega asketskega življenja je imel bled obraz. Na prsi mu je padala dolga brada, ki se je na koncu delila na dvoje, rdečkasta, s sivimi prameni. Bil je svetnik zaradi svojega življenja, bogat zaradi molitve, umirjen v govorjenju, ponižen v vsem, kar je delal.« To je edino poročilo o osebnosti velikega kitajskega misijonarja. Pripisano je dvema rokopisoma, ki vsebujeta njegov potopis o poti na Daljni vzhod. Čeprav so bili nameni njegovega potovanja skoraj izključno misijonarski, je vendarle Relatio, kakor potopis pogostokrat imenujejo, po svoji sporočilnosti veliko bogatejši in zanimiv za različne bralce.

Knjigo lahko naročite na naslov: **TEOF-FRS; Poljanska 4; 1000 Ljubljana**,
ali po e-pošti na **frs@teof.uni-lj.si**

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 4, 517-529
 UDK: 27-277-245.38
 Prejeto: 11/2010

Maria Carmela Palmisano

Sulla recente scoperta di due nuovi fogli ebraici del ms C del libro del Siracide

Riassunto: Il presente articolo ha la finalità di studiare e commentare il testo di due nuovi fogli ebraici del libro del Siracide, provenienti dalla g^onîzāh del Cairo e appartenenti al ms C; la scoperta è stata annunciata al mondo scientifico nel 2007. L'articolo offre la traduzione dei passi e una loro interpretazione alla luce degli studi condotti finora sul manoscritto antologico C.

Alcuni dei passi ritrovati, in particolare quelli del secondo doppio foglio del ms C II, foglio Ab rv sono particolarmente rilevanti, dal momento che per la prima volta possiamo leggerli in lingua ebraica. L'autrice ne presenta una lettura sinottica in lingua ebraica e nelle traduzioni antiche (greca, siriana e latina). Lo studio puntuale del testo conferma le caratteristiche del ms C e getta nuova luce sui criteri ermeneutici utilizzati dal compilatore del ms C nell'attingere al libro del saggio Ben Sira per offrire brevi trattati di sapienza su temi di particolare rilievo nella formazione dei discepoli, quali l'amicizia e la condotta di vita animata dalla sapienza.

Parole chiave: Ben Sira, Siracide, g^onîzāh, ms C, critica testuale, Peshiṭta, amicizia, sapienza

Povzetek: **O nedavnem odkritju dveh novih hebrejskih listov iz rokopisa C Sirahove knjige**

Članek predstavlja študij in komentar hebrejskega besedila z dveh novih listov Sirahove knjige, ki izhajata iz sinagoge v Kairu in pripadata rokopisu C; odkritje je bilo oznanjeno znanstvenemu svetu leta 2007. Avtorica v članku objavlja prevod odlomkov in njihovo interpretacijo v luči obstoječih študij o rokopisu C, ki obsega zbirko besedil iz Sirahove knjige.

Besedila drugega dvojnega lista, to je lista II Ab rv, so še posebno relevantna in vredna pozornosti, saj vsebujejo odlomke iz Sir 20–25, ki jih lahko prvič beremo v hebrejščini, to je v izvirnem jeziku, v katerem je bila Sirahova knjiga napisana. Članek omogoča vzporedno branje (sinopsa) vsake vrstice posebej v hebrejščini in v starih prevodih. Študij besedila potrjuje značilnosti rokopisa C in osvetljuje kriterije, po katerih je avtor z veliko občutljivostjo in pozornostjo izbral in povzel odlomke besedila Sirahove knjige, ki zadevajo konkretne življenjske situacije in izbire (na primer izbira prijateljev, žene ali sloga življenja), doktrinalne odlomke pa je izpuščal. Avtor rokopisa C je tako oblikoval kratke in dragocene traktate o različnih temah modrosti, ki odsevajo skrb za življenje in za vzgojo posameznika in naroda, skrb, ki ji je tudi danes vredno posvetiti razmišljanje in iskanje.

Ključne besede: Ben Sirah, Sirahova knjiga, g^onîzāh, rokopis C, tekstna kritika, Peshiṭta (Pešita), prijateljstvo, modrost

Abstract: About the Recent Discovery of Two New Hebrew Leaves of the ms C of the Book of Ben Sira

The aim of the article is to study and comment on the text of two leaves of the Hebrew Book of Ben Sira, originating from g^onîzāh of Cairo, belonging to ms C, which were noticed in the scientific world in 2007. The article provides a translation of two leaves in the Italian language and their interpretation in the light of the studies carried out on the anthological ms C. Some of the new found passages, especially those from the second bifolio of ms C II folio Ab rv, are especially relevant, since they can be read them in Hebrew for the first time. The article presents a synoptical reading in the Hebrew language and in the ancient languages (Greek, Syriac, Latin). The main study of the text confirms the characteristics of the ms C and sheds a new light at the hermeneutic criteria used by the composer of the ms C in drawing from the book of the sage Ben Sira. He offers brief treatises upon the topics of a particular importance in the formation of the disciples, i.e. the choice of friends and the life according to wisdom.

Key words: Ben Sira, Sirach, g^onîzāh, ms C, textual criticism, Peshiṭta, friendship, wisdom

1. Introduzione

La recente scoperta di due nuovi fogli doppi (bifolios) del testo ebraico del libro del Siracide o Ben Sira, provenienti dalla g^onîzāh del Cairo e appartenenti al ms C¹, consente di ampliare le conoscenze del manoscritto e del libro stesso di Ben Sira, poiché possiamo leggere per la prima volta in ebraico nuovi passi dell'opera.

Iniziamo con il presentare il testo ebraico ritrovato e la traduzione italiana, quindi cercheremo di individuare alcune peculiarità letterarie dei frammenti testuali rinvenuti rispetto alle versioni già conosciute per approfondire poi la comprensione dei principi ermeneutici che hanno guidato il compilatore del ms C.

2. Analisi dei testi

Indichiamo le tradizioni testuali come di consueto. H: testo ebraico²; G: testo greco³; L: testo della *Vetus Latina*⁴; S: testo siriano della Peshiṭta⁵.

¹ La scoperta è stata fatta nel 2006 e annunciata nell'articolo pubblicato in ebraico da Elizur (2007, 17–28), e, più recentemente, anche in inglese (Elizur 2010, 13–29).

² Per il testo ebraico, cf. Beentjes (1997); inoltre l'edizione dei manoscritti ebraici a cura dell'Università di Cambridge (1901); Segal (1953, 19974).

³ Cf. Ziegler (1962; 1980²); Hart (1909).

⁴ Il testo latino è quello della *Vetus Latina*, più tardi inglobato nella *Vulgata*; cf. *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem XII: Sapientia Salomonis, Liber Hiesu Filii Sirach* (1964).

⁵ Cf. Ceriani – Boniardi-Pogliardi (1883).

2.1 Testo ebraico ritrovato⁶

Ms C foglio II Aar⁷

ולב נכון יטעם מטעמי כזב ⁸	36,24(19 ⁸)
חיד ערב ירבה אוהב ושפתי	6,5
חן שואלי שלום אנשי	6,6
שלומיד יהיו רבים ובעל	
5 סודך אחד מאלף כל אוהב	37,1
יאמר אהבתו הלא בעת	37,2
יגיע עליו דין מות רע	
כנפש יהפך לצר קנית	6,7
אוהב בנסיון קנהו ואל	
10 תמהר לבטוח עליו יש	6,9
אוהב נהפך לשונא ואת	
ריב חרפתך יחשוך יש	6,10(9)

Ms C foglio II Aav

אוהב חבר שלחן ולא ימצא	6,10
ביום רעה יש אוהב בפני עת	6,8
ולא יעמד ביום צרה אם	15 6,12
תשיגנו נרפך בך ומפינד יסתר	
משונאך הבלד ומאוהבך	
השמר אוהב אמונה מן	6,13
תקיף ומוצאו מצא הוא הן	6,14
אוהב אמונה אין מחיר ואין	
משקל לטובתו לב כבד	20 6,15
יכבד כאבן וחוטא יוסיף	(?) 3,27
חטא על חטא בני מנוער	
קבל מוסר ועד שיבה	
רעונמ יב אטח רע אטח	6,18
הביש דעו רסומ לבק	

Ms C foglio II Abr

טמונה ואוצר מ[...] ⁹	25 20,30
ומה תולעת בש[...] ¹⁰	
טוב איש מצפיין[...] ¹¹	20,31
מאיש מצפיין חכמ[...] ¹²	

⁶ Cf. Elizur (2007, 25–26); (2010, 17; 13–29).

⁷ Sulla numerazione dei versetti dei due frammenti che non corrisponde nei singoli stichi al testo greco (edizioni di Ziegler e Rahlfs 2006) ma necessita di una chiarificazione, cf. Egger-Wenzel (2008, 107–113).

⁸ Tra parentesi indichiamo la numerazione corrispondente all'edizione di Ziegler.

⁹ Il testo viene ricostruito secondo la proposta di Segal (1997, (קבד): [מ]ו[סתר]).

¹⁰ Il testo viene ricostruito secondo la proposta di Segal (1997, (קבד): [בש]ו[תיהם]).

¹¹ Lo stico, corrotto nella parte finale, viene ricostruito, accogliendo la proposta di Segal (1997, (קבד): [אולתו]).

¹² Lo stico, corrotto nella parte finale, viene ricostruito, accogliendo la proposta di Segal, (1997, (קבד): [תו]).

רגל נבל ממהרת א[...] ¹³		21,22
בית וכבוד לאיש בח[...ו] ¹⁴	30	
יעמוד כסיל מפתח		21,23
יביט אל בית ואיש מזמות		
יכניע פנים בפי כסילים		21,26
לבם ובלב חכמים פיהם		
על מת לבכות כי חדל אורו	35	22,11
ועל כסיל לבכות כי חדל בניה		

Ms C foglio II Abv

כות על מת כי נח[.....] ¹⁵		22,11
ממות חיים רעים[...] ¹⁶		
וע שבעת ימים[.....] ¹⁷		22,12
רש כל ימי חיין אל[...] ¹⁸	40	22,21
הב אל תשלוף חרב אל[...] ¹⁹		
תגור כי יש כופר אל[...] ²⁰		22,22
תדאג כי יש תשובה		
איש שבועות ימלא אשמה	45	23,11
ולא ימוש מביתו הנגע		
אשרי איש שמח באחריתו		25,7
חי וראה בשבר צריו		

Traduzione Sir ms C foglio II Aa r²¹

36,24(19) Un cuore saldo riconoscerà parole (saggerà parole) false

6,5 un palato piacevole moltiplica gli amici,
e labbra di grazia i saluti amichevoli.

6,6 Le persone che ti salutano siano molte,
ma partecipe (*lett.: padrone*) dei tuoi segreti uno su mille.

37,1 Ogni amico dichiarerà la sua amicizia (*lett.: amore*)

¹³ Lo stico, corrotto nella parte finale, viene ricostruito, accogliendo la proposta di Segal, (1997, לקבו), [אל בית]: (קבו).

¹⁴ Il lemma finale viene ricostruito secondo la proposta di Elizur, (2010, 26): [בח וין].

¹⁵ Il testo è difficile da ricostruire a motivo del secondo stico. Prendendo come riferimento la Peshi+Ta e seguendo Elizur (2010, 27: [אין לב]כות).

¹⁶ Il testo corrotto del secondo stico è difficile da ricostruire. Seguiamo Elizur (2010, 27): [ומרים].

¹⁷ Il testo, sulla base della proposta di Segal (1997, קלא) e delle osservazioni di Elizur (2010, 27): [אבל ג]וע שבעת, viene ricostruito accogliendo l'ultima proposta.

¹⁸ Il testo corrotto viene ricostruito seguendo la proposta di Elizur (2010, 27): [אבל] רש כל.

¹⁹ Il lemma corrotto in apertura di stico viene ricostruito, sulla base dei testimoni G e S e della proposta di Elizur (2010, 28): [אין] הב אל.

²⁰ Ricostruiamo il testo mancante sulla base dello stico 21b: [אין] הב; cf. anche Elizur (2010, 28). Segal inserisce in questo punto una glossa esplicativa similmente a G, S.

²¹ Nella traduzione presenteremo il testo secondo la sequenza degli stichi conosciuta in G. L'autore del ms C scrive di seguito i diversi versetti usando il punto per indicare la fine di ogni versetto (vedi n. 7).

ma se viene su di lui

- 2 una sentenza di morte,
il migliore amico (*lett.: un compagno che è come amico dell'anima*²²)
si trasforma in nemico.
- 6,7 Se tu acquisti un amico, mettilo alla prova
e non fidarti troppo velocemente di lui.
- 9 C'è un amico che si cambia in nemico
e la contesa per tua vergogna manterrà (farà conoscere²³, rivelerà).

ms C foglio II Aa v

- 10 C'è un amico che si aggiunge alla tavola
ma non si troverà nel giorno della disgrazia.
- 8 C'è chi è amico nel tempo a lui favorevole
ma non resisterà nel tempo dell'angoscia.
- 6,12 Se [ti] colpiranno, si ritirerà²⁴ da te
e si nasconderà davanti a te.
- 13 Sta' lontano dai tuoi nemici
e ai tuoi amici fa' attenzione.
- 14 Un amico fedele è scudo potente,
chi lo trova ha trovato un tesoro.
- 6,15 Un amico fedele non ha prezzo,
non si può stimare la sua fiducia.
- 3,27 Un cuore ostinato è pesante come una pietra
e il peccatore aggiunge peccato a peccato.
- 6,18 Figlio mio, dalla giovinezza abbraccia la disciplina
e fino alla vecchiaia...

ms C II foglio Ab r

- 20,30 [Sapienza]²⁵ nascosta, tesoro non visto,
ma qual è l'utilità di entrambi?
- 31 Meglio un uomo che nasconde la sua [...stoltezza, follia]
di un uomo che nasconde la sua sapienza.
- 21,22 Il passo del folle si affretta verso [...] la casa

²² Elizur (2010, 21–22), suggerisce che la lettura כנפֿש: »come l'anima« potrebbe essere un'emendazione del testo נחשׁ, come »un serpente«. L'immagine del serpente è presente in Sir 12,13 facendo seguito ai vv. 1–12 che descrivono i falsi amici.

²³ Elizur (2010, 23), propone di emendare יחשׁוּךְ »mantenere« in יחשׁוּף »rivelare«, anche se il verbo potrebbe avere il senso di »mantenere la contesa, prolungarla« impedendone il superamento e provocando in tal modo vergogna (su un simile senso, si veda Gb 38,23).

²⁴ Elizur (2010, 23), propone la lettura di נהפך al posto di נרפך che seguiamo.

²⁵ Il termine »sapienza« è leggibile al termine del foglio IVv pubblicato da Gaster.

- ma l'onore è dovuto ad un uomo [...] rimarrà
- 23 il folle dall'entrata guarderà verso la casa
ma la persona educata abbasserà lo sguardo (*lett.: il volto*).
- 26 Sulla bocca dei folli è il loro cuore
mentre nel cuore dei saggi sono le loro parole (*lett.: le loro labbra*).
- 22,11 Fai lutto per un morto perchè è cessata la sua luce
e piangi per un folle perchè è venuta meno l'intelligenza. ...

ms C Il foglio Ab v

- 22,11cd [poco] piangi per un morto perchè riposa...
[peggio] della morte è la vita dei malvagi.
- 12 [Lutto per un mor]to sette giorni
[lutto per un]malvagio tutti i giorni della vita.
- 21 Contro un [ami]co non estrarre la spada.
[Non te]mere perchè c'è il pentimento.
- 22 Verso un amico non aprire bocca,
non aver timore poichè c'è ritorno (riconciliazione).
- 23,11 L'uomo avvezzo ai giuramenti è ricolmo di iniquità:
non si allontanerà la sventura dalla sua casa.
- 25,7 Beato l'uomo che gioisce della sua posterità
egli vivrà e vedrà la rovina dei suoi avversari.

Se consideriamo la successione dei fogli del ms C il primo foglio ritrovato fa seguito al II foglio pubblicato da Shechter (1900, 456–465)²⁶. Esso termina infatti con Sir 36,24a(19, secondo l'edizione di Ziegler) mentre il foglio successivo, il III, pubblicato da Lévi (1900, 1–30) inizia con Sir 6,18b. Tra i due quindi è da collocare il primo frammento. Il secondo foglio, invece, fa seguito al IV foglio, pubblicato da Gaster (1900, 688–702) che termina con Sir 30,13.30 mentre il seguente, corrispondente al secondo dei fogli pubblicati da Schechter, inizia con Sir 25,7. Tra

²⁶ Ir Schirmann : Sir 3,14–18.21–22a
Iv Schirmann: 3,22; 41,16bc; 4,21; 20,22–23; 4,22–23a
Iir Schechter: 4,23b.30–31; 5,4–7a
Iiv Schechter: 5,7bcd.9ab–13; 36,24a
Primo foglio pubblicato nel 2007 (II Aar): Sir 36,24(19)b; 6,5–6; 37,1–2; 6,7.9–10a(9b)
(II Aav): Sir 6,10.8.12–15; 3,27; 6,18
IIir Lévi: 6,18b.19.28.35; 7,1.2.4.6a
IIiv Lévi: 7,6b.17.20.21.23–25; 8,7a(?)
IVr Gaster: 18,31b–33ab; 19,1–2; 20,5–6
IVv Gaster: 20,7; 37,19.22.24.26;20,13
Secondo foglio pubblicato nel 2007 (II Abr): Sir 20,30–31; 21,22–23.26; 22,11ab
(IIAbv): Sir 22,11cd–12.21–22; 23,11; 25,7
Vr Schechter: 25,8bc.8a+8bS.13.17–20a
Vv Schechter: 25,20b–22.23cd.24;26,1–2a
Vlr Schirmann: 26,2b–3.13.15–17; 36,27a
Vlv Schirmann: 36,27b–31

questi due ultimi fogli è quindi da inserire il secondo frammento. La disposizione dei fogli farebbe pensare ad una raccolta di doppi fogli disposti come sezione di libro non rilegato, secondo quanto ipotizza Shulamit Elizur (2010, 19).

Il primo foglio ritrovato, conservando una successione abbastanza continua di Sir 6,5–18 conferma quanto intuito da Pancratius Beentjes e Marco Zappella sulla mancanza di un foglio in questo punto del manoscritto, contenente versetti di Sir 6 probabilmente intercalati con versetti provenienti da Sir 37 (Beentjes 1988, 338–340; Zappella 1990, 281). Esso presenta una successione assai interessante di versetti. Inizia con Sir 36,24(19)b, la seconda parte del proverbio, che offre una chiave di lettura dei detti seguenti aventi come tema l'amicizia ovvero la distinzione tra veri e falsi amici. Parola chiave dello stico è infatti la radice טעם, mettere alla prova, distinguere, discernere, si tratta quindi di un'operazione di sapienza che richiede un cuore intelligente ²⁷ גבוה, o saldo גבוה, se manteniamo il testo trádito; la saldezza del cuore è infatti menzionata nei salmi (Sal 58,8; 78,37; 112,7) e a volte è unita al motivo della prova (Sal 7,10). Il verbo saggiare è presente anche nello stico di Sir 36,24a al termine del foglio precedente. Il motivo del mettere alla prova è presente anche nella seconda parte del foglio. Dopo aver introdotto il tema del discernimento, il compilatore attua interessanti accostamenti tra il tema dell'amicizia sviluppato in Sir 6 e l'ultima riflessione sul tema nel libro, in Sir 37, citando in particolare il passo di Sir 37,1–2. Al termine del primo doppio foglio, infine, leggiamo un versetto proveniente da Sir 3,27, recante alcune varianti rispetto al ms A. Come è stato messo in evidenza in altri punti del ms C, il compilatore attinge in abbondanza a Sir 36,23–37,31.

Il lemma חַיך ׀palato«, in Sir 36,24a; 6,5, unito al tema del riconoscere, consente al compilatore di compiere un elegante passaggio dal tema del parlare a quello del discernere, mediante la metafora del palato che distingue i gusti, applicata ora alla distinzione tra veri e falsi amici. L'inserimento di Sir 36,24 consente di passare da Sir 5 a Sir 6 ponendo in una relazione di analogia palato e cuore. In Sir 6,5 il ׀palato dolce«, mediante la figura della sineddoche (organo al posto delle parole che da questo provengono), è descritto come fonte di buone relazioni amicali. Il v. 6 ha carattere parenetico e descrive in forma di polarizzazione la distinzione tra ׀molti« compagni e ׀colui che è messo a parte del tuo segreto«, ׀uno su mille«. A questo punto il compilatore inserisce il passo di Sir 37,1–2, per offrire un criterio sicuro che consente di riconoscere l'amico. Il tono non è più parenetico ma descrittivo. Il detto sapienziale può essere verificato nell'esperienza. Ognuno, che vuol essere riconosciuto come amico dichiarerà la propria amicizia ma solo la prova della vita, ׀la sentenza di morte« che si avvicina, smaschera il falso amico che in questo momento si nasconde, allontana e mostra la gravità della situazione di chi crede di aver un amico mentre in realtà questi si rivela essergli nemico. Il passo di Sir 37,1–2, ultimo a sviluppare il tema dell'amicizia in Ben Sira tratta, nel suo contesto, del falso amico e si conclude con un'esortazione a non dimenticare il vero amico (Sir 37,6). I versetti inseriti dal compilatore nel ms C assumono un nuovo significato venendo impiegati per introdurre, in forma di detto programmatico, la distinzione tra falso e vero amico, argomento appropofon-

²⁷ Secondo la ricostruzione proposta da Elizur (2010, 21).

dito in Sir 6,7–10.8.12–15. In particolare Sir 6,7 esorta a mettere alla prova l'amico, mentre i vv. 9.10.8 sono accomunati dall'anafora di *יש אהוב* ('c'è un amico...') che per tre volte guida il discepolo a smascherare il falso amico. Il v. 12 mostra ancora il paradosso di confidare in un amico apparente che nel momento della necessità, della prova, scompare. Interessante è la successione dei vv. 9.10.8 e la posposizione del v. 8, che tuttavia appare coerente, poiché i vv. 10.8 sono tra loro più simili nel rispettivo secondo stico («nel tempo della sventura», al v. 10 e «nel tempo dell'angoscia», al v. 8)²⁸. L'operazione del compilatore mostra una certa libertà nell'utilizzare il materiale sapienziale e, inoltre, una sensibilità linguistica e poetica già osservata dagli autori e che avremo occasione di riconoscere in altri punti della composizione (cf. Sir 22,22; 23,11; cf. Zappella 1990, 288, n. 52).

Tra i vv. 13–15 abbiamo uno dei passi più belli del libro sul vero amico descritto mediante le metafore dello scudo e del tesoro. L'unità si presenta come *climax* o culmine dell'insegnamento sul vero amico. In questo momento il falso amico scompare dinanzi alla bella figura del vero amico che si staglia dinanzi al lettore. L'insegnamento si chiude con l'inserimento di un nuovo versetto, preso a prestito questa volta da Sir 3,27, che presenta diverse varianti nel ms A. Estrapolato dal contesto di Sir 3,17–28 in cui, secondo un procedere per antitesi, il sapiente parla di umiltà ed orgoglio, i vv. 25–26 trattano del cuore ostinato, fonte di male e peccato. Interessante è osservare che il versetto viene collocato al posto di Sir 6,16–17 che introducono la prospettiva teologica nella riflessione sull'amicizia. Al posto di sintetizzare i due versetti il compilatore inserisce la prospettiva di Sir 3,27 che è una riflessione anch'essa teologica sul cuore ostinato che si oppone all'istruzione. Pensiamo che la scelta del compilatore possa essere stata dettata dal nuovo assetto del passo nel ms C. La riflessione sull'amicizia si era aperta con il tema del «cuore» saldo e della sua capacità di discernere. È probabile che Sir 3,27 abbia fornito al compilatore un testo che gli consentiva di creare un'inclusione con l'inizio richiamando per contrasto il cuore «pesante» del peccatore, restio ad accogliere l'istruzione. Il versetto successivo, Sir 6,18, funge invece da collegamento tra l'istruzione sull'amicizia e quella seguente che descrive il contrasto tra stolto e sapiente.

Il testo presenta una grande unità e armonia, per questo è importante osservare come il compilatore abbia proceduto nell'accostare, senza mescolarli, versetti presi dai capp.: 36; 6; 37. I versetti del primo doppio foglio ci erano conosciuti in ebraico soprattutto attraverso il ms A (passaggi assai frammentari del testo considerato sono conservati anche in 2Q18).

Il secondo foglio contiene versetti compresi tra Sir 20–25 che per la prima volta possiamo leggere in ebraico. Numerose sono le varianti rispetto alle altre tradizioni linguistiche. Al fine di facilitarne la visione e la comprensione, proponiamo l'analisi sinottica dei versetti ritrovati in tutte le tradizioni linguistiche esistenti.

Il testo di Sir 21,22 mostra delle differenze rispetto al testo G:

21,22 H: il passo del folle distrugge [...] la casa ma l'onore è dovuto ad un

²⁸ Osserviamo che nella S* mancano i vv. 9–10 per un probabile errore di *homoioteleuton*.

uomo [...] rimarrà

πὸς μωροῦ ταχὺς εἰς οἰκίαν ἄνθρωπος δὲ πολῦπειρος αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου

Il piede dello stolto s'incammina velocemente verso una casa; l' uomo d'esperienza si mostrerà riservato dinanzi ad un altro (alcuni testimoni greci e VL aggiungono: *del potente*).

^{VL} *pes fatui facilis in domum proximi et homo peritus confundetur a persona potentis*

Il S è più simile a G:

rglwhy dskl^p ^cIn b^cgl lgw byt^p. wgrb^p ḥkym^p mrkn ^prwhy.

Il piede del folle entra velocemente in una casa ma il saggio abbassa il suo sguardo

21,23 H: il folle aprendo, guarderà verso la casa ma la persona educata abbasserà lo sguardo (*lett.*: il volto)

ἄφρων ἀπὸ θύρας παρακύπτει εἰς οἰκίαν ἀνὴρ δὲ πεπαιδευμένος ἕξω στήσεται

Lo stolto spia dalla porta l' interno della casa; l' uomo educato se ne starà fuori.

^{VL} *stultus a fenestra respiciet in domum vir autem eruditus foris stabit*

Il S sembra seguire G e presenta un'aggiunta finale:

skl^p mdyq mn gw tr^c lgw byt^p. w^pyqrh dgbr^p dnqwm mn lbr wnmll.

Il folle dall'entrata guarda dentro la casa mentre l'onore dell'uomo sta nel rimanere fuori e parlare.

21,26 H: nella bocca dei folli è il loro cuore mentre nel cuore dei saggi sono le loro parole.

ἐν στόματι μωρῶν ἡ καρδία αὐτῶν καρδία δὲ σοφῶν στόμα αὐτῶν

Sulla bocca degli stolti è il loro cuore, i saggi invece hanno la bocca nel cuore.

^{VL} *et in ore fatuorum cor illorum et in corde sapientium os illorum*

Il S presenta un testo più simile a G:

pwmh dskl^p hwyw lbh. wpwmh dḥkym^p blbh.

La bocca del folle è il suo cuore ma la bocca del saggio è nel suo cuore.

22,11 piangere per un morto perchè la sua luce lo ha lasciato e piangere per un folle perchè lo ha lasciato l'intelligenza. [poco] piangere per un morto perchè riposa... peggio della morte è la vita dei malvagi.

ἐπὶ νεκρῶ κλαῦσον ἐξέλιπεν γὰρ φῶς καὶ ἐπὶ μωρῶ κλαῦσον ἐξέλιπεν γὰρ σύνεσιν ἥδιον κλαῦσον ἐπὶ νεκρῶ ὅτι ἀνεπαύσατο τοῦ δὲ μωροῦ ὑπέρ

θάνατον ἡ ζωὴ ποιηρά

Il lutto per un morto, sette giorni; per uno stolto ed empio tutti i giorni della sua vita.

^{vul} *super mortuum plora defecit enim lux eius et super fatuum plora defecit enim sensus 11 modicum plora supra mortuum quoniam requievit 12 nequissimi enim nequissima vita super mortem fatui*

S: ʿl mytʰ lmbkʰ dʰtkly mn nwhrʰ. wʿl sklʰ dʰtkly mn hkmtʰ. lyt lmbkʰ ʿl mytʰ dmtnyh. byšyn ʰnwn gyr mn mwtʰ hyʰ byšʰ.

Piangi per un morto perché egli è separato dalla luce e per il saggio poiché è separato dalla sapienza, non piangere per una persona morta perché riposa, peggio della morte è una vita malvagia.

22,12 [lutto per un mor]to sette giorni

[lutto per un]malvagio tutti i giorni della vita.

πένθος νεκροῦ ἑπτὰ ἡμέραι μωροῦ δὲ καὶ ἀσεβοῦς πᾶσαι αἱ ἡμέραι τῆς ζωῆς αὐτοῦ

Il lutto per morto sette giorni, ma per un folle ed empio tutti i giorni della sua vita

^{vul} *luctus mortui septem dies fatui autem et impii omnes dies vitae illorum*

S: byt bkʰ gyr dmytʰ šbʰ ywmyn. wbyt bkʰ dsklʰ kl ywmy hywhy

Il lutto per un morto dura sette giorni ma il lutto per un folle dura tutti i giorni della sua vita.

22,21 Contro un [ami]co non estrarre la spada. [Non preoccup]parti perchè c'è il pentimento. Verso un amico non aprire bocca, non preoccuparti poichè c'è ritorno (riconciliazione).

ἐπὶ φίλον ἐὰν σπάσης ῥομφαίαν μὴ ἀφελπίσης ἔστιν γὰρ ἐπάνοδος

Se hai sguainato la spada contro un amico, non disperare, può esserci un ritorno.

^{vul} *ad amicum et si produxeris gladium non desperes est enim regressus ad amicum*

S: ʿl rħmk lʰ tštħlp. wʰn ʰštħlpt lʰ tsbr dʰyt lk ʿmh rħmwʰ. ʿl rħmʰ ʰpn tšmwʰt syʰ lʰ twħl. ʰyt lw gyr mpqnʰ.

Con il tuo amico non cambiare ma se sei cambiato non pensare che tu sei in amicizia con lui. Con il tuo amico anche se hai estratto la spada non disperare, può esserci una via d'uscita.

23,11 L'uomo avvezzo ai giuramenti è ricolmo di iniquità: non si allontanerà la piaga (il flagello, la sventura) dalla sua casa.

ἀνὴρ πολύορκος πλησθήσεται ἀνομίας καὶ οὐκ ἀποστήσεται ἀπὸ τοῦ οἴκου αὐτοῦ μάστιξ ἔαν πλημμελήσῃ ἁμαρτία αὐτοῦ ἐπ' αὐτῷ καὶ ὑπερίδῃ ἤμαρτεν δισώσῃ καὶ εἰ διὰ κενῆς ὤμοσεν οὐ δικαιοθήσεται πλησθήσεται γὰρ ἐπαγωγῶν ὁ οἶκος αὐτοῦ

Un uomo dai molti giuramenti si riempie di iniquità; il flagello non si allontanerà dalla sua casa. Se cade in fallo, il suo peccato è su di lui; se non ne tiene conto, pecca due volte. Se giura il falso non sarà giustificato, la sua casa si riempirà di sventure.

^{vul} *vir multum iurans implebitur iniquitate et non discedet a domo illius plaga 13 et si frustraverit delictum ipsius super ipsum erit et si dissimulaverit delinquet dupliciter 14 et si in vacuum iuraverit non iustificabitur replebitur enim retributione domus illius*

S: gbr³ ymy³ qn³ ḥwb³. wP n^cbr mn bytw mktš³. ʔn bṭw^cyy ym³ ḥṭh³ ʔlwhy. w³n bšrr³ P n³m³. mll dkl dym³ bkl ^cdn sny³ hy wP zk³.

Un uomo che giura acquista debiti e il flagello non passerà lontano dalla sua casa. Se giura il falso, il peccato è su di lui. E se giura secondo verità, egli non giura, poiché chi giura sempre, è odioso e non immune da colpa.

25,7 Beato l'uomo che gioisce della sua posterità

egli vivrà e vedrà la rovina dei suoi avversari.

τὸ δέκατον ἐρῶ ἐπὶ γλώσσης ἄνθρωπος εὐφραυνόμενος ἐπὶ τέκνοις ζῶν καὶ βλέπων ἐπὶ πτώσει ἐχθρῶν

Nove situazioni io ritengo felici nel mio cuore, la decima la dirò con le parole: un uomo allietato dai figli, chi vede da vivo la caduta dei suoi nemici;

^{vul} *novem insuspicabilia cordis magnificavi et decimum dicam in lingua hominibus 10 homo qui iucundatur in filiis vivens et videns subversionem inimicorum*

S: tš^c dP ^cI lby šbḥt. w^csr dP mllt. gbr³ dḥd³ b³ḥr yth ^cd hw ḥy nḥz³ bmpwlt³ dsn³wḥy.

Ci sono nove (cose) che io non ho lodato nel mio cuore e la decima della quale non ho parlato: l'uomo che gioisce della sua posterità, durante la sua vita vedrà la caduta dei suoi nemici.

Dopo aver sviluppato il tema del contrasto tra saggio e folle nel IV foglio, nel frammento ritrovato il compilatore tratta il tema del contrasto tra sapienza e follia, tra sapiente e malvagio e, in chiusura del foglio, riprende il tema dell'amicizia. Nei seguenti fogli V–VI si svolge il tema della scelta della buona moglie ed il suo elogio.

Il secondo foglio inizia dunque con Sir 20,30. Il detto ha valore programmatico mostrando l'incoerenza e inutilità di una sapienza nascosta. Nello spazio di ventiquattro versetti il compilatore sceglie alcuni passi compresi tra Sir 20–25. Se os-

serviamo quali sono i versetti scelti e come il compilatore ebraico li accosta, possiamo individuare la presenza di alcuni principi guida nella selezione del materiale sapienziale. I primi quattro stichi, Sir 20,30–31, sviluppano il motivo dell'inutilità della sapienza nascosta e proseguono presentando il contrasto tra sapienza e follia, la seconda può più comprensibilmente rimanere nascosta. A questo punto il sapiente passa a presentare due versetti del capitolo seguente, Sir 21,22–23, che stilizzano il passo affrettato e lo sguardo curioso dello stolto in antitesi all'agire prudente e discreto dell'uomo d'onore, del saggio che se ne sta sulla soglia. Il v. 26 stigmatizza il contrasto opponendo il sintagma «nella bocca degli stolti» e «nel cuore dei saggi» mostrando, con un'immagine plastica dove sia il centro dell'attività di ciascun membro dei gruppi: «la bocca» per gli stolti, immagine di un parlare senza riflessione, ed «il cuore» per i saggi, centro e fonte della vita nel mondo veterotestamentario. L'opposizione tra i due gruppi si fa ancora più radicale quando il sapiente parla della morte di entrambi prendendo a prestito il passo del capitolo seguente, Sir 22,11–12. L'opposizione tra sapienti e folli al momento della morte mostra come dinanzi alla sorte di ogni mortale, si svela la verità di ognuno. La morte è separazione dalla luce per il saggio ma per lo stolto non c'è differenza tra morte e vita essendo la vita stessa una sventura. Il lutto giustificato e previsto (sette giorni come unità temporale delimitata) per il saggio, non ha senso per lo stolto o meglio esso si prolunga lungo tutta la vita. La sua vita è «morte». Tra i vv. 21–22, il compilatore inserisce una riflessione sull'amicizia che presenta alcuni problemi di ordine testuale. L'inizio del v. 21 non appare chiaro mentre il suo proseguimento insiste nel mostrare una possibilità di pentimento e di ritorno nell'amicizia che apre alla speranza di superare momenti critici. Tra i vv. 21–22 abbiamo alcune ripetizioni: אל... בי יש... אל... אל... אל... אל... אל... בי יש. Se il passaggio tra Sir 21,12 e Sir 22,21 non appare molto fluido diviene ancora più difficile comprendere l'inserimento di Sir 23,11 che tratta il tema dell'uomo avvezzo a giuramenti facili. Come mai il compilatore scelga di inserire proprio il tema del giuramento non appare immediatamente chiaro. Tuttavia è possibile individuare due elementi, uno di carattere contenutistico e l'altro formale che possono averlo guidato. L'uomo dal giuramento facile è ritratto come «stolto», pieno di iniquità che attira su di sé flagelli (il lemma usato è נגע, presente nel racconto delle piaghe d'Egitto, cf. Es 11,1), presagi di morte. A livello formale, tra i vv. 22,22 e 23,11 osserviamo l'allitterazione tra i sintagmi תשובה יש in 22,22 e שיא שבועות in 23,11 (per il fenomeno di allitterazione nel ms C, cf. anche Sir 26,13.15 al foglio VIr pubblicato da Schirmann (1960, 125–134). Il compilatore chiude la riflessione con la citazione di Sir 25,7. Esso contiene un macarisma e dichiara beato l'uomo che si rallegra della sua discendenza e vede la caduta dei nemici. Il passo consente di chiudere la riflessione sull'uomo saggio e prepara l'introduzione del tema seguente, quello della scelta della buona moglie. Il saggio vive nella sua discendenza mentre lo stolto pur vivendo in realtà è già morto.

3. Conclusioni

La recente scoperta di ulteriori due frammenti ebraici del libro di Ben Sira ha riportato alla luce 48 righe del testo ebraico, metà delle quali presenti nei

manoscritti ebraici già conosciuti. La seconda metà, invece, ci consente di leggere per la prima volta il testo ebraico della sezione di Sir 20–25.

Al termine delle analisi condotte cosa possiamo dire di nuovo, alla luce delle scoperte recenti sul ms C? Per un certo verso si confermano le caratteristiche di un testo antologico sapienziale e si può ulteriormente precisare la modalità del compilatore di utilizzare passi diversi del libro fornendo una sintesi di carattere pedagogico che si presenta tuttavia come un testo originale con un proprio carattere di novità. L'autore della composizione mostra infatti libertà nell'uso del materiale ma anche profonda sensibilità nell'accostamento dei passi fatto con una finalità ben precisa e nel rispetto di contenuto e forma dei singoli versetti, dal momento che non troviamo mai mescolati, in un versetto, stichi di versetti diversi. Colpiscono in particolare la sensibilità poetica e l'armonia sonora ricercata nel passare da un tema all'altro come mostra in particolare il secondo foglio doppio rinvenuto. Il risultato è un testo armonico e profondamente unitario che può essere trasmesso ai discepoli, facilmente ritenuto e memorizzato come insegnamento sintetico e guida nell'esercizio concreto del discernimento nei campi assai delicati dell'uso della parola, della scelta degli amici, della sequela della sapienza, della scelta della buona moglie²⁹.

I due fogli doppi rinvenuti del ms C contengono riflessioni sugli importanti temi dell'amicizia e della sapienza e sui criteri di discernimento che il discepolo è invitato a interiorizzare al fine di potersi orientare nella vita. La raccolta antologica del ms C, attraverso la selezione del materiale attinto dal libro di Ben Sira rivela la motivazione formativa di fondo che ha ispirato il saggio di Gerusalemme a scrivere: perché il giovane scopra e percorra il sentiero della vita vera. L'attività del saggio Ben Sira continua in quella del compilatore del manoscritto antologico C che trasmette alle nuove generazioni antichi e, al contempo, nuovi «gioielli di sapienza». La peculiare attenzione di ordine pedagogico del saggio Ben Sira e di quanti, come il compilatore del ms C, hanno riconosciuto il valore della sua opera, contribuisce a preparare la strada a quanto il Signore nel Nuovo Testamento porterà a compimento additando ai discepoli se stesso come Via, Verità e Vita, e affermando: «Sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10).

²⁹ J. Corley, 2009, (in corso di pubblicazione) offre un'assai interessante analisi del ms C in riferimento ai rimanenti mss ebraici di Ben Sira e osserva l'orientamento del compilatore a trattare preferibilmente della sapienza concreta. Egli sembra infatti trascurare passaggi di tipo dottrinale, come appare anche nel secondo doppio foglio ritrovato dove non troviamo neppure un versetto di Sir 24. Sul contatto tra i nuovi frammenti del ms C e la letteratura Qumranica, cf. Rey (2008, 387–416).

Riferimenti

- Beentjes, Pancratius Cornelis.** 1986. Some Misplaced Words in the Hebrew Manuscript C of Ben Sira. *Biblica* 67:397–401.
- . 1988. Hermeneutics in the Book of Ben Sira. Some Observations on the Hebrew Ms. C. *Estudios Bíblicos* 46:46–60.
- , ed. 1997. *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts*. Supplements to Vetus Testamentum 68. Leiden: Brill.
- Cambridge University, ed.** 1901. *Facsimiles of the Fragments Hitherto Recovered of the Book of Ecclesiasticus in Hebrew*. Oxford&Cambridge: [University press].
- Camp, Claudia V.** 1997. Honor, Shame, and the Hermeneutics of Ben Sira's MS C. In: Michael L. Barré, ed. *Wisdom, You Are My Sister. FS Roland E. Murphy*, 157–171. Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series, 29. Washington: Catholic Biblical Association of America.
- Ceriani, Antonio M., ed.** 1883. *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti ex Codice Ambrosiano sec. fere VI, photolithographice edita*. Vol. 2, 458–486. Milano.
- Corley, Jeremy.** 2009. An alternative Hebrew Form of Ben Sira: The Anthological Manuscript C. In: *Idéntité et altérité: les différentes versions du Siracide. Colloque International, 15–17 octobre 2009, Metz*. In corso di pubblicazione.
- Egger-Wenzel, Renate.** 2008. Ein neues Sira-Fragment des MS C. *Biblische Notizen* 138: 107–114.
- Elizur, Shulamit.** 2007. קטע חדש מהנוסח העברי של ספר בן סירא. *Tarbiz* 76:17–28.
- . 2010. Two News Leaves of the Hebrew Version of Ben Sira. *Dead Sea Discoveries* 17:13–29.
- Gaster, Moses.** 1900. A New Fragment of Ben Sira. *Jewish Quarterly Review* 12:688–702.
- Hart J. H. A, ed.** 1909. *Ecclesiasticus: The Greek Text of Codex 248*. Cambridge: University Press.
- Lévi, Israel.** 1900. Fragments de deux nouveaux manuscrits hébreux de l'Écclesiastiques. *REJ* 40:1–30.
- Monachi Abbatiae Pontificiae S.ti Hieronymi in Urbe, edd.** 1964. *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem XII: Sapientia Salomonis, Liber Hiesu Filii Sirach*. Roma.
- Rahlf, Alfred–Hanhart, Robert, edd.** 2006. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlf*. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Vol. 2, 377–471. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, originally published 1935.
- Rey, Jean-Sébastien.** 2008. Un nouveau bifeuille du manuscrit C de la Genizah du Caire. In: Hans Ausloos et al., ed. *FS Florentino García Martínez: Florilegium Lovaniense*, 387–416. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 224. Louvain: Peters.
- Schechter, Solomon.** 1900. A Further Fragment of Ben Sira. *Jewish Quarterly Review* 12:456–465.
- Schirmann, Jefim.** 1960. דפים נוספים מתוך ספר בן סירא. *Tarbiz* 29:125–134.
- Segal, Moses H.** 1997. ספר בן סירא השלם. 4th ed. Jerusalem: Bialik Institute.
- Ziegler, Joseph, ed.** 1980. *Sapientia Iesu Filii Sirach*. In: *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Vol. 12/2. 2nd ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zappella, Marco.** 1990. Criteri antologici e questioni testuali del manoscritto ebraico C di Siracide. *Rivista Biblica* 38:273–299.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 4, 531-539
 UDK: 27-144.87:574
 Prejeto: 9/2010

Augustin Lab

Umrise einer trinitarischen Ökologie

Zusammenfassung: Das ökologische Problem hat sich zum Problem der ganzen menschlichen Zivilisation entwickelt. Der Autor behauptet, dass dies hauptsächlich die Nachwirkung der Entwicklung in den letzten 400 Jahren ist, die innerhalb des Subjektparadigmas, des Rationalismus, der Wissenschaft, der Technik und des Ökonomismus mit allen ihren positiven und vor allem negativen Erscheinungen stattgefunden hat und dadurch die Zivilisation und die Umwelt gefährdet. Das christliche Denken kann als weitere Entwicklung das trinitarische Paradigma und mit ihm die Bildung eines neuen Bewusstseins sowie einer neuen Ethik anbieten, die auf zwischenmenschlichen Beziehungen, Dankbarkeit, Achtung des Andersseins, Integrität und Verantwortung begründet sein wird.

Schlüsselwörter: Ökologie, trinitarische Beziehungen, Subjektparadigma, Beziehungsrationalität, Beziehungsethik

Povzetek: **Orisi trinitarične ekologije**

Ekološki problem se vse bolj kaže kot problem celotne človeške civilizacije v vseh njenih razsežnostih, vključno z naravnim okoljem. Trdim, da je to v glavnem posledica razvoja zadnjih štiristo let, ki se je oblikoval v paradigmi subjekta, racionalizma in na tej podlagi zgrajene znanosti in tehnike ter ekonomizma z vsemi negativnimi fenomeni, ki ogrožajo civilizacijo in okolje. Krščanska misel more kot nadgradnjo ponuditi trinitarično paradigmo in z njo oblikovanje nove zavesti in etike, ki bo zasnovana na razsežnosti osebnih odnosov, na hvaležnosti, na spoštovanju drugačnosti, na nedotakljivosti in na odgovornosti.

Ključne besede: ekologija, trinitarični odnosi, paradigma subjekta, odnosna razumnost, odnosna etika

Abstract: **Outlines of a Trinitarian Ecology**

The ecological problem has developed into a problem of all human civilisation. The author believes that this is a consequence of the development during the last four hundred years, which has taken place within the subject paradigm, rationalism, science, technology and economism with all their positive and especially negative phenomena that endanger the civilisation and the environment. As a further development, christian thought can offer the trinitarian paradigm shaping a new conscience and new ethics that will be based on personal relations, gratitude, respect for differences, integrity and responsibility.

Key words: ecology, trinitarian relations, subject paradigm, relational rationality, relational ethics

1. Vom Subjektsparadigma zum trinitarischen Paradigma

Wenn in den Kulturen vor der Moderne das System der Ausgewogenheit dominierte und somit Gleichgewichtsgesellschaften entstanden lasse, dann können wir mit dem Auftritt der Moderne vor ungefähr 400 Jahren, eine ausgeprägte und überwiegende Betonung auf Wachstum, Entwicklung und Fortschritt feststellen. So entstandene Wachstumsgesellschaften erschaffen Differenzierung und Unausgeglichenheit (Moltmann 1987, 40). Dieser Gesellschaftstypus gestaltet mit seinen Kulturwerten unsere Zivilisation bis zur Postmodernen bzw. Globalisierung und konzipiert in den Grundsätzen der Macht, der Konkurrenz, des Habens, des Verbrauchens und des Genießens.

Macht und ihre Durchsetzung ist immer eng mit dem Wissen verbunden. »Wissen ist Macht«, behauptete Francis Bacon. Der Weg zum Wissen ist in moderner Gesellschaft Wissenschaft. Die Macht des Wissens, die durch die Wissenschaft ermöglicht ist, wird in der Technik zu jener Macht, mit welcher der Mensch die Natur beherrscht (41). In neuer Zeit aber immer häufiger sich selbst. Dem Prinzip der Macht schließt sich noch das Prinzip des »Habens«, des Besitzens an. Dies äußerte Rene Descartes in seiner Wissenschaftstheorie *Discours de la méthode*, als er behauptete, dass es das Ziel der exakten Naturwissenschaft, den Menschen zum »maître et possesseur de la nature« (Decartes 1948, 145) zu machen sei.

Durch die Wissenschaft erkannte und durch die Technik beherrschte und angeeignete Natur, wird für den Menschen ein Gebrauchsmittel über das er nach Belieben verfügen kann und will. So entstandene Natur ist nicht mehr primäre, sondern veränderte, umgewandelte und auch gefälschte Natur (Boff 2009, 276); sie wird zum Mittel, geführt von der Logik der ökonomischer Manipulation, zum Mittel von imaginärer Konstrukte, das wir Kapital nennen, welches das ganze Ökonomische System leitet mit allen Möglichkeiten von Angeboten durch das Erschaffen von künstlicher Bedürfnisse. Das Endziel ist »Genießen«, Komfort, Prestige, Konkurrenzverhalten und erneute Übermacht- jedoch nicht nur über die Natur, sondern auch über den Menschen, über den Anderen (Lah 2007, 197; Sanna 2006, 101–102).

Es gibt keine Zweifel, dass die ökologischen Probleme, denen wir heute gegenüber stehen, die Folge des modernen Subjektverständnisesees sind: auf seiner Rationalität, seiner Individualität gebauten Denkmuster, Werte und Verhaltenssysteme (Moltmann 2010, 169–170). Das Subjektparadigma, nach dem sich ein Grossteil der Menschheit entwickelte, hat auch die Teile der Welt, wo eigentlich nicht das gleiche Kulturmuster herrschte und somit den ganzen Planeten Erde in eine ökologische Krise gestellt. Das Verhältnis zur primären Natur ist überall abwegig. Was ist geschehen?

Solange der Mensch mit der Natur verbunden war und sich seiner Abhängigkeit von ihr bewusst war, verhielt und handelte er natürlich. Er gebrauchte sie zur Befriedigung, zur Rettung und zur Beherrschung seiner natürlichen Bedürfnisse. Die Natur war für ihn der Ursprung des Überlebens, sein Heim und seine Sicherheit. Sie war für ihn ein religiöses Erlebnis und durch sie konnte er seiner künstlerischen

Inspiration Ausdruck verleihen (Costa Júnior 2009, 356). Die Natur war kein Gebiet der Ausbeutung und kein Mittel des Kapitals. Als der Mensch anfang seine Bedürfnisse immer mehr zu ändern und diese durch künstlich erworbene noch zu steigern, natürlich mit den vorangehenden Mitteln zu deren Befriedigung, erstellte er »seine eigene Natur«, für die er nicht »seine Natur« ausnützte, sondern die »gefundene Natur«. Dies wurde ihm durch die Wissenschaft bzw. Technik ermöglicht.¹ Die Entstehung der Wissenschaft und Technik geht mit dem Selbstverständnis des Menschen zusammen.

In der Ära des Subjekts, die den Einzelnen, die Macht seines Verstandes, Willens, seiner Freiheit, Tätigkeit, Initiative und Kreativität betont, hat sich auch der Subjektivismus, der seinen Korrelat im Kollektivismus hat und beide im Individualismus, immer mehr gestärkt. Beide sind Abweichungen und fördern sich gegenseitig. Auf dem Terrain des Individualismus gedeiht der Kollektivismus und im Kollektivismus wuchert der Individualismus. (Alle absolutistischen Regime ab dem 16. Jahrhundert, waren entweder individualistische oder kollektivistische Totalitarismen, besonders die im 19. bzw. 20. Jahrhundert, wenn wir die Aufmerksamkeit auf die Gesellschaftsebene wenden). Beide sind totalitär, ausschließend und entmenschlichend. Der Natur gegenüber sind sie verächtlich vernichtend. Alle Realitäten der Natur sind für sie nur ein Sektor und Gebiet zum Ausleben ihrer Macht, zum Herstellen, Entwickeln und zum Erhalten ihrer individualistischen Interessen nach Überlegenheit, nach Übermacht über den Anderen.

Das moderne Subjektverständnis, das ganze Kultur, Gesellschaft und Zivilisation, die aus dieser Auffassung entsprungen ist, hat zu einer gegenwärtigen ökologischen Krise geführt, die mit Vernichtung der Natur in all der Mannigfaltigkeit ihrer Systeme droht. Ebenso hat er auch zu einer Krise der Menschheit geführt, wobei die Ökonomische Krise nur eine seiner Symptome ist.

Der Ausweg aus der Ökologischen Krise liegt nicht in der Fortsetzung vom Subjektparadigma und der individualistischen und kollektivistischen Ethik, sondern in der Korrektur des Fundaments der zukünftigen menschlichen Zivilisation, ohne

¹ Das Problem und die Fragwürdigkeit der Technik liegen nicht darin, dass sie dem Menschen dient und ihren Teil zur Lebensqualität beifügt. Das Problem ist, dass die Technik zum Mythos geworden ist, der das gesamte Denken, Handeln und Benehmen des Menschen umfasst. Die gesamte Denkart ist wissenschaftlich-technisch und umgekehrt- die Wissenschaft mit Technik bestimmen die Denkart des Menschen. Die Grundsatzbestimmung dieser Denkweise ist folgende: alles was möglich ist, ist erlaubt, das Unmögliche muss möglich gemacht werden und Wert hat, was funktioniert. Alles muss in Funktion, in Verwendbarkeit umgewandelt werden. Das Vertrauen in die Allmacht der Technik ist größer als das Vertrauen in den Menschen und in Gott, denn der Mensch und Gott müssen funktionieren, also dienen und für ein bestimmtes Interesse oder Ziel brauchbar sein. Die Technik ist kein Mittel mehr, sie ist zum Ziel geworden. Ein Ziel, dem der Mensch dient. Auch die Natur ist im Dienst der Technik. »An die Nachfolgen die ein unverantwortlicher Gebrauch technischer Hilfsmittel mit sich bringt, denkt der Mensch meistens nicht. Das ist an den ziemlich offensichtlichen ökologischen Problemen bemerkbar die uns auf verschiedene Art und Weise heimsuchen. Aber dennoch benehmen wir uns, als ob sie nicht wichtig wären, als ob es sie gar nicht gäbe. Und genau das ist der Beweis, wie das, was uns eigentlich befreien sollte in Wirklichkeit versklavt hat, wie blind wir der Technik vertrauen und an sie glauben.« (Grmič 1998, 22). Und wenn über die Bewältigung ökologischer Probleme in Kreisen, die sich dieser bewusst sind, diskutiert wird, werden Lösungen wieder in technischen Mitteln gesucht. Es ist so als eine Krankheit mit ihrem Erreger zu heilen wollte. Dies ist ein offensichtlicher Ausdruck der technizistischen Denkart des modernen Menschen. Die Antwort auf die ökologische Krise kann nicht auf der Ebene ihrer Ursache gefunden werden, sondern in einer anderen Denkweise und in einer anderen Ethik (Pevc Rozman 2009, 23–28).

die positiven Errungenschaften des Subjektparadigmas abzulehnen. Diese Korrektur muss eine Beseitigung des subjektiven und kollektiven Individualismus mit einbeziehen und ihn mit dem Aufbau von Gemeinschaftlichkeit ersetzen in die wir wieder die Natur, den Menschen und Gott einbinden können. Sie muss die Schwelgerei vom Konsumgut abschaffen und eine Rückkehr zur Freude an geistlichen Werten (statische Werte) erschaffen; auch muss sie den Konkurrenzkampf abschaffen, der das Anderssein ausschließt und gewaltsame Eingriffe in die Natur Prozesse verübt und mit gegenseitiger Mitarbeit ersetzen; den Menschen vom Erwerbdenken abwenden und ihn zu sich, zur Gemeinschaftlichkeit orientieren. Gesellschaft und Weltereignisse müssen auf ein anderes Fundament gesetzt werden und nicht ausschließlich auf das Ökonomische. Die Entwicklung muss in einen Fortschritt geleitet werden, der nicht nur technisch und materiell wird. Es muss Grenzen geben die auch eingehalten werden; man muss sich schon im Keim dem Schlechten/Bösen entsagen und verbieten, was der Natur und dem Menschen Schaden zufügen könnte.

2. Das trinitarische Paradigma ist der Ökologie zugestimmt

Das Christentum hat als Religion kein ausgearbeitetes Rezept für einen Ausweg aus der ökologischen Krise. Es kann aber als Möglichkeit ein neues Paradigma anbieten und in diesem Rahmen ein neues System persönlicher und gesellschaftlicher Werte. Das neue Paradigma geht aus dem trinitarischen Verständnis von Gott und Mensch hervor. Gegenüber dem Subjekt affirmiert es die Person und mit ihr die Beziehungsdimension. Gegen den Kollektivismus stellt es die Gemeinschaftlichkeit, gegen den Individualismus bietet es Gegenseitigkeit und gegen Ausschließung baut es Einheit in der Solidarität mit den Menschen und mit aller Lebewesen der Schöpfung.

2.1 Das persönliche ökologische Bewusstsein muss trinitarisch sein

Das Christentum ist Glaube an die Dreifaltigkeit Gottes. Diese Benennung enthält das Geheimnis über Gottes Wesen und dem Leben, sie bezieht die fundamentale Dasein Dimension des Menschen ein. Sie kann zum Paradigma und zur Norm der persönlichen und gesellschaftlichen Handlungsweise des Menschen mit der Natur werden. Gott ist die vollkommenste Gemeinschaft von Personen in die alle erschaffenen Wesen einbezogen werden. Deshalb ist die fundamentale ontologische Gegebenheit aller Wesen verbindend, eine kohärente Beziehung, welche die kleinsten Teilchen des Kosmos mit allen Formen von hoch organisierter Wesen, mit dem Menschen an der Spitze in eine allumfassende Gemeinschaft verbindet (Boff 2009, 278–279).

Das Bewusstsein von der Allverbundenheit des Menschen mit der Natur und ihren Lebewesen, hat seinen Ursprung in der Trinitarität und führt zu ihr. Das Dasein, die Existenz der Welt und des Lebens ist nur als Beziehungsgemeinschaft aller mit allem und mit jedem möglich. Dieses Bewusstseinsprinzip wird in der

Schöpfungstheologie begründet. Die sichtliche Schöpfung ist ein göttliches Geschenk, das einen Raum persönlicher Beziehungsgemeinschaft schafft. Die Theologische Kommission meint dazu folgendes: »Die natürliche Umwelt des menschlichen Dasein können wir als Heimstätte des humanen Lebens nennen. Wenn wir berücksichtigen, dass das Innenleben der seligen Dreifaltigkeit ein Leben der Gemeinschaft ist, dann ist der göttliche Akt der Schöpfung eine freie Schenkung der Partner, die an der Gemeinschaft teilhaben. In diesem Sinne können wir sagen, dass die göttliche Gemeinschaft ein neues Heim in der erschaffenen Welt gefunden hat. Aus diesem Grund können wir über den Kosmos als einen Platz der persönlichen Gemeinschaft sprechen« (Mednarodna teološka komisija 2006, 248). Die Gemeinschaftsbeziehung schließt Achtung des Anderen in seinem Anderssein in sich. Sie achtet die Gesetzmäßigkeit der Schöpfung im Gegensatz zum gewaltsamen Eindringen in diese Gesetze oder ihrer Beseitigung und Beschränkung. Genauso bedeutet sie die Anerkennung des Rechts am Leben nicht nur der Lebewesen sonder alle anderen Naturerscheinungen. Mit der Natur in einer trinitarischen Beziehung zu stehen bedeutet vor allem das Bewusstsein zu haben, dass wir ein Teil der Natur sind und das wir nicht dazu berufen sind, sie im Sinne der gewissenlosen Ausnutzung zu beherrschen, sondern sie mit Achtung und Verantwortung zu verwalten. (1 Mo 1,28). Wir sind einander unverzichtbar verbunden (die Natur in uns und wir in der Natur), deshalb müssen wir soweit wie möglich miteinander, voneinander und füreinander leben (Cambón 1999, 147). So wie sich die Personen der Dreifaltigkeit das Recht zum Leben anerkennen und das Anderssein des Anderen ohne irgendwelche Herrschaft achten (Moltmann 2010, 173).

2.2 Dankbarkeit in ökologischer Dimension

Die trinitarische Beziehung zeichnet eine tiefe und unermessliche gegenseitige Dankbarkeit aus, wie sie Jesus in der Macht des Heiligen Geistes dem Vater erweist (Mt 11,25). Solche Dankbarkeit sollte den Menschen durchdringen und erfüllen, wenn er sich an der Schönheit der Schöpfung erfreut (Rö 1,19–23). Er sollte dankbar für Gottes Schöpfergeist und die gesamte Schöpfung in all ihren Dimensionen sein. »Denn in ihr erweist sich der Mensch als jenes Geschöpf, das den Gabe-Charakter der ganzen Schöpfung erkennt und anerkennt; als Dankender vollzieht er bewusst den allen Geschöpfen gemeinsamen Grundakt des Empfangens, der Rezeptivität und gibt so – stellvertretend für die ganz Erde – eine gemessene Antwort auf die schöpferische Aktivität Gottes«. (Kehl 2005, 336). Dankbarkeit, die den Menschen bei allem technischen Bearbeiten und kulturellen Gestalten der Natur begleiten soll, folgt weiter aus dem Bewusstsein, dass diese Natur ihm als unhintergehbare Voraus-Setzung seines Handelns gegeben ist. Die wichtigsten Lebensgrundlagen für alle Lebewesen (Licht, Wasser, Luft, Erdboden, elementare Nahrungsmittel...) sind nicht vom Menschen gemacht, sondern ihm übergeben und darum auch nicht unbegrenzt der Macht seines Alles-Machen-Könnens und Wollens ausgeliefert; und wie jede Person, so besitzt jedes Geschöpf »einen spezifischen Eigenwert der der Verfügungsmacht des Menschen prinzipiell Grenzen setzt« (Kehl 2005, 337). Im konkreten Fall ist es immer schwer diese Grenzen genau zu bestimmen. Aber allein die ehrliche Bereitschaft, gewisse unübersteigbare Grenzen im Umgang mit der natürlichen Lebenswelt zu akzeptieren,

»lasst den Menschen achtsamer in seinem Denken und Handeln werden. Erst recht gilt dies für den heute noch brisanteren Bereich des Eingreifens in das generische Erbgut des Menschen selbst« (Kehl 2005, 337).

Das Beziehungsmerkmal zwischen den Personen der Dreifaltigkeit ist das Annehmen des Anderen ohne Aneignung und Besitzergreifung. Keine von drei Personen gehört der andere als Besitz, zugleich aber schenken sie sich gegenseitig in einer unendlichen bedingungslosen Liebe und bereichern damit sich und die Anderen. So eine Beziehung sollte der Mensch zur Erde und zum Lebewesen in ihr ausüben. Die Erde ist für den Menschen eine verliehene Realität und er ist der Hausverwalter. Die Erde mit allem, was auf ihr lebt und was sie an lebenswichtigen Schätzen birgt, gehört keinem einzelnen Menschen, keinem Volk, keiner noch so mächtigen Nation, keiner anonymen "globalen" gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Macht und auch keiner bestimmten Zeit und Epoche. »Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt, der Erdkreis und seine Bewohner« (Ps 24,1). Als dankbare und verantwortliche »Hausverwalter können die Menschen einer jeweiligen Epoche und Kultur berechtigt nur so weit die Güter der Erde nützen und verbrauchen, als sie zugleich darum besorgt sind, genügend Vorrat an Lebens ermöglichenden Vor-Gaben auch an späteren Generationen weiterzugeben« (Kehl, 2005, 337–338).

Dankbarkeit als Daseinshaltung für die Schaffung einer neuen ökologischen Kultur, erweist sich als Achtung des Anderen in seiner unantastbaren Größe. In der trinitarischen Beziehung öffnen die Personen sich gegenseitig und sind für einander völlig transparent (perihoretisch) und durchdringend. Dabei bleibt jede Person in ihrer Einmaligkeit einzigartig. Diese Einzigartigkeit und Unantastbarkeit könnten wir Respekt oder Unverfügbarkeit nennen. In der Welt der Menschen und der Natur existiert eine zweifache Unverfügbarkeit oder Unantastbarkeit, die der Mensch berücksichtigen muss. (1 Mo 3,3). Die erste Unverfügbarkeit besteht in der Tatsache, dass die Natur für den Menschen nur eine Vor-Gabe und er der Mieter ist. Im besonderen Maß gilt dies für die menschliche Person. Jeder Mensch ist in seiner Menschenwürde unantastbar. Auch allen Gegenständen in der Natur, vor allem den Lebewesen gehört ein bestimmtes Maß an Unantastbarkeit zu. Der Mensch kann also nicht nach Belieben über die Dinge verfügen. Der zweite Unverfügbarkeit liegt ist der Tatsache, dass der Mensch mit seinen Eingriffen und technischen Erfindungen nicht völlig über die Nachwirkungen verfügen kann und so nicht die ganzheitliche Verantwortung zu tragen weiß. Dies bedeutet nicht, dass er überhaupt nicht in die Natur eingreifen darf, sonst gäbe es keinen Fortschritt, sondern das er seine Verantwortung »im Lob, im Dank in der Bitte und in der Klage – vor das Angesicht des Schöpfers trägt«, so »wird sie für ihn *tragbar* ... weil er sie eng geborgen weiß in die Letztverantwortung dessen, der – auf seine Weise – alles zum Guten führen wird« (Kehl, 338).) Diese Einstellung und Handlungsweise nennt Huppenbauer »Kultur des Umgangs mit dem *Unverfügbaren*« (Huppenbauer 2000, 338).

2.3 Die Liebe integriert die Verschiedenartigkeit und Vielfalt der Natur

Die trinitarische Liebe zeigt sich – unter anderem – darin, dass die Personen sich in ihrer Andersartigkeit, Besonderheit und Spezifität gegenseitig an-

nehmen. Dieselbe Einstellung hat das ökologische Bewusstsein, dass den Wesen nicht nur ihre Existenz anerkannt, sondern ihnen ihre Andersartigkeit bejaht und sie nicht nach eigenen Vorstellungen zu verändern und sie zum Mittel eigensüchtiger Interessen zu machen versucht wird. Es ist nicht akzeptabel allen Sachen in der Natur ihre originelle Identität zu nehmen um sie für eine andere, künstliche zu benutzen, die fremd und verhängnisvoll für das Miteinander und Existenz von primären Identitäten wird. Keine der Gottespersonen nimmt der anderen ihre Andersartigkeit und versucht sie in etwas anderes zu ändern. Auch der Mensch muss bei der Pflicht sich die Natur bis zu einem bestimmten Maß anzueignen, ihr belassen, dass sie bleibt was sie ist.

Die Schöpfung, die Welt, die Natur zeichnen sich in ihrer unermesslichen Vielgestaltigkeit aus, die eine Auswirkung der schöpferischen Gottesliebe und Beziehungsfülle manifestiert. In der Dreifaltigkeit gibt es eine Vielheit von Beziehungen. Der Mensch handelt im Sinne der Trinitarität, wenn er die Vielfältigkeit der göttlichen Schöpfung erhält und sie nicht mit seiner übersteigerten technischen und künstlichen Produktion vernichtet, wenn er in die Natur eingreift und das Aussterben vieler Arten und Lebensformen verursacht. Die Unmenge der menschlichen Produkte hat eine immer größere Durchsetzungskraft und verdrängt und vernichtet damit die natürliche Vielgestaltigkeit. Die Natur ist ein Organismus, der seine eigene Integrität besitzt und sich damit erneuert und erhält, und so alles was zu ihm gehört leben und wirken lässt. Wenn etwas Wichtiges entfernt wird, ist der ganze Organismus betroffen, invalide und zum Verfall verurteilt. (Lah 2008, 143–144).

2.4 Ökologische Integrität und die Tierwelt

Die Wertschätzung und Schutz der Integrität gilt vor allem für die Tierwelt. Nach biblischer Überzeugung schenkt und nimmt Gott auch den Tieren das Leben und sorgt für sie (Ps 104,24–29; Mt 6,26). Die Tiere preisen und rühmen Gott (Da 3, 80–81). Die Harmonie die der Mensch in die Schöpfung einbringen soll, bezieht die Tiere mit ein (Jes 11, 6–9). Die Herrschaft des Menschen über die Tierwelt (1 Mo 1,26–28; 2,19–20) kann nur ein wirtschaften, ein verwalten bedeuten und keine gewissenlose unmittelbare oder indirekte Vernichtung. Aus diesem Grund meint der Katechismus der katholischen Kirche folgendes: »Gott hat die Tiere Ihm anvertraut, der nach seinem Ebenbild erschaffen wurde. Es ist rechtmäßig die Tiere zur Nahrung und Kleidung zu benutzen. Es ist erlaubt Tiere zu zähmen, dass sie dem Menschen bei seiner Arbeit und Unterhaltung behilflich sind« (KKK 2417). Und dazu noch: »Es muss aber immer anerkannt werden, dass es im Gegensatz zur Menschenwürde ist, Tiere unnötig zu quälen oder ihnen das Leben zu erschweren« (2418). Dem Menschen ist also ein Sorg und Versorgungsrecht über die Tierwelt wie um die ganze Welt gewährt. Darin liegt seine Herrschaft für die er sich vor Gott verantworten muss.

Die ethische Verantwortung des Menschen und der Menschheit ist ein trinitarischer Akt. Der Mensch verantwortet sich vor Gott, dem Vater, welcher der Schöpfer aller Dinge ist, vor dem Sohn, welcher der Erlöser der ganzen Schöpfung ist und vor dem Heiligen Geist, welcher der Bund der Liebe und Erbauer der Harmo-

nie und der Identität ist, bis zur vollendeten Gemeinschaft im neuen Himmel und auf neuer Erde (Off 21,1).

Für den Menschen und die Menschheit bleibt in der Sorge um die Umwelt der trinitarische Ausweg. Die Menschheit muss eine globale trinitarische Gesellschaft erbauen, die immer mehr zu einer Gemeinschaft der Gerechtigkeit, Liebe, Freiheit und Frieden wird und in der jede Form von Ausnutzung, Benachteiligung, Verachtung der kleinen, armen und hilflosen besiegt wird. Es geht um den Prozess der »Sozialen Ökologie« in dem die Fundamente der ideologischen, ethischen und ökonomischen Grundlagen die das jetzige Verhalten der Natur gegenüber bestimmen, gründlich überprüft werden müssen. Genauso muss im Licht der trinitarischen Beziehungen das Entwicklungsmodell selber radikal neu gestaltet werden (Cambón 1999, 149). Das neue Modell könnte lauten: nicht mehr Haben, sondern Sein und wirklich menschlich leben, immer mehr Mensch werden nach dem Vorbild der Dreifaltigkeit Gottes, die von nun an die Leitlinie des menschlichen Lebens und Wirkens werden soll (Grmič 1982, 396).

2.5 Der Beitrag des Menschen zur Vollendung unserer Welt

Der Schutz und die Fürsorge für die natürliche Umwelt ist gegen die selbstsüchtige Ausnutzung, eine ethische Forderung. Der Mensch ist nach dem Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit erschaffen und in die Welt gesetzt worden, die genauso den Siegel der Trinitariät trägt um die kritische Rolle der Verwirklichung einer immer mehr vollendeten Ähnlichkeit des Gottesdaseins in der Schöpfung zu erfüllen. Die Menschen sind nach dem Gottesplan Mitarbeiter in der Umbildung die eine Vervollkommnung sein muss, nach der sich die ganze Schöpfung sehnt. »Wir wissen, dass die ganze Schöpfung in den Wehen leidet. Und nicht nur sie, sondern auch wir, die das Element des Geistes in uns tragen und auf die Erlösung des Fleisches warten« (Ro 8,23), sagt Paulus. Die ethische Verantwortung für die Umwelt ist in dem »tiefen theologischen Verständnis der sichtbaren Schöpfung und unserem Platz in ihr verwurzelt« (Mednarodna teološka komisija 2006, 249). Die Zukunft der Schöpfung in ihrer Verherrlichung wird auch durch einen Teil der verwirklichten Verantwortung des Menschen durch die Geschichte gekennzeichnet.

3. Schlusswort

Wenn wir unsere Handlungsweise der Natur gegenüber auf das trinitarische Vorbild leiten würden, könnten wir dabei feststellen wie uns die Herstellung einer harmonischen Beziehung zur Natur mit positiver Kraft erfüllt, uns dabei hilft innerlich zu wachsen und in der eigenen Tiefe einer Dimension unseres Selbst begegnen. Somit ist die folgende Aussage nicht nur romantisch sondern bewusst und weise: »Mit dieser Erde, die uns Nahrung und Überleben schenkt, auf der wir uns ausruhen und in so manchen Augenblicken die Schönheit erfahren, müssen wir wie mit uns selbst umgehen und so wie wir von anderen behandelt werden möchten« (Pinkola Estes 1996, 35).

Referenzen

- Boff, Leonardo.** 2009. Die Erde als Gaia: eine ethische und spirituelle Herausforderung. *Concilium* 3: 276–285.
- Cambón, Enrique.** 1999. *Trinità modello sociale*. Roma: Città Nuova.
- Costa Júnior, da Josias.** 2009. Theologie und Ökologie: wissenschaftstheoretische Überlegungen. *Concilium* 3:355–361.
- Descartes, René.** 1948. *Discours de la Méthode*. Mainz.
- Grmič, Vekoslav.** 1982. Ekološki problemi in krščanska podoba Boga. *Znamenje* 5:393–398.
- . 1998. Tehnicizem in evangelijsko sporočilo. *Znamenje* 5/6: 21–32.
- Katechismus der Katholischen Kirche [KKK].** 1993. München: Oldenbourg.
- Kehl, Medard.** 2005. *Und Gott sah, dass es gut war: eine Theologie der Schöpfung*. Freiburg: Herder.
- Lah, Avguštin.** 2008. *V znamenju osebe: poskus trinitarične antropologije*. Ljubljana: Družina
- . 2007. Und der Mensch erschuf den Menschen nach seinem Abbild: zum anthropologischen Dialog in der postmodernen Welt. *Bulletin ET* 18, Heft 2:190–203.
- Mednarodna teološka komisija.** 2006. Občestvo in skrbništvo. *Communio* 16: 204–254.
- Moltman, Jürgen.** 1987. *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre*. München: Kaiser.
- . 2010. Im Lebensraum des dreieinigen Gottes: neues trinitarisches Denken. *Bogoslovni vestnik* 70: 167–184.
- Pevc Rozman, Mateja.** 2009. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.
- Pinkola Estes, Clarissa.** 1996. *Il giardiniere dell'anima: una favola senza tempo*. Milano: Frassinelli
- Sanna, Ignazio.** 2006. *L'identità aperta: il cristiano e la questione antropologica*. Brescia: Queriniana.
- Sorč, Ciril.** 2007. Trinitarizacija – korektiv globalizaciji. *Tretji dan*, 1/2:11–17.



Sveto pismo. Nova zaveza in Psalmi.

Jeruzalemska izdaja.

Skupina prevajalcev in drugih sodelavcev, zbranih okoli katedre za Sveto pismo in judovstvo na Teološki fakulteti, je v akademskem letu 2009/2010 zaključila prvi del projekta novega komentiranega prevoda Svetega pisma: Sveto pismo: Nova zaveza in Psalmi. Jeruzalemska izdaja. Ljubljana: Teološka fakulteta / Založba Družina, skupaj z dodatki 980 strani.

Značilnost knjige je standardizacija besedišča, stalnih besednih zvez in sloga v skladu z izvirnikom in s slovenskim izročilom v prevajanju in komentiranju Svetega pisma. Uvodi, opombe pod črto, reference na robu in številni dodatki, od katerih je najobsežnejši slovar tematskih opomb, prinašajo vse temeljne informacije, ki zadevajo celotno Sveto pismo. Knjiga je zasnovana in urejena po enotnem uredniškem načrtu in združuje znanstvene, strokovne in estetske kakovosti.

Ljubljana: Teološka fakulteta in Založba Družina, 2010. 980 str. ISBN: 978-961-222-789-0.

Knjigo lahko naročite na naslovu **TEOF-FRS; Poljanska 4; 1000 Ljubljana**, ali e-naslovu: **frs@teof.uni-lj.si**

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 4, 541-551
 UDK: 27-428.2-1Tomaž Akvinski
 Prejeto: 9/2010

Mik Šetina

Lex naturalis kot zakon praktičnega uma. Tomaževo pojmovanje naravnega zakona

Povzetek: Članek prikazuje Tomaževo pojmovanje naravnega zakona kot zakona praktičnega uma. Nasprotje tega je teleološko pojmovanje, ki naravni zakon zmotno pojmuje naturalistično, zato izpostavlja posledice človekovega delovanja kot edino merilo etičnega. Martin Rhonheimer poudarja, da po Tomaževem pojmovanju naravni zakon vzpostavlja človek v svojem praktičnomske delovanju. To vzpostavljanje ima počelo v soudeleženi naravi njegovega praktičnega uma, to pa človekovemu delovanju daje avtonomno in objektivno etično vsebino.

Članek izpostavlja pomembnost človekovega praktičnomskega izkustva večnega zakona za določitev objektivnega predmeta etičnega delovanja. Utemeljitev tega pomeni izhodišče za določitev pogojev, ki to izkustvo omogočajo (vera, samorefleksija, simbolna zmožnost), s tem pa tudi izhodišče za pravilno razumevanje naravnega zakona kot zakona praktičnega uma.

Ključne besede: naravni zakon, praktični um, predmet delovanja, premišljena volja, večni zakon, soudeležnost, avtonomija, teleološka etika

Abstract: **Lex naturalis as Law of Practical Reason. Understanding of Natural Law by Thomas Aquinas**

The paper presents Thomas Aquinas' understanding of natural law as law of practical reason. In contrast to teleological understanding of natural law as order of things in nature, which leaves the ethical context on the level of consequences, M. Rhonheimer emphasizes that Thomas Aquinas believes that human practical reason is the means and source of natural law. What gives human practical reason this ability is its participation in the eternal law, which gives human action ethical autonomy and objectivity. The paper emphasizes the meaning of man's practical experience, guided by reason, for the constitution of his moral object. The substantiation of the latter is the basis for determining the means of achieving this experience (faith, self-reflection, symbolic ability) and thereby also the basis for properly understanding natural law as law of practical reason.

Key words: natural law, practical reason, object of action, deliberate will, eternal law, participation, autonomy, teleological ethics

Naravni zakon, kakor ga je razumel Tomaž Akvinski (1225–1274), je pomembno izhodišče sodobnega pojmovanja etike kot filozofije morale. V sodobnem času je navzočih več pojmovanj Tomaževega naravnega zakona, med katerimi je za moralnega teologa Martina Rhonheimerja najbolj sporna predvsem tako imenovana teleološka etika. Martin Rhonheimer (1987) ugotavlja, da zagovorniki te etike napačno razumejo Tomaževo razlago naravnega zakona v smislu naturalističnega pojmovanja naravnega zakona. Vzrok za to se po M. Rhonheimerju skriva v neustrezni teoriji praktičnega uma (Rhonheimer 1987, 25). Ta teorija je zato izhodišče za pravilno razumevanje naravnega zakona kot določila človekovega etičnega delovanja. Vpraševanje po naravnem zakonu je pri Tomažu predvsem vpraševanje po človeku kot počelu etike. Zato si je po M. Rhonheimerju treba zastaviti vprašanje, katera so tista osnovna počela, ki določajo oziroma omogočajo človekovo etično delovanje. V skladu s Tomaževim pojmovanjem naravnega zakona odgovor najdemo v teoriji praktičnega uma.

1. Pojemovna izhodišča zakona praktičnega uma

Če izhajamo iz kritike, ki zadeva sodobna prizadevanja po posodobitvi Tomaževega moralnoteološkega nauka kot teleološke teorije utemeljitve etičnih norm, potem se ta teorija uokvirja v vprašanje, ali lahko etično opredelimo človekovo ravnanje neodvisno od posledic njegovega delovanja. Teleološko razumevanje etike to kategorično zanika in izpostavlja posledice posameznega dejanja kot odločujoče merilo etičnega. M. Wittmann v tem smislu ugotavlja, da »po Tomažu izvira etični red iz predmetnega sveta oziroma iz objektivne stvarnosti in ima zato značilnost v predmetih izražene naravnega oziroma bitnega reda« (Wittmann 1933, 22). Po M. Rhonheimerju je takšna izpeljava posledica naturalističnega pojmovanja naravnega zakona, s tem pa tudi človeka kot bitja. Naturalistični naravnopravni model izpeljave etičnih norm izhaja namreč iz esencialistične utemeljitve pojma naravnega zakona, ki praktičnemu umu odreka odločilno vlogo pri določanju naravnega reda biti. To onemogoča ohranjanje odločilnega tomističnega stališča, da je um v polnem smislu merilo etičnega vrednotenja človekovega delovanja. Tomaž namreč poudarja, da ima praktični um odločilno vlogo pri vzpostavljanju naravnega zakona, v tem smislu, da naravni zakon ni le predmet spoznanja praktičnega uma, temveč je praktični um tisti, ki naravni zakon šele vzpostavlja. Praktični um je torej ustvarjalec zakona in ne le njegov razlagalec.

Tomaž poudarja, da ima praktični um vlogo luči, ki človeku omogoča ločitev pravega *dobrega* od zgolj navideznega ter določitev *dobrega* v trenutku izbire (*electio*) (Rhonheimer 1987, 280). Za Tomaža ima praktični um zato predpisujočo (*praeceptum*) oziroma ukazovalno naravo, in to kot »ordo rationis« (52). Ta umni red vzpostavlja praktični um z dejanji volje. Praktični um torej ne ustvarja neodvisne teoretične podlage, temveč ima svoje izhodišče vedno v izkustvu, ki se skozi refleksijo razodeva kot samorazodetje oziroma »reditio completa«. ¹ Samorazo-

¹ »Popolno povratnost duha« Tomaž označuje kot »sposobnost praktičnega uma«, da »v istem deju umeva umne predmete in umeva, da umeva« (Ušeničnik 1939–1941, 3:143).

detje človeku omogoči, da delovanje praktičnega uma vključi v zgradbo ustvarjenosti, s tem pa se vzpostavi možnost spoznanja poslednjega smisla etičnega delovanja kot razsežnosti osebne avtonomije. Praktični um namreč odgovarja zgolj na vprašanje: »Kaj moram storiti (v konkretnem primeru)?« ne pa na vprašanja v smislu: »Zakaj sploh moramo (kaj storiti)?« ali »Zakaj moramo delati to, kar je dobro?« (59)² Metafizična refleksija se dotika bistva in izvora človekove bitnosti, seveda v mejah, kakor se razodeva prek delovanja praktičnega uma (ne govorimo torej o golem spekulativnem spoznanju). To je po Tomažu možno zaradi soudeležnosti (*participatio*) človekovega praktičnega uma v »večnem zakonu«. Ta zakon pomeni naravno luč človekovemu praktičnourmskemu delovanju (198).³

2. Zgradba naravnega zakona in človekova avtonomija

Zaradi soudeležene narave praktičnega uma se nam večni zakon ves čas kaže kot naravni zakon. Soudeležena narava človeku razkriva vnaprejšnji, v večnem zakonu utemeljeni red, ki se kaže kot človekova imanentna zmožnost, da svoje (praktičnourmsko) delovanje usmerja v svoj cilj (*dobro*) in ga tudi uresniči (Rhonheimer 1987, 198).⁴

Osebna avtonomija pri Tomažu ne pomeni, da je človek sam svoj zakonodajalec, temveč da ima v mejah svobode *dominium* svojega lastnega delovanja, ki ga uresničuje prek praktičnega uma. To, kar človeku omogoča, da v svojem praktičnourmskem delovanju prepozna *dobro*, je naravna luč soudeležene božjega uma. Ta soudeležena (participacija) podeljuje človekovemu umu *imago* naravo. *Imago* narava kot soudeležena v božji prapodobnosti resda ne pomeni popolne podobe Boga, ampak podobo, ki ustreza človekovi ustvarjenosti (njegovi nepopolnosti in odprtosti).⁵ *Imago Dei* (bogopodobnost) vzpostavlja v človeku naravnourmsko nagnjenje (*inclinatio naturalis*) k božjemu *dobremu* (191). *Dobro* se razodeva skozi spoznavajočo in ljubečo usmeritev človeka k Bogu – v tej človekovi (naravni) usmerjenosti pa se razkriva tudi področje človekove svobode in avtonomije kot področje njegovega lastnega praktičnega delovanja.

Soudeležena narava človekovega uma je po Tomažu oblikovana v skladu s *providentia* (božja previdnost), to pa omogoča, da se soudeležena vzpostavlja v skladu z zakonitostmi naše lastne (nepopolne) narave. Človek lahko potemtakem že po svoji naravi spozna to, kar je *dobro*. Človeški um namreč dobi svojo poseb-

² Aristotel vidi odgovor na ta temeljna bivanjska (etična) vprašanja v človekovi zmožnosti kontemplacije resničnosti, v življenju s skladu z *nous*, ki je hkrati življenje »Boga v nas« – slutnja bogopodobnosti človekovega duha (Aristotel 1969, 110).

³ Po Tomažu človeku dostop do večnega zakona ni dan neposredno, temveč zgolj posredno ali v obliki (nadnaravnega) razodetja ali kot (naravno) umsko spoznanje soudeležene večnega zakona. Tega človek spozna v mejah naravnega zakona, kakor se vzpostavlja po delovanju praktičnega uma (Rhonheimer 1987, 185).

⁴ Tako kakor človek ima po Tomažu tudi etično *dobro* svoje počelo v večnem zakonu, ki z univerzalnega vidika (*in universalis*) vse izvorno ureja (Rhonheimer 1987, 185).

⁵ Človekova bogopodobnost ne pojasnjuje le osebnoavtonomne narave človekovega delovanja, ampak tudi smisel in cilj človekovega bivanja (191).

nost iz soudeležbe v večnem zakonu (božji um), ki mu omogoča, da spozna pravilo za *dobro* človekove volje; omogoča torej, da se v človeku razodeva to, kar je (resnično) *dobro* (196). Človekov um po svoji naravi ni »ustvarjalen« v smislu svoje lastne normativne zmožnosti določanja dobrega – določanja iz samega sebe torej –, temveč je ustvarjalnost uma omejena na udejanjanje soudeležnosti prek volje. Tako tudi Tomaž ugotavlja, da človekova spoznanja izhajajo iz tako imenovanega »informiranega« uma, v tem smislu, da se pri svojem delovanju opira na sporočila, ki jih ne dobi iz samega sebe, temveč iz razodevanja božje milosti v človeku – *lex divina* (205). Um kot *lumen naturale* torej ni le sposobnost človeka, da spozna resnico, ampak v nekem smislu to resnico že vsebuje, resda ne na način Platonovih vrojenih idej, temveč v smislu soudeležnosti v božji luči. Božja luč osvetljuje resnico, po kateri so vsa bitja ustvarjena, zato je vsako spoznanje že vnaprej v skladu z večno resnico (210).

Človek torej s svojim praktičnim delovanjem, ki ga usmerja naravni um, vzpostavlja naravni zakon »*hic et nunc*«. Zaradi bogopodobnosti pa človek s svojim (etičnim) delovanjem hkrati vzpostavlja tudi teonomijo, saj je ta soudeležena v njegovi biti. Resničnost človekovega praktičnega etičnega izkustva razodeva človeku njegovo *imago* naravo, to pa mu omogoča, da prepozna teonomijo kot počelo svoje avtonomije – omogoča mu torej, da si človek odpre dostop do spoznanja Boga kot zakonodajalca morale (255). V tem smislu moramo pojmovati tudi izraz »naravni zakon« kot počelo etične normativnosti. V osebnotnem razumevanju narave kot počela morale se kaže človek kot oseba, v kateri se zakon praktičnega uma razkriva kot naravni zakon, naravni zakon pa na soudeleženi način kot večni zakon Stvarnika. Naravni zakon ni torej nič drugega kakor soudeležba večnega zakona v umskem bitju – soudeležba, ki človeku omogoča polnost njegove osebnosti.

Tomaž poudarja, da je etično delovanje neločljivo povezano s človekovo omejenostjo in odvisnostjo od ljubezni. To je po Tomažu tista ljubezen, ki se vzpostavlja *ad imaginem Dei* – ljubezen, ki je duhovne narave (tako imenovana nadspolna ljubezen). Zato je počelo etičnega delovanja v spoznanju resnice, ki se človeku razodeva v njegovem ljubečem obračanju k Bogu. Človek je kot umsko bitje že po svoji naravi naravnian na to resnico, saj je to njegova notranja resnica oziroma njegovo samouresničenje (Rhonheimer 1987, 249).

Soudeležena narava uma se po Tomažu kaže predvsem v njegovi moči, da osvetljuje *dobro* tudi takrat, ko se človek v svoji volji usmeri proč od *resnice* (250). Človekova volja ima namreč moč, da se upira praktičnemu udejanjanju umskih spoznanj, saj ima v odnosu do razuma svojo lastno avtonomijo,⁶ zato se lahko zgodi, da kljub jasnemu umskemu spoznanju *dobrega* tega *dobrega* po svoji volji ne želimo udejanjiti. Ker ima volja svoje lastno »dobro«, jo mora človek torej nenehno izpolnjevati v krepostih – le tako se lahko volja usmeri v *bonum divinum* in *bonum proximi* (Sth I-II, q.56, a.6). Pri tem se postavlja vprašanje, kako se vloga uma udejanja v konkretnem človekovem delovanju, kako se torej dobro na ravni *lex naturalis* posreduje v dobro na ravni »*hic et nunc*« (tukaj in sedaj) in kako ga določimo v prigradnosti konkretnega ravnanja. To je po Tomažu naloga modrosti (*recta ratio agibilium*), katere resnica je praktična resnica, ki je ujemanje tega, kar si

⁶ »Intelligo enim quia volo.« - »Spoznavam namreč, ker želim.« (Sth I-II, q.82, a.4)

v delovanju želimo, in pravilnosti prizadevanja za cilj. Pravilnost prizadevanja določa *lex naturalis*, kakšno pa bo naše konkretno ravnanje, pa vnaprej ne moremo določiti, saj je predmet našega delovanja prigoden (Rhonheimer 1987, 257). V prizadevanju za cilj lahko upravičimo različne (vendar ne poljubne) možnosti ravnanja. Pri udejanjanju univerzalnih praktičnih sodb na ravni konkretnih sodb našega ravnanja, torej v operativni konkretizaciji tega, kar univerzalno spoznamo kot dobro ali slabo, se v polnosti razkriva urejevalna vloga uma ter njena učinkovitost in pristojnost v konkretnem človekovem ravnanju. Pri tem se postavlja vprašanje, ali prigodnost ravnanja v kakršnikoli meri zmanjšuje oziroma omejuje veljavnost univerzalne vloge naravnega zakona oziroma ali v vseh primerih ohranja svoj primat. To je zlasti pomembno takrat, ko iščemo odgovor na vprašanje, ali lahko človek na podlagi svojega ravnanja po naravnem zakonu objektivno ugotovi, ali je to ravnanje po svoji naravi *dobro* ali *zlo* (259).

Etično delovanje je pri Tomažu *actio immanens*, to pomeni, da učinki in posledice dejanja ostajajo v delujočem subjektu: umor človeka na primer ne pomeni etičnega zla v smislu dejstva smrti nedolžnega (pasivni vidik), temveč neprimerno oziroma zlo voljo storilca (aktivni vidik) (264). Etično zlo (*malum morale*) je v nedopustni povzročitvi smrti človeka, ne pa v dejstvu nedopustnosti smrti. Pri etičnem delovanju govorimo po Tomažu preprosto o tem, da si »dober človek«, zato mora vsak posameznik ugotoviti, kakšno mora biti konkretno delovanje, da se bo lahko prepoznal kot takšen.

3. Predmet človekovega delovanja

Rhonheimerjeva kritika teleološke etike zadeva v tem smislu predvsem njen predmet. Teleološka etika vzpostavlja ta predmet s teoretično razčlemba tega kar pojmuje kot *dobro*, pri tem pa zanemarja človekovo praktično izkustvo in posledično človeka kot bitje. Teleološka utemeljitev etike je po M. Rhonheimerju v svojih predpostavkah resda prepričljiva, saj prikazuje to, kar je pri etičnem delovanju najbolj nazorno – njegove posledice namreč (Rhonheimer 1987, 312). Ker sama izhaja iz naturalističnega pojmovanja človekove narave, pa je vsebina etičnega delovanja omejena zgolj na poljubno dobro. M. Rhonheimer podarja, da pri Tomažu vsebina etike ni uresničevanje *dobrega* v smislu dobrih posledic, temveč uresničevanje »dobrega človeka«. Teleološka etika spregleda to vzvišenost človeka kot osebe, saj njeni analitični metodi manjka prava antropološka vsebina, ki bi omogočila pojmovanje človekovega delovanja kot etičnega, neodvisno od navezujočih se posledic. Etičnost se namreč ne vzpostavlja z dobrimi posledicami, ker bi s tem izgubili človeškoosebni pomen delovanja (410). Pri konkretnem delovanju je zato treba ločiti dva kvalitetno različna učinka oziroma posledici, ki pri teleološkem določanju *dobrega* dejanja ostaneta nerazločljivi: »nepravičnost trpeti« in »nepravičnost storiti« – prva posledica ne predstavlja zla v etičnem smislu, druga pa je to vedno. M. Rhonheimer ugotavlja, da teleološko tehtanje *dobrega* spregleda ta etični *proprium*, saj se pri svoji analizi podreja tehničnemu vzorcu človekovega delovanja (namesto praktičnoetičnemu), s tem pa spregleda bistvo človeka kot osebe (410).

Vsako razglabljanje, ki zadeva povečanje dobrega oziroma zmanjšanje zla, ostaja načelno pod pragom etičnega.⁷ Teleološka utemeljitev etike se zato sklicuje predvsem na formalno vzpostavljene norme, v tem smislu, da se pri reševanju posameznih (zlasti mejnih) etičnih problemov zanaša na različne sodne prakse, pri tem pa tehta med posameznimi pravnimi dobrinami in izbere najustreznejšo – izbrana je navadno tista, pri kateri so posledice »najugodnejše«. Pri odločanju na podlagi formalnih norm pa je seveda prezrto, da pri razglabljanju o etičnosti dejanja ni odločilno pravno-formalno *dobro* (npr. A trpi nepravico od B), temveč etično *dobro* (B ravna nepravilno) (410). M. Rhonheimer ugotavlja, da je prezrta temeljna zgradba praktičnega uma, pri kateri ni nujno, da vedno obstaja etično ustrezen rešitev. Teleološko tehtanje dobrega v svojem navezovanju na formalne okvire – nasprotno – trdi, da etična rešitev mora obstajati in da človek pri svojem delovanju odgovarja za vse posledice svojih dejanj. Če posledic pri konkretnem delovanju ne moremo opredeliti, potem tudi ni teleološke ocene etičnega oziroma je ocena iracionalna. Iracionalnost se kaže v nezmožnosti razlikovanja med posledicami dejanja in samim dejanjem, to pa povzroči, da se v posamezniku postopno zmanjšuje občutek etične odgovornosti (412). Obstajajo namreč posledice, ki kljub njihovi predvidljivosti niso oziroma ne morejo biti intencionalni predmet človekove odločitve, to pa pomeni, da z vidika posameznika niso izbrane ne kot cilj ne kot sredstvo za doseg cilja. Če v skladu z teleološkim pojmovanjem te posledice enačimo s posledicami, o katerih se lahko odločamo, potem se hitro izgubi pomen etične odgovornosti. Etična odgovornost lahko velja le za tiste posledice, o katerih se lahko odločamo, saj so predmet naše izbire. Če ne znamo razločevati obeh vrst posledic, potem se izgubi tudi pravi pomen izbire (*electio*).⁸

Izhodišče za razumevanje (etičnega) predmeta delovanja, ki ga človek vzpostavlja tako, da posamezno dejanje usmerja v skladu z osebnim smislom, je Tomažev »actus humanus«.⁹ Pomeni človekova dejanja, ki jih lahko etično opredelimo, to pa predpostavlja, da je človek gospodar teh dejanj (ima torej *dominium*) in da jih opravlja svobodno in zavestno. »Actus humanus« je torej dejanje, ki ga človek izpelje v okviru osebne avtonomije in svobode in na podlagi premišljene volje. V tem smislu moramo razlagati Tomaževo pojmovanje *predmeta* človekovega delovanja, ki je naš cilj oziroma *dobro*, ki ga pri delovanju zasledujemo (*finis operis*). Opredelitev predmeta delovanja kot cilja človekove volje je pri Tomažu odločilna, saj je kot človeško pojmovano le delovanje, ki izvira iz svobodne volje, v mejah katere človek zasleduje neki cilj oziroma *dobro* (322). Predmet delovanja je zato vedno predmet delovanja človeka kot osebe in kot takšen vedno oblikovan v skladu s praktičnim umom.

⁷ M. Rhonheimer to ponazarja z zdravnikom, ki mora biti pred nameranim zdravniškim posegom prepričan o etičnosti dejanja, ne glede na morebitne posledice (poseg je torej neetičen tudi tedaj, ko so slabe posledice za pacienta minimalne (410).

⁸ Neustrezno razumevanje vsebine človekove odgovornosti se kaže v domnevi, da človek lahko predvidi vse posledice svojega ravnanja oziroma da jih celo mora predvideti. To je po M. Rhonheimerju nesprejemljivo tudi s teološkega stališča, saj bi to določalo, da je človek odgovoren za celotni svet. Zanemarjena je namreč (ontološka) razlika med božjo in človekovo odgovornostjo, s tem pa tudi človekova odvisnost od odrešenjske božje milosti (413).

⁹ »Actus humanus« je kot dejanje, ki ga giblje človekova volja, sestavljen iz notranjega deja volje (*actus interior*) in iz zunanjega deja (*actus imperatus*). Oba deja sta v enakem odnosu kakor forma do materije in kot takšna pomenita enotni »actus humanus« (332).

Razlikovanje med posledicami delovanja in predmetom človekovega delovanja ponazarja M. Rhonheimer z vprašanjem tako imenovanega »posrednega delovanja« (*voluntarium indirectum*). Posredno delovanje namreč zadeva dejanja, katerih posledic izvršilec dejanja ni mogel predvideti, vendar pri etično (dobrem) delovanju nastopajo kot (slabe) stranske posledice (352). Ker posledice ne izhajajo neposredno iz človekovega delovanja, tudi nimajo svoje objektivne vsebine. Te posledice zato sploh ne morejo postati predmet našega delovanja kot *genus moris*, saj jih pred njenim nastankom ne moremo podoživetiti; ne morejo torej postati predmet praktičnega uma, zato nimajo svoje etične vsebine (352). Vprašanje »posrednega delovanja« je torej vprašanje človekove odgovornosti za posledice. Teleološka etika jih pripisuje tistemu, čigar delovanje jih povzroča, to pa je etično (s tem pa tudi splošno človeško) nevzdržno, saj ne moremo odgovarjati za nekaj, kar ne moremo predvideti. Nekatere posledice so po M. Rhonheimerju stvar božje previdnosti (366).

Človekovo delovanje ima po Tomažu torej dva vidika: »actus naturae«, ki pomeni dejanje samo na sebi, in »actus humanus«, ki daje temu delovanju naravo človeškega dejanja – dejanja torej, ki je vsakokrat že preoblikovano s praktičnim umom.¹⁰ Tomaž poudarja, da je za etično opredelitev človekovega delovanja bistven prav ta vidik, saj le ta vključuje človekovo svobodno voljo in je lahko opredeljen kot človeškoosebno dejanje. Predmet človekovega delovanja zato ni predmet, kakor je sam na sebi (*finis naturalis*), temveč predmet, ki se vzpostavlja prek *ordinatio rationis* – umsko torej (328).

3.1 Delovanje kot predmet človekove volje

Kot Tomaž govori o človekovem delovanju, to vedno zadeva delovanje človeka kot osebe, ne pa delovanja, ki bi izhajalo iz posameznih človekovih zmognosti (Rhonheimer 1987, 332). Ta osebna narava delovanja se kaže v navzočnosti človekove volje oziroma v navzočnosti uma, ki postane praktičen po dejanjih volje. Tomaž poudarja, da etično vsebino človekove volje vzpostavlja še le um s svojim praktičnim delovanjem. Volja v tem smislu omogoča praktično dobro, kakor se vsakokrat praktičnoumsko vzpostavlja. Volja se v svojem prizadevanju ne more usmerjati v *dobro* sama iz sebe, temveč le v *dobro*, ki ga vzpostavlja praktični um (335). To etičnourejevalno vlogo uma pri vzpostavljanju predmeta človekovega delovanja omogoča že omenjena soudeležnost večnega zakona. Tako tudi etična narava volje izhaja iz večnega zakona, kakor jo v mejah soudeležnosti posreduje praktični um – po Tomažu pa ni to nič drugega kakor naravni zakon (*lex naturalis*) oziroma to, kar določa objektivni pomen človekovemu delovanju v njegovem temeljnem in univerzalnem, to je specifično človeškem pomenu. Ta predmet, ki se vzpostavlja s premišljeno voljo, se kaže kot »actus exterior« (zunanje delovanje), in to kot »materia debita« (to, kar je *dobro* in moramo storiti) ali kot »materia indebita« (to, kar je *slabo* oziroma *zlo*, česar se moramo izogibati) (328). Tomaž v tem smislu izpostavlja človeško dejanje, ki je po svoji naravi »intrinsic malum«.

¹⁰ *Actus naturae* lahko ponazorimo z izrazom »zakonita izvedba usmrtnice obsojenega«, *actus humanus* pa v istem primeru kot »usmrtnice obsojenega« (329).

Izraz »actio intrinsece mala« označuje dejanje, ki je slabo (zlo) samo na sebi, ne glede na njegove posledice – slabo (zlo) je namreč zaradi svoje lastne objektivne zgradbe. Takšna dejanja niso nikoli etično dopustna, ne glede na konkretne okoliščine oziroma morebitne pozitivne posledice. Po naturalističnem pojmovanju so takšna dejanja nedopustna v mejah njihovega udejanjanja; splav je torej »actio intrinsece mala«, že sam po sebi slab, torej na ravni fizično-ontičnega. M. Rhonheimer poudarja, da na pojavnih ravni etične sodbe niso mogoče, zato je takšno pojmovanje nevzdržno, saj s »sodbami« le ponavljamo to, kar smo v začetku izpostavili. Etična sodba se mora glasiti v smislu: »*Nekdo dela nekaj, kar je samo na sebi (intrinsece) slabo,*« da je lahko utemeljena na ravni *genus moris* in da človekovo delovanje dobi svoj (etični) pomen.

3.2 Objektivni smisel človekovega delovanja in naravni zakon

Predmet človekovega (etičnega) delovanja pomensko torej ne izhaja iz predmetnega sveta, ampak prehaja v ta svet prek človekove premišljene volje – tiste volje torej, ki deluje v skladu s človekovim praktičnim umom. Ta um Tomaž označuje kot naravni zakon oziroma »*lex naturalis*«, ki svojo moč črpa iz soudeležene narave večnega zakona. To ne pomeni, da praktični um popredmeti zmožnosti svojih lastnih dejanj oziroma da predmetnemu svetu določa, kako naj deluje, ampak tem zmožnostim zgolj popredmeti njihovo posebno merilo za »debitum« (Rhonheimer 1987, 375). M. Rhonheimer to ponazarja z lažjo kot dejanjem, ki je etično *slabo* samo po sebi. Laž je kot skrunitev *dobrega* v medsebojnih odnosih in kot skrunitev kreposti resnice sama na sebi vedno slabo dejanje, zato opustitev dejanja zaradi »dobrih posledic« etično ni dopustna. Za določitev etično pravilnega delovanja je treba predvsem ugotoviti, kaj je pravzaprav etični predmet v konkretnem primeru. Če se vprašamo na primer, ali je ujetnikova laž o položaju njegovih enot ocenjeno kot etično nedopustno dejanje, etični predmet ni »govoriti resnico«, temveč »obvarovati življenje«. Z etičnega vidika torej laž v omenjeni konkretni situaciji ni (etični) predmet našega delovanja, temveč zgolj »tehnični« predmet (370). V konkretnih življenjskih situacijah nam praktični um omogoča, da izberemo tisto ravnanje, ki je (za nas) etično objektivno in zato zavezujoče.

Pri vzpostavljanju predmeta delovanja se naravni zakon kot zakon praktičnega uma pokaže kot njegovo urejevalno oziroma določujoče počelo. Naravni zakon usmerja človekovo delovanje, da se ravna glede na svoj lastni objektivni pomen, iz tega sledi, da delovanje ustreza človeškim in tudi etičnim krepostim (376). Določila naravnega zakona doživijo po modrosti ustrezno udejanjanje oziroma individualnost. Na to soodvisnost med naravnim zakonom in modrostjo, ki zadeva konkretno delovanje »*hic et nunc*« (tukaj in zdaj), je po M. Rhonheimerju treba biti pozoren zlasti pri tistih dejanjih, pri katerih se izrazi človek kot oseba (377). Delovanja namreč ne označujemo kot človeškega le zaradi dejstva, da je opravljeno svobodno in umsko, temveč mora biti to predvsem osebno dejanje. Osebna razsežnost človekovega delovanja razkriva etične zahteve človekove narave, kakor se vzpostavljajo prek refleksije samoizkustva praktičnega uma. Soudeležena večnega zakona pa je tista, ki omogoča človekovemu praktičnemu umu, da resnico

ne le odkrije, temveč jo kot moder človek s svojo voljo tudi udejanji – človeku omogoča, da sebe kot osebo usmerja k resnici, k polnosti in k pristnosti svojega bivanja.

Le življenje, ki je v skladu z naravnim zakonom, človeku torej omogoča, da se sam sebi odkriva kot oseba in da živi v harmoniji s samimi seboj. To ne pomeni »racionalističnega« ali »preračunljivega« življenja, temveč življenje, ki ustreza človekovi duhovnosti – njegovi *imago* naravi –, se pravi: življenje v skladu z ljubeznijo, v kateri človek presega samega sebe na poti k sočloveku in k Bogu (377). To, da se človek odtuji od samega sebe in od svojega *cilja* in potrebuje odrešujočo moč (Boga), da v polnosti razvije svojo človečnost, po M. Rhonheimerju ni predmet filozofije, temveč je vsebina človekovega praktičnomskega izkustva (378). Avtor nadalje ugotavlja, da je to izkustvo napačno pojmovano, češ da etične zahteve za človeka niso absolutno zavezujoče oziroma da pomenijo zgolj ideal, ki ga človek nikoli ne doseže. Naravni zakon v tem smislu ne bi bil absoluten in bi deloval le »ut in pluribus« (bil bi torej veljaven le v večini primerov), zato tudi dejanja, ki bi bila slaba sama po sebi, ne bi obstajala (390). Avtor ugotavlja še, da je to pojmovanje posledica napačnega razumevanja naravnega zakona, predvsem zaradi njegove (ne)prigodnosti. Prigodne namreč niso zahteve, ki izhajajo iz naravnega zakona, ampak je prigodna vsebina delovanja praktičnega uma (389). Ko se Tomaž v svojem razmišljanju vprašuje: »Ali velja za vse ljudi isti naravni zakon?«¹¹ temu pritrди z utemeljitvijo prigodnosti vsebine delovanja (ne pa naravnega zakona). Obstajajo namreč dejanja, pri katerih so se okoliščine v tej meri spremenile (*mutatio materiae*), da se je spremenila tudi posamezna etična obveza.¹² »Non est eadem rectitudo apud omnes«¹³ torej ne pomeni, da »principia propria« naravnega zakona ne velja brezpogojno, temveč da zaradi prigodnosti vsebine delovanja lahko nastopijo okoliščine, ko posamezna zapoved izgubi svoj objektivni pomen oziroma etično »težo«.¹⁴ M. Rhonheimer opozarja, da se prav v takšnih konkretnih življenjskih dogodkih izkaže praktični um kot tisti, ki človeku omogoči, da se »pravilno« odloči: obveza delovati pravilno se torej ne spremeni, spremeni se vsebina tega pravilnega delovanja (*principia propria secundaria*). Medtem ko »praecepta communia« veljajo v vseh primerih (npr. »človek mora biti pravičen«), »principia propria secundaria« ne veljajo, saj se udejanjanje splošnih zapovedi uresničuje odvisno od konkretnih načinov delovanja človekovega praktičnega uma (384).

Uravnavanje človekovega konkretnega delovanja po določenih naravnega zakona izgublja jasnost, kolikor bliže je to delovanje konkretnemu *operabile* (403). V nekaterih konkretnih primerih se človeku lahko pokaže več načinov delovanja etično sprejemljivih oziroma pravilnih, zato se zanašanje zgolj na formalno priznane norme v konkretnem delovanju izkaže kot nezadostno oziroma nesprejemljivo.

¹¹ »Utrum lex naturae sit una apud omnes.« (STh I-II, q. 94, a.4)

¹² M. Rhonheimer to ponazori z vrnitvijo izposojenega orožja, ob zavedanju, da bo to dejanje povzročilo zlo dejanje. Zavedanje tega namreč spremeni »vsebinu« zavezujočega dejanja tako, da istočasno obveljata dve etični obvezi: obveza vrnitve izposojenega blaga in obveza preprečitve zlega dejanja (390).

¹³ »To, kar je prav, ni za vse enako.«

¹⁴ Zahteva po vračilu orožja tukaj ni več »materia debita«, ki bi jo določala obveza do vračila izposojenega, saj bi se drugače navidezno etično dejanje sprevrglo v svoje nasprotje: v zlo dejanje, kot pomoč pri umoru (390).

To pa ni posledica neustreznosti pravil za delovanje (etičnih norm), temveč prigradnosti človekovega delovanja, ki človeku zakriva objektivno vsebino njegovega konkretnega delovanja (404). To lahko po Tomažu premostimo z modrostjo (uvidom) in s krepostmi, ki človeku omogočajo, da objektivno oceni konkretne življenjske situacije in umsko usmeri svoje delovanje proti cilju, ki pomeni človekovo *dobro*. M. Rhonheimerju ugotavlja, da se pri človeku »ordinatio« modrosti ne omejuje na priznane etične norme, zato lahko z njimi prihaja v nasprotje (405). Človekova modrost je po Tomažu predvsem vsebina univerzalnega reda (*ordinatio*) naravnega uma, s tem pa tudi njegovih prvih principov. Temeljno pravilo praktičnega uma kot »pravega razloga delovanja« (*recta ratio agibilium*) je torej naravni zakon, ne pa etične norme. Te norme pomenijo zgolj refleksijo tega reda (*ordinatio rationis*), zato same na sebi ne morejo določati univerzalnih meril, temveč zgolj formalizirajo etično izkustvo praktičnega uma.

4. Človeškost in naravni zakon

M. Rhonheimer v sklepnih mislih svojega dela poudarja, da človek kot oseba presega vsako avtonomijo, ki bi bila utemeljena iz njega samega, saj ima kot ustvarjeno bitje svoje počelo v Bogu, zato brez božje milosti ne more izpolniti zahtev svoje človeškosti (Rhonheimer 1987, 405). V tem smislu moramo razumeti tudi človekovo avtonomijo glede njegovega lastnega etičnega delovanja v konkretnih življenjskih situacijah. Človekova avtonomija ima svoje počelo v soudeleženi naravi večnega zakona, ki človekovemu praktičnemu umu omogoča, da uvidi, kaj je predmet njegovega delovanja oziroma kako naj v konkretnih primerih etično ravna. Naravni zakon, kakor ga pojmuje Tomaž, vključuje človeka, ki svoje delovanje usmerja z močjo duha večnega zakona (199). Ta moč kot izraz participacije večnega zakona v praktičnemu umu se povnanja kot preiščljiva volja in človeku omogoča, da je njegovo etično delovanje objektivno. Objektivnost, ki delovanju podeljuje naravo obveze, omogoča ustaljenost etičnega ravnanja, ki je nujna za človekovo normalno sobivanje. Ker »človekovo delovanje (lahko) poteka samo v odnosu – na ravni od-govora (dialoga)« (Juhant 2003, 5) –, pomeni ustaljenost etičnega nujnosti, ki človeku kot dialoškem bitju – s tem pa tudi družbi – omogoča preživetje. Tomaževo pojmovanje naravnega zakona tudi sodobnemu človeku omogoča, da osmisli svoje življenje, tako da ga usmeri v tiste razsežnosti svoje narave, ki so človeku najbolj »naravne« oziroma pristne. V teh razsežnostih človek prepozna soudeleženo naravo večnega božjega zakona, ki praktičnemu umu vzpostavlja etično počelo in mu podeljuje luč in moč, da usmerja voljo v skladu s svojo lastno (večno) naravo. Človek v skladu z redom (*ordinatio*) večnega zakona po svoji preiščljivi volji ustvarja naravni zakon; ne ustvarja ga torej iz samega sebe, iz vsakokratnega bistva, temveč iz najstva – iz tega, kar kot oseba še ni, pa po večnem zakonu (praktičnoumsko) lahko postane.

Po Tomažu ima praktični um sposobnost etičnega uvida po svoji soudeleženi naravi, ki posamezniku omogoča prepoznanje etičnega predmeta v konkretnem delovanju. Izključno zanašanje sodobnega človeka na »tehnični« razum prikrajša posameznika, da bi prepoznal tudi svojo soudeleženo naravo, zato kot oseba osta-

ja omejen na svojo pojavnost, v okviru katere ni zmožen prepoznati objektivne etične narave svojih dejanj. To je po Tomažu neločljivo povezano s spoznanjem odvisnosti od božje milosti, katere izkustvo se uresničuje tako na ravni medčloveških odnosov – v okviru jezika – kakor na ravni našega odnosa z Bogom – v molitvi in v kontemplaciji. Tomaž v svojih mislih odkriva v človeku obe dialoški razsežnosti kot samorazvidni počeli človekovega etičnega delovanja. Le kot vzajemno delujoča enota omogočata posamezniku, da razume medčloveške razlike in jih v dialogu tudi preseže. Kot družbeno bitje posameznik s tem pripomore k vzpostavljanju resničnega etosa, ki človeku in s tem tudi skupnosti omogoča (etično) preživetje.

5. Sklep

Tomaževo pojmovanje naravnega zakona, ki ga v svojem delu na novo osvetljuje Martin Rhonheimer, omogoča sodobnemu človeku, da v konkretnih življenjskih situacijah prepozna »pravilnost«¹ svojega delovanja. Ta »pravilnost«² je odsev objektivnosti etičnega delovanja človeka kot osebe oziroma odsev »dobrega človeka«. Pri Tomaževem pojmovanju etičnega, ki pomeni *dobro*, je odločilno, da to *dobro* nima počela v smotrnosti, kakor to utemeljuje teleološko razumevanje etike, temveč v večnem zakonu, ki prek svoje soudeležene narave omogoča praktičnemu umu, da to *dobro* prepozna in ga prek volje poustvarja v človekovem delovanju in s tem soustvarja naravni zakon. Naravni zakon torej ni zakon, ki bi bil v »naravi stvari«, ampak je vsebina človekove soudeležene avtonomije in svobode. Vzpostavlja ga torej človek prek premišljene volje, izhajajoče iz prvih načel, ki jim večni zakon daje objektivno in zavezujočo naravo. Večni zakon ima pri oblikovanju in delovanju naravnega zakona po Tomažu konstitutivni pomen, zato človek brez deležnosti v tej luči samega sebe ne more vzpostavljati kot etično bitje. Ker je človek kot simbolno bitje odvisen od odnosa do drugega in se le prek drugega lahko uresničuje kot (etična) oseba, je od tega odvisno tudi njegovo preživetje.

Reference

Akvinski, Tomaž. 1962. *Summa Theologiae* [STh].

Alba: Editiones Paulinae.

Aristotel. 1969. *Protrepikos*. Frankfurt am Main:

Ingmar Düring.

Juhant, Janez. 2003. *Etika ali človeškost: Filozofski temelji etike*. Ljubljana: Društvo študentov

Teološke fakultete.

Rhonheimer, Martin. 1987. *Natur als Grundlage der Moral: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*. Innsbruck: Tyrolia.

Ušeničnik, Aleš. 1939–1941. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.

Wittmann, Michael. 1933. *Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin*. München: Hüber.

Monografije FDI - 11

Christian Gostečnik OFM

sistemska teorija kibernetiki model regulacija afekta
prenos čustvenih in organskih vsebin integracijski modeli



cena
18.00€

Sistemske teorije in praksa



Christian Gostečnik OFM **Sistemske teorije in praksa**

Različni družinski terapevtski modeli prikažejo družino v njeni funkcionalnosti, nefunkcionalnosti pa tudi patologiji, predvsem pa orišejo načine, kako terapevtsko pristopiti k določenemu simptomatičnemu družinskemu sistemu. Vsak izmed teh modelov pristopa k družini s svojskega vidika in zato lahko rečemo, da ti modeli sestavljajo sistemsko celoto, ki je vredna sistematičnega študija. (368 str.)

Knjigo lahko naročite na naslovu **ZBF; Prešernov trg 4; 1000 Ljubljana;**
ali e-naslovu: **zbf@rkc.si**

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 4, 553-563
 UDK: 27-472:1Ricoeur P.
 Prejeto: 8/2010

Janez Vodičar

Narativna kateheza

Povzetek: Sodobna kateheza vedno bolj išče pot, po kateri bi v tem času pomagala človeku pri rasti v veri. Katehet ne more biti danes zgolj preučevalec vsebine vere, ampak mora pripraviti človeka za njeno oznanilo. Pri sprejetju božje besede govorimo o spremembi osebne identitete. Ker se pri katehezi srečata dve pripovedi, osebna in Razodeta, je prav narativna identiteta tista, ki to omogoča na ustvarjalen način. Razprava prinaša prikaz narativne identitete pri Ricoeurju in možnost njene uporabe pri katehezi. Katehet s poznanjem zakonitosti vzpostavljanja narativne identitete lahko oblikuje katehezo tako, da pomaga tako osebni kakor verski rasti katehizirancev. Prav tako je poudarjena vloga verskega občestva za produktivno uporabnost narativne kateheze. Šele v občestvu verujočih osebna odločitev za Kristusa doživi svojo zavezo za polno življenje po veri.

Gljučne besede: narativna kateheza, identiteta, pripoved, Ricoeur, oznanjevanje, rast v veri, pričevanje

Abstract: Narrative Catechesis

Modern catechesis increasingly looks for a way to help man in his growth in faith. Nowadays the catechist cannot just investigate the content of faith, but must prepare man to adopt it. Adopting God's word means a change in personal identity. Since catechesis means the meeting of two narratives, the personal and the Revealed ones, the narrative identity is the one to enable it in a creative manner. The paper shows narrative identity with Paul Ricoeur and the possibility of applying it in catechesis. A catechist knowing the laws of establishing the narrative identity can shape his catechesis in such a way that it serves the personal growth of the pupils as well as their growth in faith. The role of the religious community in a productive usefulness of narrative catechesis is emphasized as well. Only in a community of the faithful the personal decision for Jesus Christ becomes a commitment to a full life in faith.

Key words: narrative catechesis, identity, narrative, Paul Ricoeur, preaching, growth in faith, being a witness

1. Uvod

Mnogi se pritožujejo, da je težko danes govoriti o krščanskih vrednotah, še posebej mladim in otrokom. Mladostniki najprej ne razumejo, čemu bi se sploh še za kaj trudili, saj jim vsak trenutek ponuja toliko, da si vsega niti ne mo-

rejo privoščiti. Še manj pa so se pripravljene zavzeti, da bi vztrajali pri pridobljenih vrednotah in jih v polnosti vključili v svoje lastno življenje, če to ne vodi v dobro počutje. Če kje, potem se takšno stanje pozna pri katehezi. Katehet mora predstaviti, navdušiti in pomagati živeti vrednote, ki so pogosto v velikem nasprotju s sodobnimi pričakovanji in načinom življenja. Zdi se, da je danes težko dolgoročno nagovoriti koga z vrednoto vere in z zahtevami, ki izhajajo iz odločitve zanjo. Pri tem nas tolaži, da tisti, ki resnično odkrijejo vrednost Kristusa in življenja iz njega, pričujejo, da je to mogoče in odrešujoče tudi za današnjega človeka. Njihove pripovedi dajo misliti ne samo kristjanom, ampak tudi ljudem, ki drugače nočejo imeti opravka z vero.¹ Sodobni človek zmore še vedno prisluhniti zgodbi, ki je blizu njegovemu svetu in jo lahko poveže s svojo lastno izkušnjo. Še prej pa ga je treba senzibilizirati za vrednote vere. »Verski pouk naj bi ponudil oblike učenja, ki bodo učenkam in učencem pomagale izraziti to, kar je za njih v življenju pomembno, jih nagovori, jim je 'sveto', kar izkusijo kot 'brezzvezno' oziroma smiselno, kar jim daje moči za upanje in življenje in tudi kar ovira, obremenjuje njihovo in življenje drugih. Na tak način bodo uspeli intenzivneje dojemati in komunicirati in bodo občutljivi za to, kaj dejansko je, kaj bi lahko bilo in kaj bi moralo biti drugače.« (Hilger 2003, 310) Ni dovolj, da jih katehet pritegne, mora ustvariti tudi razpoloženje za oznanilo. Zato lahko to dosežemo prav prek pripovedi, narativnosti, ki bo v celoti vključena v načrtovani učni proces. To je dvojna naloga: poslušanje in pripovedovanje. Ob svoji pripovedi potrebujemo poslušalca in tako prepoznavamo prepletenost s pripovedjo drugih. V pripovedi drugih odkrivamo nove možnosti za spremembe pri sebi, to pa je bistvo našega stalnega spreobračanja k Bogu.

Tako je potekalo tudi prvo oznanjevanje. Tudi zaklad vere je nastal iz posameznih izkušenj Boga, ki so jo ljudje posredovali drugim prek pripovedi. Prav narativnost, ki jo katehet smiselno vključi v učno uro, lahko pritegne, nagovori in usmerja katehizirance. V Cerkev so osebne pripovedi vere nepogrešljive, »vsak posameznik ima s svojo zgodbo karizmo, ki bo v interakcijskem odnosu z drugimi viri vere za celotno občestvo.« (Scheidler 2010, 2) Naš namen je: pokazati, da pripoved ni le priročna za lažje pomnjenje ali razumevanje, ampak prinaša številne druge momente, ki jih je vredno izkoristiti v procesu verske vzgoje.

2. Od katekizma do pripovedi

Če ima kateheza kako nalogo, je to zagotovo v tem, da prenese zaklad vere na današnjo generacijo, kakor je bil razodet v božji besedi in se je oblikoval v izročilu Cerkve, pravi koncilski izjava o krščanski vzgoji. Takšna kateheza – če govorimo o resničnem uvajanju v vero, mora tudi voditi k sodelovanju pri krščanskem oblikovanju sveta (GE 22). Ni treba izgubljeni besed, da pokažemo na težavnost te naloge. Vedno večja sekularizacija in močna odtujitev od Cerkve mnogih ljudi po Evropi jasno govori o tem, da kateheza ni bila in ni ravno uspešna. Iskanje najra-

¹ Zanimivo je, kako kroži knjiga kolumbijske zobozdravnice *Zadela me je strela* (Ljubljana: Salve) in koliko vprašanj se je porodilo ob njenem branju, ki so izrazito verska. Ne moremo reči, da so to le verni in tisti, ki vero tudi živijo. Ob tem je treba vedeti, da je zgodba vsaj geografsko zelo oddaljena od naše izkušnje.

zličnejših rešitev, ki so v zadnjem stoletju nadomestile katekizemski pristop, jasno kaže na to nezadovoljstvo (Policarpo 2009, 175). Metodološka različnost pri vzgoji za vero izraža tudi različna razumevanja same teološke narave krščanstva.² Kljub vsemu se zdi, da vsi najrazličnejši poizkusi oznanjevanja niso našli prave in učinkovite poti do sodobnega človeka. Danes človek verjame marsikaj in marsikomu, veliko teže pa prisluhne oznanjevalcu in oznanilu o Jezusu Kristusu. Spet bi lahko ugovarjali, da številne knjige, filmi, takšne ali drugačne medijske predstavitve, v katerih je prav Kristus osrednja figura, kažejo prav na nasprotno. Vendar to še ne pomeni, da govorimo o resničnem oznanilu, ki bi človeka odprlo veri v odrešenje po smrti in vstajenju Jezusa Kristusa in življenju iz tega.

Če je sodobni človek res iztrgan iz krščanske tradicije, je treba torej tej prvi nalogi nujno dodati drugo, ki ne more časovno nastopiti za prvo, ampak poteka hkrati z njo: vzpostaviti moramo interakcijo z osebno izkušnjo v sekularizirani družbi in versko razsežnostjo človeka. Šele takrat bo tudi kateheza dosegla nalogo, ki jo nalaga koncil, namreč osebno in odgovorno rast posameznika v konkretni družbeni situaciji. Če je ta nekoč potekala sama po sebi in je bila naloga odgovornih v Cerkvi le širitev in razjasnitev védenja o veri, je danes nujna vnaprejšnja priprava katehiziranca za prejem oznanila. »Če premislimo te razmere, sem prepričan, da moramo bolj skrbno pripraviti ne zgolj seme božje besede, ki ga želimo sejati in žeti, toda tudi zemljo, polje – ljudi, kjer želimo to sejati.« (Gallagher 2001, 13) Pozornost je treba vedno bolj usmerjati v vprašanje, kakšnemu človeku in v kakšnih okoliščinah želimo posredovati oznanilo božjega kraljestva. Ne zgolj zato, da bi prilagodili oznanilo, ampak ker moramo v ta človekov svet vstopiti na novo.

V času po katoliški prenovi je bila glavna naloga pri ohranjanju vere naložena škofom in duhovnikom. Ti so s katekizmi začrtali bistvene poteze katolištva in »katoliškost« enako razumeli v mestih zahodne Evrope kakor po vaseh Afrike ali Amerike. Človek, ki je bil deležen tega pouka v takšnih ali drugačnih oblikah, je bil že po naravi vernik. Bolj ali manj je takrat pomenilo »biti kristjan biti dober državljan in obratno« (Biemmi 2009, 161). Danes ni več te »rodovitne« zemlje za seme božjega kraljestva. Pot razsvetljenstva je privedla do kritičnosti in želje po samostojni izbiri. »Sodobni človek išče različne načine razumevanja preteklosti, tradicije in svetih tekstov. V moderni družbi in izobraževanju je krščanstvo predmet kritične refleksije bolj kot zgolj nekritično posredovana snov preko poučevanja in vzgoje.« (Lombaert in Pollefeyt 2004, 23). K temu bi bilo vredno dodati še, da je bolj kakor posameznik kritična celotna družba predvsem s svojimi mediji. Ti prav iz kritične naravnosti, iz izhodiščne previdnosti vedno bolj sejejo dvom v vsako »neoprijemljivo« resnico.³

Način kateheze – ki je bil dolgo časa v veljavi – z golim posredovanjem verskih resnic ne zadostuje že dolgo časa. Resnica ni več, kar je »razodela« avtoriteta, ampak jo posameznik razvije na poti svojega življenja in v nenehnem dialogu z

² Prav prek poudarjanja tradicije v katoliški Cerkvi izpostavljamo dejstvo, da je ta nastajala prek različnih izkušenj in v različnih pristopih. Naloga celotnega občestva je prav balansiranje med novostjo in zvestobo tradiciji. Vendar prava tradicija je šele takrat, kadar jo živimo in ko tradicija vstopi v življenje verujočih. Ti so različni, v različnih časih, v različnih okoljih, zato je šele tradicija, ki vodi v živ odnos z Bogom, vredna ohranjanja (Scheidler 2010, 3).

³ »Teologija je danes postala težavna znanost. Javnost ima raje kričave figure, ki glasno vpijejo 'škandal' in lastni Cerkvi kar naprej berejo levite.« (Lütz 2010, 264)

okoljem, v katerem živi. Vsak, ki danes hoče biti katehet, se mora sebe bolj kakor kaj drugega poučevati, spraševati, kako poučevati, da bo s tem nagovoril katehizirance. To ne pomeni, da je presežena verska resnica, ki jo je treba posredovati. Ta še vedno ostaja temeljni okvir vsega procesa poučevanja. Vendar to postaja vedno bolj uvajanje v vero in prostor iskanja.⁴ Če zmore katehet prebuditi vprašanje, katehiziranca napotiti na pot iskanja, potem je storil, kar je v njegovi moči: na široko je odprl vrata možnosti za oznanjevanje. Danes, ko je tako lahko priti do virov verovanja, do vsebine samega sporočila, to ni več temeljno vprašanje oznanjevanja, ampak kako prebuditi potrebo po veri.

Pri vsej tej metodološki preusmeritvi smo vedno bliže temeljni krščanski doktrini: vera je dar, milost. To ni več zgolj vera iz tradicije in zaradi družbene prisile, ampak iz milosti in svobode. »To pa terja od krščanske skupnosti novo možnost pričevanja in zgleda. To tudi zahteva, da si kateheza povrne misijonsko razsežnost.« (Biemmi 2009, 162)⁵ Pri tem pristopu ne moremo več samo pripraviti razne metodološke ali vsebinske pristope, ki bi jih pozneje uporabljali pri sami katehezi. »Kateheti težko dopuščamo, da bi oznanjali brez sistema, brez strukture, brez načrta. Težko sprejemamo, da bi bilo nekaj prostovoljno, prepuščeno lastni izbiri, različni intenzivnosti. Dejstvo je, da mora za resnično osebno vero skrivnost sama stopiti v človeka, posameznik pa mora z njo sodelovati. Nobena organizirana oblika dejavnosti ne more zagotoviti tega, kar se mora zgoditi na osebni ravni in je v bistvu milost.« (Zorec 2008, 266)

Zagotovo je vprašljivo, puščati otroku pobudo pri rasti v veri, zato ga je treba v času odraščanja pripraviti, da bo pozneje sam sposoben živeti iz vere. To pa ni nikoli končano. Če se je prej človek lahko naučil katekizemskih odgovorov za vse življenje, je pot milosti in osebne odločitve za Boga življenjska naloga. Kateheza odraslih ni le nuja, ker nam prej ni uspelo z oznanilom, ampak temeljno teološko-antropološka zahteva. Prej človeku ni bilo treba vedno znova obnavljati zaveze z Bogom, saj je bila to bolj ali manj odločitev skupnosti. Danes se mora vedno znova odločati in se odpirati milosti, ki mu jo Bog daje. Pri tem ne more biti prepuščen sam sebi. Potrebuje sopotnika – kakor sta ga bila deležna učenca na poti v Emavs –, ki mu bo prisluhnil, da bo v svoji lastni življenjski zgodbi prepoznal in našel prostor za Jezusa in za njegovo delovanje (Gallagher 2001, 309).

Kar odpira možnost za nenehno sprejemanje milosti in za njeno prepoznavanje in pomaga posamezniku, da se ji prepusti, je pričevanje. »To je prvi element v procesu evangelizacije.« (129) Danes še posebno ljudje potrebujejo pričevalcev življenja po veri in iz vere. Pri tem se odpira več vprašanj. Ob številnih »živih« in pričevalnih vernikih še ni nujno, da bodo tudi nagovorili množice. Zato moramo

⁴ Resnica, postava je nujen odgovor na človekovo šibkost, na njegovo nasilje in nepopolnost. Vendar definicije, zapovedi in prepovedi ne morejo ustvariti resnične povezanosti med ljudmi, še manj z Bogom. Ta notranja odprtost, povezanost raste v moči zaupanja, ki ga gradimo prav prek pripovedi (Theobald 2010, 9).

⁵ To je uvodni govor, ki ga je imel leta 2008 v Lizboni predsednik evropske ekipe za katehezo (EEC) na simpoziju z naslovom *Misijonska razsežnost v katehezi* (Zorec Franc. Misijonska razsežnost v katehezi. *Bogoslovni vestnik* 68:265–277). Vsako drugo leto se zberejo predstavniki nacionalnih katehetskih uradov in profesorji za katehetiko in religijski pouk, da skupaj premislijo ključne vidike sodobnega pouka o veri. Letošnje srečanje je bilo v Krakovu na Poljskem. Tema je bila prav narativna kateheza.

najprej vsaj iskati – če ga že ne moremo dati – dokončni odgovor, kako danes širiti to pričevanje, da bo verodostojno in hkrati zvesto posredovalo odrešenje Jezusa Kristusa. Nato je treba pomagati iščočemu, da bo zmožan sprejeti to pričevanje in iz njega tudi živeti. Pomemben je preplet tako oznanila kakor osebne rasti. Srečati se morata v prepletajočem procesu življenja posameznika in življenja občestva vernih. Kdo ima pobudo, ni pomembno. Pobuda, začetna želja po veri v Jezusa Kristusa je osebna; za vir vztrajnosti in načina življenja iz te odločitve je vedno bolj potrebno samo krščansko občestvo.⁶ Kakor mora biti najprej goreče srce v učencih na poti proč od skupnosti v Emavs, tako potrebujeta skupnost, kjer utrujeta in živita srečanje z Jezusom. Danes človek potrebuje samoto, da si na novo pripoveduje življenje in v njem prepozna božjo navzočnost. Hkrati pa potem potrebuje tudi skupnost, v kateri ohranja in deli svojo lastno zgodbo vere.

Lahko bi rekli, da govorimo pri današnji rasti v veri o nekakšnem hermenevitičnem procesu. V luči vere se razume posameznik in prek posameznikovega življenja se razume tudi sama vera. Pri tem ni preprosto držati ravnotežje. Zlahka zapademo v golo sledenje nauku ali v iskanje sebe prek najrazličnejših oblik verovanja in ritualov.⁷ Pri sodobni katehezi je veliko bolj pomembna priprava posameznika, da bo zmožan to svojo lastno pot do Boga in tako ohranil neokrnjen studenec prave vere. »Versko izobraževanje bi jih moralo pripravljati za interakcijo z odprto pripovedjo. To ne pomeni, da so vse opcije enakovredne, saj bi to vodilo k čistemu relativizmu, kar ne more biti cilj verskega izobraževanja. Mora učiti odraščajoče v veri o razliki med skritimi in pojavnimi elementi vsake teh opcij.« (Hutsebaut 2004, 351) Vsakokrat znova pa je treba poiskati rešitev, ki se poraja v nenehnem prizadevanju za globlje osebno življenje z vero. Zavestna odločitev za vero danes ne pomeni toliko pripadnosti neki veroizpovedi, zavezanosti neki skupnosti, ampak osebni dogodek, ki temeljito zareže v življenje. Kakor je krščanstvo dogodek, ki je zarezal v zgodovino judovstva in potem celotnega človeštva, tako je osebna odločitev za Kristusa ponovno dogodek, v katerem se srečata božja milost in osebna svoboda. Kakor je iz dogodka Jezusa Kristusa živela Cerkev, tako se osebna vera hrani prav pri izvornih dogodkih odločitve za vero. Da je prvotna Cerkev lahko živela iz srečanja s Kristusom, je njeno bogastvo ohranila v pripovedi. Šele ko ta skupna pripoved vere stopi v življenje posameznika in se ga dotakne, lahko govorimo o katehezi.

3. Narativna narava človeka

Bistvo našega življenja ni, kje in kako živimo, ampak kakšen odnos do tega vzpostavimo. Samopodoba izvira vedno iz pripovedi svojega lastnega življenja.

⁶ V pismu Rimljanom apostol Pavel piše: »Kaj torej pravi? *Blizu tebe je beseda, v tvojih ustih in v tvojem srcu*, namreč beseda vere, ki jo oznanjamo. Kajti če boš s svojimi usti priznal, da je Jezus Gospod, in boš v svojem srcu veroval, da ga je Bog obudil od mrtvih, boš rešen.« (Rim 10,8–9) Izpostavljeno je srce kot kraj božje besede in nujnost izrekanja, za to pa je potrebno občestvo. Vse skupaj »izraža svojsko dinamiko razumnosti vere« (Theobald 2010, 9).

⁷ »Kdor bi se zaradi dobrih učinkov za psihično zdravje odločil, da bo verjel v Boga, ne bi verjel v Boga, marveč v velik pomen lastnega dobrega počutja – in to nima čisto nič opraviti s krščanstvom.« (Lütz 2010, 28) Pri tem celotna kritika sodobnega verovanja sledi osebnemu iskanju in refleksiji o tej osebni poti.

»Preko pripovedi razumevamo lastno življenje in mu podelimo smisel.« (Biemmi 2010, 2) Če je pri odločitvi za Kristusa potreben osebni odgovor milosti, ki je zastonjska, je to dvojni preplet. Zgodba, ki jo posameznik živi in si jo hkrati pripoveduje, se preplete z božjo. Zato človek v pripovedi življenja po veri ni zgolj imaginarni junak, ampak oseba z lastno identiteto. Osebna identiteta pa se vedno poraja ob narativni identiteti. Če hočemo pri katehezi vstopiti v življenje posameznika, se z njim lahko srečamo tako, da ga spodbudimo k pripovedovanju svojega lastnega življenja.⁸ Pri tem se razvije proces refleksije, ki iz gole zavesti sebe v tem, v čemer ga določata telo in okolje, preide v zavest o sebi, ki je veliko bolj osebna in ponotrjana. S tem človek odpira sebe novim možnostim, saj naše bivanje ni statično, je kakor projekt, ki v posameznikovi nameri presega sebe. Ko se nam možnosti v pripovedi odpirajo in se nagibamo na to ali ono stran, je to odločitev, ki s svojimi posledicami presega subjekt. Pri tem človeka sooča s svetom, ki ni vedno in povsod po njegovi volji. Če hočemo živeti iz sebe in za sebe, se je treba tega procesa zavedati. Do te zavesti pa vodi pot prek procesa refleksije. Refleksija pa se prebujata v luči razumljene pripovedi, ko si posameznik reče: ta lik je podoben meni, ima podobne težave, skrbi ga isto, veseli se ob podobnih priložnostih. Ob tej možnosti se vedno bolj človek vrača k svoji lastni pripovedi življenja in si tako riše podoba junaka, pri tem pa so črte med resničnim in imaginarnim pogosto zabrisane.

Za zunanjšega opazovalca je ta junak seveda veliko manj imaginaren. Navadno opisujemo in ločimo posameznika po zunanosti. Njegovo telo, ki je drugačno in na drugem mestu, kakor je kdo drug, ga naredi za posameznika, mu določi identiteto. Prav tako posameznika določajo psihične lastnosti, ki se pripisujejo posameznemu telesu. Te ostajajo iste, čeprav se lahko spremeni zunanji videz posameznika. Vse to je pomembno za označitev neke identitete. Pri tem pa je ta posameznik opazovan kot predmet in ne kot subjekt. Obe identiteti, tako telesno kakor psihično identiteto, mu je dodelil zunanji opazovalec, ki ne upošteva notranjega doživljanja posameznika. Če hočemo govoriti o človeški identiteti, ki upošteva možnost izbire, njegovo svobodo in končno tudi njegovo odgovornost, še posebno ko govorimo o odločitvi za Boga, ne moremo ostati le pri zunanjih objektivnih dejstvih. Dopustiti moramo posamezniku, da se čuti oseba, zato je treba sprejeti subjekt kot dejavnega oblikovalca svoje lastne identitete, ki bo nenehno vzpostavljala ravnovesje med dušo in telesom, med hotenim in nehotenim, med možnostmi in odločitvijo. Smiselnost takšnega početja je le v pristopu, ki ni zaprt v solipsistično mišljenje samega sebe, hkrati pa ni popolnoma pozunanjen. Po Ricœurjevem prepričanju se vedno začne v procesu refleksije (Villepelet 2010, 2). Refleksija kot njeno posredovanje pa poteka prek govorjenja in vedno uporablja znake, ki se jih naučimo prek govorice.⁹ Moj jaz, moja samopodoba je drugim

⁸ Zanimivo metodo, ki odgovarja na to potrebo, je predstavil prof. Pio Zuppa. Že dalj časa uporablja avtobiografsko pripoved v procesu oblikovanja cerkvenega občestva. Vsakokrat začne različne momente katehetskoga dela z uvodno frazo: »Spominjam se v tem trenutku ...« Te spomine potem podelijo udeleženci med sabo in tako se med njimi prepletajo vedno močnejše vezi. Naslednji korak je spomin na svojo lastno pot v veri. »Domovi moje vere,« kakor je to poimenoval, pomagajo tako pripovedovalcu kakor poslušalcem graditi občestvo vernih. To je trojni preplet duhovnosti, občestvene povezanosti in etične zavzetosti (Zuppa 2010).

⁹ »Ne morem drugače živeti in nimam drugega dostojanstva; drugače ne morem preoblikovati sveta in vplivati na druge. Govorjenje je moje delo, govorica moje kraljestvo.« (Ricœur 1955, 193)

dostopna samo prek izjav, dejanj, drže, skratka: prek vsega, kar izraža moj odnos do sveta zunaj mene. Samo prek izpovedi, pripovedovanja, takšnega ali drugačnega izražanja lahko katehet razume svet kateheziranca. Hkrati ga s svojo pozornostjo potrdi v njegovi identiteti. Ricœur identiteto razume v nenehnem prepletu s pojmi: jaz sam (*mêmeté/idem*), sam (*soi/ipséité/ipse*) in drugi (*l'autre que soi*) (Ricœur 1990, 12–15). Prvo identiteto dobimo, če se vprašamo »kaj«, drugo, če se vprašamo »kdo«. Prva ohranja, druga prinaša spreminjanje, dinamiko in vključuje časovno dimenzijo življenja. Druga tudi vključuje odnos z drugimi. Če prvo identiteto opredeli posameznikovo telo in mentalne karakteristike, ki se pripisujejo temu telesu na različnih krajih in ob različnem času, in kar Ricœur povzame z besedo karakter (46–48), je takšna identiteta omejena, še posebno če govorimo o vzgoji in osebni rasti. Ne dopušča upoštevanja časovne razsežnosti posameznika, saj ta bolj ali manj ostaja statična. Prav tako je usmerjena bolj na tretjo osebo, o kateri govorimo, in ne na tisto, ki sama govori, se sama določa in sama prevzema aktivno vlogo pri vzpostavljanju identitete (49). Prek pripovedovanja beseda jaz izstopi iz ujetosti v samo sebe, saj spregovori – in s tem se lahko izrazi, oblikuje samopodoba. Posameznik tako ne le izrazi sebe, ampak tudi izbira sebe. Dejanje – to je tudi govorjenje – oblikuje tako identiteto pred drugimi kakor pred samim sabo.

Če nas določa telo, ime in vse, kar nam je ob rojstvu dano, in to uporabljamo tudi za druga bitja, je treba najti nekaj, kar bo specifično človeško pri zavedanju samega sebe. Temeljna za Ricœurja pri ohranjanju »človeške« identitete je sposobnost, da držimo dano besedo, verodostojnost, torej zvestoba samemu sebi. V nasprotju s karakterjem, ki je določen in dan od zunaj, ta zvestoba ne gradi na nespremenljivem jedru posameznika. Z zavestjo, da moram držati dano besedo, da ostajam zvest, stopam v tipično človeško razsežnost, ki povezuje tako časovno kakor prostorsko razsežnost. Pri tem ohranjam sebe tudi v konfliktu s samim sabo, z notranjimi težnji, in ob tem vzpostavljam ravnotežje s pričakovani drugih (149).

Razlika in povezanost tega, kar človek dobi z rojstvom in mu določa zunanji svet (*idem*), s tem, kar je stvar osebne izbire, notranje odločitve (*ipse*), se kaže v pripovednem zapletu. To je hermenevtični proces, saj mora človek vedno znova iskati sintezo med stalnostjo in nespremenljivostjo sebe in zvestobo dani besedi v vedno novi situaciji. Spraševanje o zvestobi dani besedi postane smiselno šele takrat, ko ta zvestoba postane vprašljiva in je sad svobodne odločitve. Prav pri odločanju mora vsak izbirati med ohranjanjem in spreminjanjem, v konfliktu je sam s sabo in s svetom okrog sebe. Doživljanje, da ne sodimo v ta ali oni čas, v ta ali oni prostor ali dogajanje, je posledica notranjega trenja. Pri tem se človek čuti krhkega, čeprav je globoko v sebi dovteten za zavest o možnosti svobodne odločitve, o sebi kot sposobnem subjektu. Pripoved to notranje doživljanje ne le omogoči, ampak nasprotje med prvo in drugo identiteto spremeni v produktivno, v tisto, kar v zapletu prinaša odprtost novim pomenom, novim možnostim in tudi razumevanju drugih. Poetični pristop upošteva tako raznolikost kakor enotnost. Pripovedovati svoje življenje pomeni: vzpostavljati identiteto in jo tudi posredovati drugim. Zato je osebna identiteta vezana na narativno. Ricœurjevi argumenti za to so dvojni: »Najprej, v analizi pripovednega zapleta (*mise en intrigue*) enako kot to utemeljum v *Času in pripovedi*, zaplet vključi raznolikost, spremenljivost

in nepovezanost v permanenten čas. Na kratko, poveže elemente, ki se zdijo popolnoma ločeni. Drugič, ta isti zaplet prenesen iz dejanja v karakter pripovedne osebe vzpostavi dialektiko med idem in ipse.« (Reagan 1996, 85)

Z narativnostjo ne vzpostavljamo samo zavesti o sebi, ampak se odpiramo tudi za drugega. Pripoved nikoli ni zgolj zame, vedno pripovedujemo drugemu. Prav tako drugega lahko razumemo samo prek pripovedi. Človekovo teženje po »dobrem življenju«¹⁰ – to namreč Ricœur sprejme kot cilj vsega našega hotenja – ne more mimo drugega, sočloveka. V tem hotenju je brezpogojna in neizbrana želja, ki ima za cilj izpolnjeno življenje (Ricœur 1990, 203). Izpolnjeno življenje je doseženo predvsem v potrditvi drugega, v priznanju moje osebne vrednosti od zunaj. V tem procesu se odpira tudi moralna zavezanost. Če je hrepenenje po dobrem življenju etična naravnost, v zavesti povezanosti z drugimi in prav v procesu vzpostavljanja identitete odpremo možnost za moralno razsežnost. Kratka opredelitev tega je v Ricœurjevi trditvi: »Opredelimo etično namero kot teženje po dobrem življenju z in za druge v pravičnih institucijah.« (202) Pripoved tako nosi s sabo tudi etično in moralno razsežnost. V njej odseva notranje hrepenenje posameznika kot zmožnost, da to hoteno umesti v odnos z drugimi. Prav v tem je krhkost vsega početja. Prav tukaj se lahko izkaže sposobnost, pripovedovati svoje življenje in s tem vzpostavljati samopodobo kot možnost za sanjarjenje in izgubljenost v konformizmu.

Ta razpetost, ki jo Ricœur pripiše narativni identiteti, ločuje med »zastojem« (*stase*) in »napotitvijo« (*envoie*) (Ricœur 1985, 446–447). Zastoj, ki pomeni nekakšen odmik od stvarnosti in dejavnosti v meni tuj svet, lahko zasnuje dinamiko identitetne reorientacije. Pripovedovanje je torej nekaj nerealnega, če za realno sprejmemo konkretni svet, v katerem živimo, ko refleksija napravi nekakšen premor in namesto sebe zremo junake umetniške stvaritve. To je empatični odnos (Barbi 2010, 7), v katerem lahko v pripovedi kaj razumemo v luči svoje izkušnje (realistična empatija), lahko pa prepoznavamo to, kar bi želeli biti (idealistična empatija). Pri tem najdemo napotilo, projekcijo v konkretno življenje. To lahko razumemo prek Ricœurjevega pojmovanja trojne sposobnosti posnemanja, tako imenovanega trojnega mimezisa. Najprej smo sposobni opazovati in razumeti golo stvarnost, nato razumeti pripoved drugega in končno še prek pripovedi drugega razumeti sebe in svet na novo. Ta tretja mimezis, ki prek prisvojitve pripovedi drugega izzove bralca k biti in delovati drugače, je temeljna za narativno katehezo. Prek sposobnosti vživetja bralec, poslušalec postavi pod vprašaj svojo lastno samopodobo, način življenja, s tem pa odpira pot za nove možnosti bivanja. Prav biblične pripovedi ponujajo veliko oseb, ki pripovedujejo in kažejo s svojo osebnostjo na vpletenost božjega v človeško življenje. »Njihova identiteta ni odvisna od nekakšne natančne tipologije, ampak se definira preko interakcije z drugimi junaki in končno z absolutno Drugim, Bogom, ki deluje v Jezusu Kristusu skozi celotno evangeljsko pripoved.« (Barbi 2010, 10) Pri tem ne smemo pozabiti, da je to zgodovinska oddaljenost biblične pripovedi. Kontekst pripovedi je drugačen, kakor je bralečev ali poslušalčev. Prav ta odtujitev v svet teksta, pripovedi omogoči izstop iz osebne izkušnje in vzpostavi refleksijo, v kateri laže vidimo nove možnosti življenja in tudi božja znamenja, ki so v njem. »Biblične osebnosti

¹⁰ To je jasna odločitev za teleološkost, tako pri Heglu kakor Aristotelu, in šele iz tega za Kantovo deontologijo. Najprej sta želja in cilj in iz tega izhaja obveznost, norma (Reagan 1996, 86).

tako postajajo vodič in svetilnik, ki vsakemu bralcu razsvetljujejo možnosti prenovljenega bivanja.« (12)

4. Od pripovedi k osebni izpovedi vere

Vera vsakega človeka ima svojo lastno zgodovino, čeprav je to v postmoderni ahistoričnosti težko razumeti. Biti odprt za novosti, prepuščati se vsemu, kar prihaja, in to brez predsodkov in svobodno, najprej pomeni osvoboditev zavezanosti čemurkoli, tudi preteklosti. Danes dogodek že v istem trenutku preganja drugega in človek se ne more ustaviti, da bi lahko sprevidel kaj trajnega, kaj šele Absolutnega. »Če se zdi, da danes Bog vstopa nenadno, nepredvideno v življenje mnogih, je treba pomagati tako posameznikom kot skupinam, da uvidijo globino vsega, kar se z njimi dolgoročno dogaja in jim je treba pokazati, da ima njihova vera zgodovino:¹¹ da je posledica posredovanja, ki v lastni moči njihovo zgodovino radikalno preusmerja k temu, kar Bog dela v njih in v vseh.« (Theobald 2010, 1) Kakor lahko vidimo v evangeljski zgodbi o krvotočni ženi (Mr 5, 21–43), je potrebna osebna pobuda za vero. »Hči, tvoja vera te je rešila,« je jasen pokazatelj na to potrebo po prepoznanju vere, ki je v nas. V celotni pripovedi se beseda Bog ne omeni, in vendar vodi ženo k prepoznanju osebne vere (Theobald 2010, 3). Njena zgodba je zgled razodevanja Boga, ki ima svojo zgodovino, v kateri se razkriva tudi božja trinitaričnost. V srečanju z Jezusom se prepoznajo tudi drugi dogodki njene vere v Boga. V Duhu in v Očetu se je razgrnila pred Sinom moč vere v Boga.

Iz tega lahko uvidimo, kako pomembna je avtobiografska angažiranost pri katehezi. Ne le da do svojega lastnega življenja vzpostavimo stvarno in odgovorno držo (Scheidler 2010, 11), ampak le tako slišimo Boga. Bog vedno govori v učlovečeni obliki: tu je potrebna skupnost, ki posluša in pričuje.

Katehet, ki bi želel, da bi njegova biblična pripoved vstopila v sodobnega bralca, mora najprej opogumiti poslušalce, da vzpostavijo svojo lastno misel o pripovedi, da v pogovoru izrazijo svoje lastne poglede na zgodbo, se izrečejo tudi o spekulativnih vprašanjih, ki jih je zgodba izpostavila, in končno pripovedujejo svoje lastna doživljanja, ki jih lahko povežejo z zgodbo.¹² Da bi jim uspela premostitev med zgodovinsko pripovedjo in osebnim življenjem, katehet povabi katehizirance, naj se prepustijo svojim lastnim doživljanjem in pogledom. S tem sodobnemu begajočemu človeku pomaga, da se umiri in ne prenese prehitro bibličnih zgodb v sodobno življenje. Drugače bi to utegnil postati le še nov dogodek med dogodki, ki ne spremenijo ničesar. Prav tako je dobro, da katehet osebno pričevanje pusti za konec. Ne sme postati »junak«, ki se bo zgolj uvrstil v množico sodobnih zvezdnikov (13). Kateheza mora biti proces iskanja svoje lastne poti vere, katehet pa v njem prevzema vlogo spre-

¹¹ Prevod besede »histoire«, ki ima dva pomena: zgodovina in zgodba. Vendar je samo po sebi razumljivo, da do zgodovine pridemo le prek zgodb.

¹² To uporablja posebna metoda branja Svetega pisma: »Conte Biblique«. Govorimo o cikličnem branju božje besede, pri katerem se prepleta individualno delo s skupinskim. Izhodišče je vedno biblični odlomek, za katerega uporabljajo tako strokovne kakor osebne komentarje. To se prepleta z osebno izkušnjo. Končno bralec postane pripovedovalec. Po svoje pripoveduje izbrani odlomek pred drugimi, vendar tako, da besedilo božje besede ničesar ne doda ali odvzame (Coupré 2010).

mljevalca, kakor Kristus na poti v Emavs. Saj pri tem ni pomembno le razumevanje situacij, konfliktov in problemov, v katerih smo, ampak razjasnitev ozadja in temelja vsega našega iskanja. Celotna zgodovina bibličnih pripovedi je naravnana prav na prepoznavanje človeka v luči Večnega. Če s pripovedovanjem in poslušanjem pripovedi preigramo dano in razumljeno in s tem delamo pot za nove možnosti bivanja (Villepelet 2010, 11), nas to odpira tudi Razodetju, s katerim se nam razkriva celotna zgodovina odnosa z Bogom (Barbi 2010, 17). »Potem lahko razumemo, da tega bolj ali manj dolgotrajnega procesa, ki v nekem smislu nikoli ni dokončan, ne moremo sprožiti zgolj s pedagoško večino, naj bo še tako dovršena, temveč zahteva globoko notranjo preobrazbo drže teh, ki so predhodniki, 'starejši' v veri. Samo tako, da postanemo pozorni na to, kar se dogaja v eksistenci drugega ali, teološko rečeno, kar nam Bog predloži tukaj in zdaj, lahko pravilno in v polnosti prebudimo naše tehnične sposobnosti za reševanje problemov.« (Theobald 2010, 13) To velja še toliko bolj, ker gradimo identiteto vernika, ki bo zmožgal stati pred Bogom v stalnem procesu hoje za njim in v pričevanju pred drugimi iz te zavezanosti.

Če hoče katehet nagovoriti človeka, da bi v svojo lastno osebo vključil tudi zavest kristjana, mora biti najprej moderator. Odgovoren je za vzpostavitev interaktivnega procesa med udeleženci in katehetsko pripovedjo. Potem mora ustvariti učne razmere, v katerih bodo lahko udeleženci prepoznali povezave med dano pripovedjo in svojim lastnim življenjem. Pri tem ima dvojno odgovornost: izbira pripovedi, ki jih uporablja pri katehezi, nato pa mora pomagata razsvetliti osebne pripovedi in jim dati ustrezne poudarke prav v luči hoje za Kristusom. »Izbira sam, ampak to počne z zavestjo, da je po eni strani res poznavalec vere, nikakor pa ne 'v posesti' celotne vere Cerkve.« (Scheidler 2010, 15) Pri tem mora bolj kakor le govoriti o svoji veri – iz nje živeti. Katehetova izpoved vere mora vedno voditi k nadaljnjemu pripovedovanju osebnih življenjskih in verskih zgodb. Vsaka takšna pripoved lahko vedno znova vodi k izpovedi osebne vere. »Kot ne oznanjamo Evangelija, ne da bi govorili o Kristusu, tako ne moremo ob tem ne pripovedovali sebe.« (Zuppa 2010, 6) S tem lahko rečemo, da je preplet med osebno identiteto in to, ki jo snuje božja beseda, prav v skupnosti verujočih najbolj očiten. Prek pripovedi o svoji lastni veri se razodeva pred očmi teh, ki vidijo zgolj telo (Ricœur bi rekel: karakter), izvoljeni in ljubljene božji otrok. Ko me občestvo sprejme za takšnega, se spremeni tudi moja življenjska zgodba, prej prepuščena le naključnemu prepletu naravnih zakonitosti.

5. Sklep

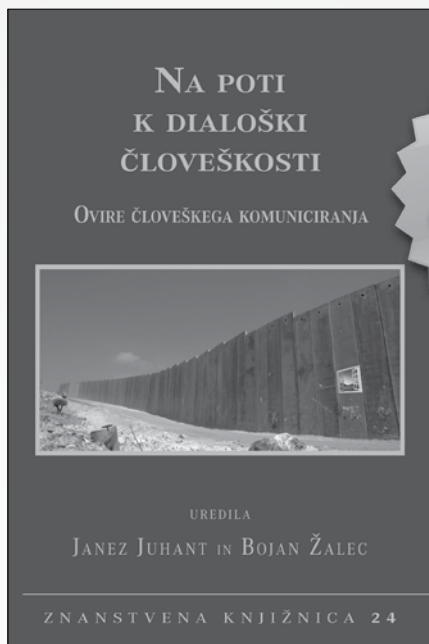
Vera Razodetja bi ostala nema, če se ne bi ubesedila in če ne bi vedno znova in vsakokrat s posebnega stališča interpretirali njenih znamenj, simbolov, pripovedi. Pri tem bi ostala slepa, če ne bi bila oprta na razodeto interpretacijo tradicije in Svetega pisma (Barbi 2010, 18). Da nam spregovori in nas vodi, se moramo prepustiti njeni moči v svojem lastnem življenju. Kateheza ima nalogo, povezati obe razsežnosti. Preplet pripovedi svojega življenja s tisto, ki jo najdemo v Razodetju in v tradiciji Cerkve, vodi v veliki meri do izpolnitve te naloge. Njena končna naloga je v moči, kakor jo lahko razumemo iz hasidske zgodbe Martina Buba: »Nekega dne, ko so prosili nekega rabija (njegov stari oče je bil Baal She-

mov učencem), da bi jim povedal zgodbo, jim je ta odgovoril: 'Zgodbo je treba tako pripovedovati, da pritegne in je v pomoč.' Nato je pripovedoval: 'Moj stari oče je bil paraliziran. Nekega dne so ga prosili, da bi pripovedoval o svojem učitelju Baal Shemu. Tako je pripovedoval, kako je njegov učitelj med molitvijo poskakoval in plesal. Da bi bolje ponazoril, kako je učitelj to počel, je prevzet od pripovedovanja, vstal, plesal in poskakoval, kot je to počel njegov učitelj. Od tega trenutka je bil ozdravljen. Na tak način je treba pripovedovati!' » (Biemmi 2010, 6)

Če si kateheza prizadeva za doseganje identitete kristjana, ki bo stal za svojo vero, potem je narativna kateheza dobra pot do tega. Pri tej katehezi se bo v prepletu bibličnih pripovedi z osebno zgodovino vere vedno znova porajal pričevalec, ki bo sposoben nagovoriti tudi svojega za vero gluhega soseda.

Reference

- Barbi, Augusto.** 2010. L'analyse narrative et la force transformatrice du récit. Krakow: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Biemmi, Enzo.** 2009. Opening speech. *Pastoral Catequética* 13:161–167.
- . 2010. La problématique de la dimension narrative de la catéchèse. Krakow: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Couprrie, Florence.** 2010. *Chacun-e raconte*. Krakow: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Gallagher, Jim.** 2001. *Soil for the Seed*. Great Wakering: McCrimmon Publishing.
- Hilger, Georg.** 2003. Ästhetisches Lernen. V: *Religionsdidaktik*. Georg Hilger, Stephan Leimgruber in Hans-Georg Ziebertz, 305–318. München: Kösel Verlag.
- Hutsebaut, Dirk.** 2004. Some Perspectives on Religious Maturity. V: *Hermeneutics and Religious Education*. Ur. Herman Lombaerts in Didier Pollefeyt, 337–353. Leuven: Leuven University Press.
- Lombaerts, Herman, in Didier Pollefeyt.** 2004. The Emergence of Hermeneutics in Religious Education Theories: An Overview. V: *Hermeneutics and Religious Education*. Ur. Herman Lombaerts in Didier Pollefeyt, 3–53. Leuven: Leuven University Press.
- Lütz, Manfred.** 2010. *Bog. Kratka zgodovina Največjega*. Maribor: Slomškova družba.
- Policarpo, José da Cruz.** 2009. The missionary conversion of catechesis. The situation and challenges of mission in modern day Europe. *Pastoral Catequética* 13:169–177.
- Reagan, E. Charles.** 1996. *Paul Ricœur. His Life and His Work*. Chicago&London: The University of Chicago Press.
- Ricœur, Paul.** 1955. La parole est mon royaume. *Esprit* 23:192–205.
- . 1985. *Temps et récit*. Zv. 3. Pariz: Seuil.
- . 1990. *Soi-même comme un autre*. Pariz: Seuil.
- Scheidler, Monika.** Biografisches und traditionsorientiertes Erzählen als elementare Lernformen der Katechese. Krakow: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Theobald, Christoph.** 2010. La foi a une histoire. Krakow: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Villepelet, Denis.** 2010. Paul Ricœur's concept of narrative. Krakow: EEC Congrès. Razmnoženina.
- Zorec, Franc.** 2008. Misijska razsežnost v katehezi. *Bogoslovni vestnik* 68:265–277.
- Zuppa, Pio.** 2010. Narration et autobiographie dans les processus de formation ecclésiale. Krakow: EEC Congrès. Razmnoženina.



cena
14.00€

Janez Juhant in Bojan Žalec, ur.
**Na poti k dialoški človeškosti:
ovire človeškega komuniciranja**

Delo je delni rezultat raziskovalne programske skupine pod vodstvom prof. dr. Janeza Juhanta

o Etično-religioznem temelju in perspektivah družbe ter religiologiji v kontekstu sodobne edukacije. Govori o ovirah v dialogu. Juhant izpostavlja antropološko razsežnosti problema. Žalec govori o instrumentalizaciji človeka, Erzar o notranjih delovnih modelih, tj. usedlinah v otroški psihi, po katerih otrok oblikuje medosebne odnose, Jamnik o postmodernem subjektu. Klun odpira pogosto prezrte probleme zaprtosti znanstvenih pogledov. Petkovšek razčlenjuje svetovnonazorske zamejitve. Strehovec opozarja na epohalni pomen bioetičnih znanosti. Slatinek razčlenjuje možnosti verske svobode. Ocvirk opozarja na pomen skupnosti za verovanje. Osredkar pokaže, kako družbene spremembe silijo tudi Cerkev k večji pripravljenosti za dialog znotraj nje same. Gerjolj razčlenjuje pomen in vlogo vključevalne vzgoje. Prijateljeva govori o vlogi vizualne in nevidne pedagogike in Pevcec-Rozmanova o družini kot prostoru dialoga.

Knjigo lahko naročite na naslov: **TEOF-FRS; Poljanska 4; 1000 Ljubljana**,
ali po e-pošti na **frs@teof.uni-lj.si**

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 4, 565-575
 UDK: 27-472: 37.091.4
 Prejeto: 10/2010

Erika Prijatelj

Pedagogika M. Montessori in predšolska verska vzgoja

Povzetek: Po M. Montessori so otrokove sposobnosti za učenje največje v predšolski dobi, ko je njegov duh najbolj odprt za vsestransko učenje. Zagovarjanje otrokove notranje motivacije, svobodne izbire, odločanja in samodiscipline jo je privedlo do ugotovitve, da je treba otroku omogočiti odgovornost za svoj lastni razvoj. Vodilo njene pedagogike je zato: »Pomagaj mi, da naredim sam!« Temelj vzgoje po Montessoriji ni odnos med vzgojiteljem in otrokom, ampak odnos med otrokom in okoljem, ki pa mora biti takšno, da bo spodbujalo otrokovo aktivnost.

K celostnemu razvoju sodi tudi razvoj verovanja. Temelj zanj je po mnenju M. Montessori, J. W. Fowlerja in H. Makhoul-Mirze otrokova najzgodnejša izkušnja ljubezni in zaupanja, zato je prva evangelizacija za otroke medsebojni spodbudni odnos s starši. Že v predšolski dobi pa lahko otrokom pripravimo posebno okolje (atrij), v katerem pridobivajo verske izkušnje in se pripravljajo na spremljanje liturgije v cerkvi, skupaj z odraslimi. V atriju so deležni kateheze Dobrega pastirja, pri kateri prevzema vlogo kateheta Kristus. Kateheza Dobrega pastirja se v zadnjem času začena uveljavljati tudi na Slovenskem.

Glavne besede: pedagogika M. Montessori, verski razvoj predšolskih otrok, razvoj verovanja po J. W. Fowlerju, krščanska pedagogika H. Makhoul-Mirze, predšolska verska vzgoja, atrij, kateheza Dobrega pastirja

Abstract: **Montessori Method and Pre-School Religious Education**

According to Maria Montessori, a child's learning abilities are the greatest at his pre-school age when his spirit is wide open to all kinds of learning. When she advocated the child's inner motivation, free choice, decision-making and self-discipline, she realized that the child must be given responsibility for his own development. Therefore the motto of her method is: "Help me to make it alone!" According to Montessori, the basis of education is not the relation between the educator and the child, but between the child and his environment, which, however, must be such as to stimulate the child's activity. A complete development also includes the development of faith. M. Montessori, J. W. Fowler and H. Makhoul-Mirza believe that the basis therefor is the child's earliest experience of love and trust and thus his first evangelisation is his mutual relation with his parents. Already at the pre-school age the children can be prepared a special environment (atrium) where they acquire religious experience and prepare for the liturgy in the church together with adults. In the atrium

they participate in the catechesis of the Good Shepherd where Jesus Christ takes the role of the catechist. Recently, the catechesis of the Good Shepherd has started to become popular also in Slovenia.

Key words: Montessori method, religious development of pre-school children, religious development according to J. W. Fowler, christian pedagogy of Hayat Makhoul-Mirza, pre-school religious education, atrium, catechesis of the Good Shepherd

Danes opažamo veliko potrebo po celostni vzgoji; ta potreba je morda celo večja kakor potreba po samem izobraževanju, ki je stoletja pomenilo prednostni izziv. V času pluralizacije vzgojno-izobraževalnega sistema je zato Uršulinski zavod za vzgojo, izobraževanje in kulturo v Ljubljani leta 2002 odprl prvi vrtec Montessori v Sloveniji, in to z namenom, ponuditi na področju predšolske vzgoje alternativo s krščanskimi temelji in eventualno pripraviti pot za osnovno šolo Montessori.¹ Zdaj so pri nas evidentirani štirje vrtci Montessori, ki imajo vsi tudi religiozno vsebino.²

V nadaljevanju želim predložiti nekaj ključnih teoretičnih izhodišč, na katerih je Maria Montessori oblikovala svoj originalni koncept vzgoje, izpostaviti in kritično analizirati ključne poudarke njene pedagogike za predšolsko obdobje in predstaviti verski razvoj predšolskih otrok.

1. Koncept Montessorijeve in njegova izvornost

Različni pogledi na izobraževalno in vzgojno delo, ki so se oblikovali v spremeni-
njajočih se družbenih razmerah, so se izrazili tudi v nastajanju raznovrstnih pedagogik – od antične, srednjeveške, buržoazne, razsvetljenske in marksistične do waldorfske in drugih v novejšem času. Na krščanskih pogledih in temeljih so zrasli: don Boskov preventivni vzgojni sistem, uršulinska, jezuitska, krščanska gestalt pedagogika in tudi pedagogika, ki jo je utemeljila italijanska zdravnica, pedagoginja, humanistka in filozofinja Maria Montessori (1870–1952).

Maria Montessori je na podlagi dela s prizadetimi otroki v želji po razumevanju otroka, ki temelji na spoštovanju otroka, njegove osebnosti in dostojanstva, z

¹ V Sloveniji prva osnovna šola Montessori – ob waldorfski in ob katoliški osnovni šoli tretja zasebna osnovna šola – deluje od jeseni 2010, in to znotraj Inštituta Montessori, zavoda za pomoč staršem pri razvoju otrok, v povezavi z zasebnim vrtcem Hiša otrok Dravlje v Ljubljani.

² Poleg teh štirih vrtcev (Angelin vrtec, HO Dravlje, Rahelin vrtec in HO Maribor), v katerih je trenutno skupaj 251 otrok, obstajajo še druga varstva oziroma zasebni vrtci, ki niso vpisani v razvid po programu Montessori ali celo sploh niso vpisani v razvid, delujejo pa v skladu s pedagogiko Montessori in jih je sedem (120 otrok). Pri tej številki je treba razlikovati med tistimi, ki v skladu z Montessorijevo omogočajo razvoj otrokove verske razsežnosti (dva vrtca s po 36 otroki), in preostalimi petimi, ki so se odločili za sekularizirani model njene pedagogike. K temu je treba dodati, da v Sloveniji poleg omenjenih vrtcev delujejo še štirje javni (82 otrok), se pravi vrtci s kurikulumom, ki vključuje elemente Montessori, in z vzgojiteljicami, ki so usposobljene za vzgojo po načelih Montessorijeve. V omenjenih štirih vrtcih, vpisanih v razvid, je doslej končalo program Montessori 341 otrok. Uradne evidence o tem ne vodi nihče, zato so bili podatki zbrani posebej za to objavo (14. 11. 2010).

znanstvenim opazovanjem prišla do več pomembnih odkritij. Njena misel, da je otroku treba omogočiti »odgovornost za lastni razvoj« (Montessori 1990, 49), je bila v tistem času revolucionarna. Montessorijeva predpostavlja, da odrasli otroka brezpogojno sprejme, zanj pripravi okolje, ki je primerno njegovim zmožnostim, in spodbuja svobodni osebni razvoj brez avtoritarnih pristopov,³ to pa je poimenovala z izrazom »izobraževanje za življenje« (Montessori 2006, 47). Iz tega je izšel vodilni motiv njene pedagogike, ki se glasi: »Pomagaj mi, da naredim sam.«⁴

Montessorijeva je odločno nasprotovala siljenju otrok k učenju, ker je bila prepričana, da se otroci radi učijo in tudi sami najbolje vedo, kako naj se učijo (Pollard 1997, 29). Učijo se namreč »z aktivno udeležbo in s tem, da so vključeni v praktične aktivnosti« (Montessori 1990, 34). Zagovarjala je stališče, da so otrokove sposobnosti za učenje v predšolskem obdobju največje, ker otroci takrat živijo z vsemi svojimi čuti, so izredno radovedni in odprti tako za odnose kakor za vsestransko učenje, pri tem pa kažejo veliko prilagodljivost in sposobnost sprejemanja. Montessorijeva je poudarjala, da ima predšolski otrok »duha, ki vse vpija« (Seitz 1996, 28),⁴ za katerega je značilno, da brez posebnega napora srka vase podobe in informacije iz okolja. Do šestega leta poteka intenzivno srkanje iz okolja, »posebej izrazito pa je v prvih treh letih po rojstvu, kar je poimenovala kot nezavedno vsrkavanje« (Britton 1992, 4; Foschi 2008, 244). Izkušnje, znanje, vtisi, besede in predstave, ki jih otrok kakor goba sprejema na razvojni stopnji nezavednega srkanja v prvih treh letih, se v njem zakoreninijo veliko globlje in trajneje kakor tisto, kar se v poznejših letih nauči zavestno, načrtno in s prizadevanjem.

Montessorijeva je bila ena prvih, ki je spregovorila o občutljivih razvojnih obdobjih. Ta obdobja so genetsko programirana in povezana s časom, ko je otrok izrecno dovzeten za posamezne dražljaje, ko je motiviran in kaže zanimanje za kako stvar ali dejavnost in je kot posledica tega tudi zmožen opravljanja nekaterih specifičnih nalog. Ta obdobja »so prehodne narave in namenjena pridobitvi določene značilnosti« (Montessori 2009, 37). Kar otrok asimilira v občutljivem obdobju, mu ostane za vse življenje in te sposobnosti po Montessorijevi »ni mogoče v enaki meri nadomestiti v nobenem drugem obdobju« (Montessori 1990, 171). Občutljiva obdobja so značilnost vseh predšolskih otrok, ne glede na kraj prebivanja, raso, kulturo ali socialno okolje (Vettiveloo 2008, 178). Primer tega je občutljivost za red (posebno od rojstva do tretjega leta), za rabo rok (posebno med osemnajstim mesecem in tretjim letom), za podrobnosti (posebno med prvim in drugim letom), za hojo, jezik, učenje z vsemi čutili in za socialne vidike življenja (posebno od tretjega

³ Antiautoritarnosti v kontekstu pedagogike Montessori ni mogoče enačiti s permisivno vzgojo, pri kateri otrok ob nemoči staršev ali vzgojiteljev ali obojih počne, kar hoče. Otroci so resda svobodni pri izbiri aktivnosti v okolju, ki je vedno skrbno pripravljeno, vendar se učijo prevzemati odgovornost pri pospravljanju uporabljenih predmetov in spoštovati delo sovrstnikov. Vzgojna metoda Montessorijeve poveže svobodo in samostojnost z disciplino in s postavljanjem meja. Svoboda ima namreč točno določene meje, ki so enake za vse. »Meja svobode je skupni interes skupine, oblika svobode pa je tisto, kar imenujemo vzgoja lepega vedenja. Vsako dejanje, ki žali ali škodi drugim, ali prav vse, kar odraža nespodobno in neotesano vedenje, je potrebno preprečiti.« (Montessori 2000, 54)

⁴ V Loschijevem prispevku (Loschi 1996) je ta izraz preveden kot *vsrkajoči razum*, to pa je prevod angleškega *the absorbent mind*. Različica tega je prevod in priredba zadnje knjige M. Montessori *La mente del bambino: mente assorbente*, ki je leta 2006 izšla v slovenskem prevodu z naslovom *Srkajoči um* in v kateri je posebno očitno nenehno absorbiranje predšolskega otroka iz okolja.

do šestega leta). V nadaljnjih letih otrok bogati in izpopolnjuje že pridobljeno, saj vsaka razvojna stopnja temelji na prejšnji. Prav tako pa tudi velja: ko občutljivo obdobje mine, neka dejavnost otroka ne zanima več in se je tudi več ne uči tako dobro, na primer tihega zapiranje vrat, prijaznega pozdrava in mnogih drugih dragocenih in nenadomestljivih podrobnosti iz vsakdanjega življenja, s katerimi se, če so zamujene, v obliki velikega problema soočajo sodobne šole in tudi družine.

Eno pomembnejših odkritij Montessorijeve je sposobnost predšolskega otroka za koncentracijo, za katero je menila, da je človeku dana že z rojstvom, a se lahko izniči, če otrok tega izkustva zaradi izpostavljenosti pretiranim ali preveč spremenljivim dražljajem ne more razvijati. Do tega lahko privede pogosto prekinjanje igre, neurejen prostor, prehitro tempo življenja, premajhna zaposlenost otroka in drugo. Po Montessorijevi otrok ljubi tišino in potrebuje mir, veliko časa za opazovanje, prijazne glasove in neagresivno komunikacijo z okoljem. Ko otrok pogosto, vendar ne nujno, s ponavljanjem neke dejavnosti – ampak predvsem s prosto izbiro – vso svojo pozornost posveča temu, kar dela, govorimo o *polarizaciji pozornosti*, o otrokovem popolnem osredotočanju na predmet, s katerim rešuje nalogo. Predmet in nalogo si otrok izbere sam in vztraja, dokler naloge ne reši. Posledica te zbranosti je sprememba, ki jo je na otroku mogoče opaziti v obliki umirjenosti in izražanja tihega zadovoljstva, to pa je sad procesa, v katerem otrok doseže red in harmonijo v svoji notranjosti. Montessorijeva je to poimenovala *normalizacija otroka* in razložila takole: »Šele ko deluje iz notranjega nagiba, se lahko pojavi 'pravi otrok', ki sije od radosti in se ne utruji, ker je delovanje zanj duševna prenova, od katere je odvisno njegovo življenje in zato tudi razvoj.«

Montessorijeva je poudarjala, da »ne gre za to, da bi videli metodo. Gre za to, da bi videli otroka.« Če pa se že sprašujemo o zunanjih okoliščinah njene metode, je treba zagotoviti troje: »primerno okolje, ponižnega učitelja in znanstveni material« (Montessori 2009, 136). Drugačnost njene pedagogike je med drugim tudi v tem, da temelj vzgoje ni odnos med vzgojiteljem in otrokom, temveč odnos med otrokom in okoljem, ki ga je videla kot posrednega učitelja. O ustreznosti okolja govorimo, kadar je prilagojeno velikosti otrok, predvsem pa pripravljeno za otrokovo aktivnost. Vse, kar je na voljo, je urejeno po raziskovalnih poljih, v katerih se otrok z lahkoto orientira. Okolje otrokom zagotavlja »primeren in mikaven znanstveni material z namenom, da se izobrazijo njihovi čuti« (137), pri tem pa mora biti vzgoja čutil in gibanja povezana v celoto. Razvojni material tako dopušča oblikovanje natančnih umskih kategorij in je neke vrste telovadnica čutov, ki postavlja temelje matematičnemu, lingvističnemu, ritmičnemu, geografskemu, biološkemu in drugemu znanju.

2. Pedagogika Montessori v luči primerjav

Razlaga otrokovega razvoja, kakor jo je predložila M. Montessori, je bila v številnih ugotovitvah za sodobnike velika novost, leta pozneje pa jo je razvojna psihologija v veliki meri potrdila (Whitescarver 2008, 2578). S tem je Montessorijeva upravičeno postala predhodnica kognitivnih razvojnopsiholoških teorij. Če

jo primerjamo s Piagetom, vidimo, da obe teoriji temeljita na prepričanju: prvi pogoj za vzpostavljanje aktivnosti je zrelost, pri tem je vzorec razvoja psihičnih struktur genetsko določen, okolje pa skrbi za ustrezne spodbude in zagotavlja posebne vsebine. Avtorja se delno razlikujeta le v pojmovanju otrokovih možnosti. Medtem ko je Montessorijeva zagovarjala idejo, da se otrokovo mišljenje kvalitativno razlikuje od mišljenja odraslega in da se razvija skozi serijo predvidljivih sprememb (Montessori 1990, 324), je, denimo, na področju učenja jezika⁵ bliže stališčem, ki predšolskim programom očitajo podcenjevanje možnosti predšolskih otrok, kakor Piagetovi teoriji. Dalje lahko ugotovimo, da je Piaget poudarjal pomen izkušenj s konkretnimi objekti, medtem ko je M. Montessori konkretne materiale tudi iznašla in ponudila. Oba dajeta v procesu oblikovanja mišljenja velik pomen seriaciji, klasifikaciji in primerjanju in se strinjata, da se otrok bolje uči iz svojih lastnih napak kakor iz popravljanja, iz kritik in iz poučevanja odraslih (De Vries in Kohlberg 1990, 236). Socialnim interakcijam pa je Piaget vsekakor prisojal večjo vlogo kakor Montessorijeva, ki ji kritiki pripisujejo sekundarno spodbujanje k razvoju otrokovega individualizma.

Kar zadeva opis otrokove sposobnosti srkajočega uma, so ugotovitve Montessorijeve podobne izsledkom Vigotskega. Obema je skupno tudi stališče, da mora biti vzgoja korak pred otrokovim razvojem, ker lahko le tako od njega pričakujemo več, kakor bi lahko dosegel s svojim naporom. Učenje po vnaprej načrtovanih korakih, ki jih omogočajo razvojni materiali Montessorijeve, pa je blizu didaktično usmerjenim programom ali behaviorističnemu Skinnerjevemu modelu učenja po didaktičnih korakih.

Podobno kakor waldorfski vrtec sodi tudi vrtec Montessori med kurikule⁶ oziroma vrtce s posebnimi pedagoškimi načeli, to pomeni: vzgojno filozofijo ima izoblikovano do takšne mere, da njegovega koncepta ne moremo prenašati v druge kurikule, ki imajo drugačna teoretična izhodišča. Če pa to kljub vsemu poskušamo narediti, zamajemo celotni sistem in pri tem izgubimo ali vsaj močno osiromašimo izhodiščno koherentnost vzgojnega dela z otroki. Po drugi strani je zanimivo, da v sodobnih vrtcih podobno kakor v vrtcih Montessori poudarjajo načelo, da je proces učenja pomembnejši od rezultatov, zagovarjajo otrokovo pravico do izbire dejavnosti, njegovo skupno in tudi individualno vzgojno delo ali vsaj delo v manjših skupinah, velik pomen gibanja, razvijanja praktičnih dejavnosti, odkrivanja čutov in razvijanja čutil in zaznavanja. V konceptu Montessori so socialni odnosi, domišljija, spontana ustvarjalnost in prosto gibalno izražanje,⁷ razvijanje glasbenih, estetskih in tudi jezikovnih sposobnosti manj poudarjeni.

⁵ Montessorijeva je menila, da je sintaksa jezika tako kompleksna, otroci jo lahko osvojijo le nezavedno (Crain 1992, 299). Psiholingvisti danes menijo, da otrok sam ustvarjalno konstruira svoj jezik, in to v skladu z notranjimi in s prirojenimi sposobnostmi (Stewart 2006, 48).

⁶ Pojem *kurikul*, ki nam je v Sloveniji znan že iz bele knjige 1995, je nadomestek za tradicionalno uveljavljeni pojem *vzgojno-izobraževalni program*; s tem smo poenotili pedagoško terminologijo z Evropo, ki je v zadnjih letih sprejela anglo-ameriško terminologijo. Večplastnost pojma *kurikul* po eni strani prinaša nekaj zmede zaradi nedorečenosti v razumevanju, po drugi strani pa nas vodi v razmislek o spletu različnih dejavnikov, ki vplivajo na potek in na uspešnost vzgojno-izobraževalnega procesa.

⁷ Po eni strani je bila Montessorijeva prepričana, da gibalne zaznave močno vplivajo na celotni otrokov razvoj inteligentnosti, in je zato gibanju pripisovala velik pomen. Po drugi strani pa je izrazito spodbujala k vadbi urejenega gibanja, to pa je pomenilo gibanje po črti, narisani na tleh, ki je tudi danes redna praksa v vseh vrtcih Montessori.

Montessorijevo lahko danes – podobno kakor na primer Steinerja in Fröbela – uvrstimo med klasike predšolske vzgoje, ki so zagovarjali otrokovo notranjo motivacijo, svobodno izbiro, odločanje in samodisciplino. Kljub temu je pedagogiko Montessori težko umestiti v eno od dveh klasičnih kategorij: usmerjanje otroka s pomočjo vzgojiteljice oziroma programa ali vzgoja, usmerjena k otroku. Na prvi pogled se zdi, da je pedagogika Montessori izrazito usmerjena k otroku. Toda če bolje pogledamo, je v ozadju tega koncepta pravzaprav visoko strukturiran program, za katerega je značilno, da je skoraj nespremenljiv, posebno kar zadeva delo z vzgojnimi materiali, ki jih otrok uporablja po zelo natančno izdelanih in predstavljenih zakonitostih.

3. Verski razvoj predšolskih otrok

3.1 Predstopnja in začetna stopnja verovanja po J. W. Fowlerju

Predstopnja verovanja, po Fowlerju tudi *nediferencirano verovanje* (Gerjolj 2001, 289), vključuje začetek čustvenega zaupanja, ki temelji na telesnem stiku, negi, igrah in na podobnih dejavnostih, ki jih mati ali oseba, ki skrbi za otroka, izvaja z njim. Otrok začne verovati, še preden razvije pojme in besede, se pravi: ko še nezavedno oblikuje svoje razpoloženje v odnosu do sveta. Fowler imenuje to stopnjo *primarno verovanje*, ki ga karakterizira neke vrste predpoda Boga, sega pa od rojstva do četrtega leta starosti.

Osnova za vero se poraja v otrokovih zgodnjih izkušnjah, ko ga mati vzame v naročje, nahrani in je deležen zaupanja in vere staršev (Gerjolj 2009, 239). Predpoda Boga nam je posredovana po razumevajočih očeh in odobravajočih nasmehih. Fowler zagovarja stališče, da se kvaliteta vzajemnega odnosa in moč zaupanja, avtonomije, upanja in poguma (ali njihova nasprotja) razvijeta prav v tem zgodnjem obdobju oziroma ustvarita (ali oslabijo) podlago za poznejši verski razvoj (Fowler 2005, 37). Kegan opiše individualnost na tej predstopnji z izrazom *inkorporativni jaz*. Takšen opis jaza kaže, da otrok inkorporira svoje izkušnje in se počasi ločuje od matere in od drugega zunanjega sveta.

Prehod k prvi stopnji verskega razvoja se začne z zblíževanjem misli in jezika in z uporabo simbolov v govorjenju in v obrednih igrah. Ko govorimo o *intuitivno-projektivnem verovanju* ali o Fowlerjevi prvi stopnji verovanja, imamo pred očmi otroka med tretjim ali četrtem in sedmim letom starosti. V tem obdobju, zaznamovanem s »fantazijo in posnemanjem, je otrok neprestano pod močnim vplivom vzorov, razpoloženja, delovanja in govorjenja zanj pomembnih odraslih ljudi« (Fowler 1980, 144). Njegovo dojemanje sveta je neposredno in v veliki meri neodvisno od razumskega razčlenjevanja.

V tem obdobju je otrok že sposoben odkrivati smisel in intuitivno ali s posnemanjem vzpostavljati zaupanje. Prevladuje afektivna razsežnost, obenem pa nastopa tudi združevanje procesa spoznavanja in doživljanja čustev. Trenutki zahvalne molitve, na primer, so zanj priložnost za krepitev verskih in socialnih odnosov. Za otroka so avtoriteta starši in nekateri drugi pomembnejši ljudje okrog njega. Ker je otrokovo mišljenje intuitivno in epizodično, simbole razume magično. »Re-

sničnost zaznava kot knjigo ali album z nalepljenimi časopisnimi izrezki in slikami z različnimi vtisi in občutji, ki še niso logično urejeni.« (Astley 1992, 21) Tudi svojo eksistenco izraža s konkretnimi slikami in podobami in hkrati s preprostimi reakcijami razodeva svoj odnos do temeljnih verskih vprašanj. Raziskave so pokazale, da kljub naraščajoči sekularizaciji v zahodnem svetu ni otroka, ki ne bi pred začetkom šolskega obdobja ob verskem učenju ali celo brez njega oblikoval svoje podobe o Bogu (Thomas 1999, 387).

Po Fowlerju je to »obdobje prvega samozavedanja. Otrok se zaveda smrti in spola, pa tudi močnih tabujev, s katerimi družina in kultura ločujeta različno močna področja.« (Fowler 1980, 145) Fowler ugotavlja, da na tej stopnji, ki je usmerjena k skrivnosti in k vidnim znamenjem moči, otrok lahko »oblikuje globoke, dolgo trajajoče podobe, ki v dobrem ali slabem vplivajo na njegovo čustveno in razumsko prizadevanje v veri« (Fowler 1986a, 28) celo daleč v prihodnosti. Grožnje, tabuji, zastrašujoče zgodbe in pripovedi, ki jih otrokovo okolje uporablja v povezavi z nekaterimi religioznimi podobami in dejanji, mu lahko pri tem – podobno kakor prevelika moralna ali nepojasnjena doktrinalna pričakovanja – naredijo precejšnjo škodo. Domišljajske in resnične zgodbe so za otroka enako resnične.

Otrok, ki je na tej stopnji razvoja pod močnim vplivom impulzov, »še nima razvite sposobnosti prilagajanja drugim pogledom« (Fowler 1986b, 60), vendar pa je nekoliko že sposoben odprtosti do drugih in sodelovanja z njimi. Prav tako se že zaveda svetega, prepovedi in moralnosti. To obdobje ustreza Piagetovi predoperacijski fazi in Kohlbergovi stopnji kaznovanja in poslušnosti.

3.2 Predšolskim otrokom prilagojena krščanska pedagogika H. Makhoul-Mirze in É. Champagne

H. Makhoul-Mirza je po raziskavi, v katero je vključila tristo družin, ugotovila, da je »zaupanje vase in v drugega bistveno za oblikovanje pozitivne podobe o sebi, za zdrave medosebne odnose in tudi za vero v Boga« (Makhoul-Mirza 1992, 14), to pa je, kakor smo videli, podobno Fowlerjevimi dognanjem. Pri tem Mirza – drugače kakor Fowler – poudari, da ima ta fenomen svoje korenine že v simbiozi prednatalnega obdobja in se nadaljuje na način osmoze v prvih dveh letih po rojstvu. Otrok postopoma sprejema vase, posnema in ponotranja, kar mu dajejo in živijo starši in okolica: poleg telesne hrane tudi zanimanje, pravila, zapovedi in prepovedi, orientacijske točke, vrednote in duhovni svet.

Proces ponotranjanja in zavedanja ima najprej empirično-simbolično naravo, nato racionalno-operativno, sčasoma pa vedno bolj tudi operacijsko-normativno. Preden torej človek razumsko odkrije vero kot življenjsko vizijo – navadno se ta proces začne po šestem letu starosti –, »vera človeka že oblikuje in ga vodi v vsakdanjih izkušnjah« (19). To je DA nevidnemu, presežnemu Bogu, ki otroka prebujata za nove razsežnosti in ga vabi, da ga vključi v svoje odločitve. Za predšolskega otroka konkretno to pomeni DA navadno vsemogočnemu Bogu in prijateljstvu z Jezusom, ki ga kliče, da se srečata in da ga otrok odkrije kot tistega, ki ga ima rad. Med tretjim in šestim letom otrok Jezusa vidi v širokem smislu: Jezus je zanj oče, mama ali otrok. V tem sinkretizmu se mu zdita Bog Oče in Jezus zelo podobna,

obenem pa občuduje njune posebne magične in nadnaravne moči. Otrokova magično-fenomenološka misel nosi v sebi dvojno versko resničnost: »Če grem z letalom, lahko srečam Jezusa, kajti z avionom je človek skoraj v nebesih in tako lahko vidim Jezusa s svojimi očmi.« (176) Pozneje, se pravi po šestem letu, otrok spoznava Jezusa po njegovih dejanjih, se navdušuje nad tem, da Jezus vedno pove resnico, pomaga ljudem in podobno.

Da se lahko začne skladen in celosten človekov razvoj, je po Mirzi premalo, če predšolski otrok razvija le egocentrično ljubezen (funkcionalni DA) in altruistično ali zastonjsko ljubezen (odnosni DA). Človek, ki je ustvarjen po triadičnem vzorcu Očeta, Sina in Svetega Duha, je že kot majhen otrok poklican, da živi življenje v polnosti, to pa je mogoče samo, če se opre tudi na teocentrično ljubezen, ki vključuje njegov sinovski oziroma njen hčerinski DA. V prvem primeru gre za pot samozadostnosti, v drugem za odprtost do drugih, v tretjem pa za srečanje z osebnim Bogom (169–170). V srečevanju in življenju z Bogom »se otrok uči od najnežnejših dni živeti v njegovi navzočnosti ter komunicirati z njim« (Bourdain 2009, 22) in z drugimi ljudmi. Postopoma vse dogajanje in življenje postajata njegova verska izkušnja, ki ga usmerja k Bogu in k življenju z Bogom.

Prvi pogoj za prebujanje in razvijanje otrokove verske identitete je, da se otrok čuti ljubljenega. Pomembno je, da starši dajo otroku čas in ga izgubljajo skupaj z njim. Biti z otrokom v vsakdanjem življenju ima zanj večji pomen kakor le preživljanje skupnega konca tedna ali počitnic. Zlasti pa na otroka zelo pozitivno vpliva čustvena stabilnost v družini, ki vključuje recipročnost, dialog, spoštovanje, medsebojno sprejemanje in pozornost. Otroci »morajo videti, kako je mogoče ljubiti, se poslušati, si pomagati in moliti« (Champagne 2005, 21). Posnemanja so sposobni že od 12. meseca dalje in z veseljem prisluhnejo, ko jim odrasli prebirajo evangelij ali besedila iz Stare zaveze, zlasti če so to ilustrirane izdaje. Ob tem lahko otroku razlagamo pomen zgodb, jih uprizorimo z mimiko ali preprosto večkrat ponovimo, saj ima otrok izreden smisel za čudenje (209–213). Odnos, ki ga imata starša med seboj in z Bogom, je za otroka prva evangelizacija in obenem idealna pot za odkrivanje in sprejemanje krščanske vere; tega pozneje pogosto ni mogoče več nadoknaditi s strokovno katehetsko vzgojo na župniji ali drugje.

3.3 Pogled na versko naravo in na versko dinamiko predšolskega otroka z vidika pedagogike Montessori

Montessorijeva je v predšolskih otrocih odkrila sposobnost za globoko in spontano zbranost, zmožnost in ljubezen do tišine in vrednote miru, sposobnost za odprtost, medsebojno pomoč, samoobvladovanje in veselje. »Otrokov um vse prenese in ničesar ne sodi; ničesar ne zavrača in se ne upira. Vse vsrkava, vse uteleša, da bi bil človek enak drugim ljudem in bi se tako lahko prilagodil drugim ljudem ter živel v skupnosti ... Srkajoči um je osnova družbe, ki jo človek ustvarja. Skriva se za masko nežnega drobnega otroka, ki s svojo ljubeznijo rešuje težave skrivnostne usode.« (Montessori 2006, 302)

Omenjene sposobnosti oblikujejo tudi otrokovo versko razsežnost. G. Gobbi (Gobbi 2006) in S. Cavaletti (Cavaletti 2008), ki sta nadaljevali delo Montessorije-

ve na področju verske vzgoje otrok, pravita, da imajo otroci zelo skrivnostno védenje o Bogu. Otrok doživlja odnos med Bogom in ustvarjenimi bitji kot veliko in privlačno skrivnost. V otrocih je zavedanje Boga najverjetneje prirojeno, navzoče že ob rojstvu ali še prej (Caulle 2008, 35).

Da bi mogli odgovoriti na otrokove verske potrebe, že v predšolskem obdobju pripravimo okolje, v katerem otrok lahko »živi versko življenje in spoznava resničnosti, ki hranijo to življenje« (Gobbi 2006, 11). Posebej pripravljeno okolje, ki pomaga otroku k verskemu življenju in ga »pripravi na liturgično praznovanje v cerkvi skupaj z odraslimi« (15), se v imenuje *atrij*. Atrij ima specifične cilje in značilnosti. »Zaradi slovesnega okolja je drugačen kot učilnica in drugačen kot cerkev.« (13). Je neke vrste prehod med učilnico in cerkvijo, namenjen verski vzgoji otrok in oblikovanju skupnosti, v kateri si otroci od zgodnjega otroštva skupaj z odraslimi pridobivajo versko izkušnjo, ki jim pomaga, da postajajo aktivni člani skupnosti: družinske, cerkvene, narodne in širše družbene. Primerjamo ga lahko »domu duhovnosti za odrasle« (13), ker je atrij prostor oznanila božje besede in dela, ki se spreminja v molitev in v premišljevanje v ritmu otroka. Atrijska oprema in razporeditev pohištva sta za otroka primerne velikosti in kar najbolj privlačno urejeni. Vključujeta predmete iz vsakdanjega življenja, svetopisemsko geografijo, Jezusovo otroštvo, prilike, liturgijo, molitveni kotiček in spodbujata otrokovo koordinacijo gibov. Tako odgovarjata na njegove življenjske potrebe in ne le na njegovo priljubljeno zanimanje, s tem pa načrtno pripomoreta k njegovemu oblikovanju na fizičnem, na psihičnem in na duhovnem področju. Otrok se lahko v skladu s pedagogiko Montessori v atriju svobodno giblje in izbira dejavnosti z uporabo pripravljenih katehetskih materialov.

Značilnost in odlika atrija je, da katehezo osvobodi tega, kar spominja na šolo, in jo odpre za skupno poslušanje in praznovanje v svetu, v katerem je izrazit pou-darek na učitelju Kristusu in ne na katehetu ali katehistinji. To je torej drugačna oblika kateheze, tako imenovana *kateheza Dobrega pastirja* (KDP), ki se zaradi upoštevanja večplastnega razvojnega in katehetskega procesa v zadnjih nekaj letih začenja uveljavljati tudi v Cerkvi na Slovenskem in s tem presegati miselnost, da obstaja samo en model kateheze (11).⁸

4. Sklep

Človekova izkušnja pristnega odnosa ljubezni in zaupanja je po mnenju Montessorijeve, Fowlerja, Champagneve in Makhoul-Mirze ključ na poti odkrivanja Boga, ki je vir življenja. Z zanesljivostjo lahko rečemo, da je prav ta izkušnja najbolj

⁸ Slovenski katehetski urad je z dopisom št. 60/2007 z dne 26. 4. 2007 dovolil poskusno uresničevanje projekta KDP v Cerkvi na Slovenskem. Associazione M. Montessori per la formazione religiosa del bambino v Rimu je leta 2009 pooblastila kot odgovorno za KDP v Sloveniji – za vodenje tovrstnih izobraževalnih tečajev in za spremljanje razvoja KDP – s. Darjano Toman. Seminarji in druga dela, povezana s KDP, se načrtujejo in izvajajo znotraj Akademije Mericianum v Uršulinskem zavodu v Ljubljani, ki tudi izdaja potrdila o opravljenem izobraževanju. V izobraževalne tečaje prve stopnje, se pravi za katehezo otrok med tretjim in šestim letom starosti, je bilo doslej vključenih 112 udeležencev. Poleg tečajev prve stopnje so potekali tudi tečaji druge stopnje za katehezo otrok med šestim in devetim letom, ki se jih je udeležilo 17 ljudi. V Sloveniji v trenutku deluje 23 atrijev (podatki zbrani 14. 11. 2010).

rodovitna zemlja za prebujanje vere in za razvijanje verskega smisla. Predšolski otroci imajo v sebi že številne izkušnje ljubezni, zato jih pritegnejo stvari, ki to ljubezen dopolnjujejo. Na tej razvojni stopnji doživljajo Boga predvsem kot tistega, ki jih ima rad. Pri tem Mirza podobno kakor Montessorijeva zagovarja stališče, da se otrokovo prazaupanje – in s tem osnove vere – začne oblikovati že v prednatalnem obdobju in dobi nekatere temeljne poteze celo pred četrtem letom življenja, se pravi v razvojnem obdobju, ki mu Fowler ni namenil dovolj pozornosti.

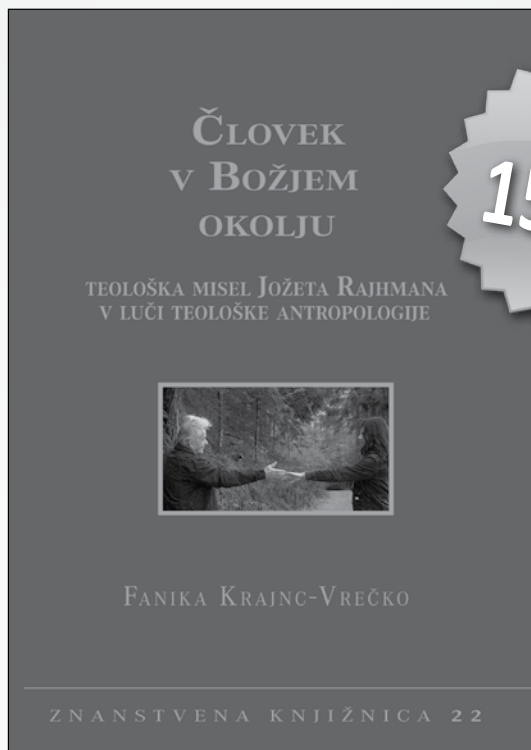
Fowler pa pokaže, da ima vera že v prvih letih človekovega življenja strukturirano podobo v odnosu do ljudi in do presežnega. V času, ko so se mnogi oddaljili od verskih tradicij in so ponosni, da nimajo povezave z religijo, se zdi, da je pravi izziv, srečati se s Fowlerjevo ugotovitvijo, da so otroci že od začetka življenja vključeni v versko dinamiko. Kljub temu se nam ob Fowlerjevem izrazitem poudarku na kognitivnih komponentah verske rasti in na delnem podcenjevanju drugih razsežnosti verske socializacije postavlja vprašanje, ali nas zakoličena ideja o stopenjskem pristopu ne prikrajša za diferencirano razumevanje kompleksnosti in edinstvenosti posameznikovega razvoja. Težnja po razumevanju človekove verske rasti na podlagi nekaterih skupnih kognitivnih potez vseh ljudi neke določene starosti nas do neke mere oslepi za odkrivanje posebne narave vere in njene dinamike pri posameznikih iste starosti, to pa zlasti velja za prvih šest let človekovega življenja, zaznamovanih z mnogimi spremembami na področju otrokove telesne, izvrševalne, po tretjem letu pa tudi individualne, spolne in socialne identitete, ki skupaj z njegovo duhovno razsežnostjo sestavljajo celoto človeka. V tem smislu se bolj kakor k Fowlerjevemu stališču nagibam h konceptu Montessorijeve, ki je v ospredje postavila skrbno opazovanje vsakega otroka in omogočanje njegovega individualnega razvoja.

V sodobnem času ni več nujno, da vsaka šola in vsak vrtec že sama po sebi humanizirata ali da vsak pedagoški proces – ne glede na cilje in na kakovost – vodi h krepostim in k razvijanju otrokove sposobnosti za dobre odločitve. Učnemu in vzgojnemu procesu je zato treba zavestno zagotoviti možnosti v okolju, temelječem na vrednotah, ki bodo lahko dolgoročno pomenile zdravo moč posameznikov in družbe. Za Montessorijevo je pomembno, da načrtno ustvarjamo možnosti in za otroka pripravimo okolje, ki bo omogočalo celosten, torej tudi verski razvoj. Prav tako je tudi pomembno, da izberemo pravo metodo za posredovanje skrivnosti Boga. V Svetem pismu sta pogosto uporabljeni metoda znamenj in metoda prilik, za kateri so predšolski otroci zelo dovtetni in ju kateheza Dobrega pastirja posebno ceni. Prilika ne definira ali razlaga, ampak ponuja elemente za meditacijo. Jezus je s prilikami primerjal dve resničnosti: na eni strani človekovo vsakdanjo resničnost, v kateri je opazil preproste stvari: seme, biser, kvas, luč itd., na drugi strani pa resničnost božjega kraljestva, ki je zunaj naše izkušnje in zunaj naših zmožnosti umevanja. Z metodo prilik in znamenj poleg misli in razuma pritegnemo tudi otrokovo domišljijo in intuicijo, ki sta med tretjim in šestim letom zelo močni. Medtem ko je odrasel človek tako navajen na vidne in otipljive stvari, da mu nevidni Bog pomeni težave, pa ima »predšolski otrok poseben dar, da razmeroma z lahkoto vstopi v globljo resničnost« (Champagne 2005, 43) in ji sledi intuitivno. Zato tudi lahko otroka spominjamo na božjo navzočnost in ga uvajamo v pogovor z Bogom v različnih trenutkih in situacijah dneva, da tako postopoma razvija odnos do dogodkov vsakdanjega življenja, jih z molitvijo blagoslavlja in naravno živi v povezanosti z Bogom.

Verske značilnosti, ki jih odkrivamo v otroku, nas vabijo k nadaljnjim skrbnim in spoštljivim opazovanjem. Pri tem je treba razlikovati, kaj odrasli želijo za otroka in kaj otrok v resnici potrebuje. Otroke je treba opazovati pri njihovem delu, pri igri, v navadnih in v izrednih trenutkih vsakdanjega življenja in videti, kaj jim pomaga, da so veseli in v miru. Potrebne je veliko poslušanja, da odrasli slišimo, kaj nam otroci govorijo, še posebno ker se v komunikaciji z nami pogosto izražajo na svoj izvirni, tako rekoč »umetniški« način. Dobra verska vzgoja, ki otroka utrjuje v odnosu z Bogom, otroku nedvomno pomaga pri njegovi človeški rasti v samozavestno, odgovorno in vedro osebo in je podlaga za to, da si bo lahko tudi kot odrasel človek prizadeval za mir, za spoštljive medsebojne odnose, za ohranjanje stvarstva, za odgovorno oblikovanje vesti in za druge konstruktivne vrednote.

Reference

- Astley, Jeff.** 1992. Faith Development – An Overview, V: *Christian Perspectives on Faith Development*, 18–22. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Co.
- Britton, Lesley.** 1992. *Montessori Play and Learn: a Parent's Guide to purposeful Play from two to six*. London: Vermilion.
- Bunge, Marcia.** 2001. *The Child in Christian Thought*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Caulle, Benoît.** 2008. *Viens, suis moi – Vivez en enfants de lumière: Fiches enfants CE1*. Pariz: Collection Pastorale.
- Cavaletti, Sofina.** 2008. *Otrokove verske zmožnosti*. Ljubljana: Uršulinski zavod za vzgojo kulturo in izobraževanje.
- Champagne, Éline.** 2005. *Reconnaître la spiritualité des tout-petits*. Ottawa: Novalis.
- Crain, William.** 1992. *Theories of Development: Concepts and Application*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- De Vries, Rheta, in Lawrence Kohlberg.** 1990. *Programs of Early Education: the Constructivist View*. New York: Longman.
- Foschi, Renato.** 2008. Science and Culture around the Montessori's First 'Children's Houses' in Rome (1907–1915). *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 44:238–257.
- Fowler, James W.** 1980. *Moral Stages and the Development of Faith: Moral Development, Moral Education and Kohlberg*. Birmingham: Religious Education Press.
- . 1986a. *Faith and Structuring of Meaning*. Birmingham: Religious Education Press.
- . 1986b. *Faith Development and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press.
- . 2005. *Stages of Faith from Infancy through Adolescence: Reflections on Three Decades of Faith Development Theory: The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Gerjoli, Stanko.** 2001. Verski pouk skozi prizmo razvojne psihologije. *Bogoslovni vestnik* 61:287–298.
- . 2009. *Živet, delati, ljubiti*. 3. izdaja. Celje: Mohorjeva družba.
- Gobbi, Gabriella.** 2006. *Skupaj z otroki prisluhnimo Bogu: nekatera načela metode montessori, prilagojena za katehezo otrok*. Ljubljana: Uršulinski zavod za vzgojo kulturo in izobraževanje.
- Makhoul-Mirza, Hayat.** 1992. *Pédagogie de l'éveil et croissance spirituelle des tout-petits*. Montréal: Médiaspaul.
- Montessori, Maria.** 1990. *The Discovery of the Child*. New York: Ballantine Books.
- . 2000. *La scoperta del bambino*. Milano: Editore Garzanti Libri.
- . 2006. *Srkajoči um*. Ljubljana: Uršulinski zavod za vzgojo kulturo in izobraževanje.
- . 2009. *Skrivnost otroštva*. Ljubljana: Uršulinski zavod za vzgojo kulturo in izobraževanje.
- Pollard, Michael, in Beverly Birch.** 1997. *Maria Montessori*. People Who Have Helped the World Series. Harrisburg, PA: Morehouse Pub Co.
- Rule, Audrey.** 2009. Community Building in a diverse setting. *Early Childhood Education Journal* 36:291–295.
- Thomas, Murray R.** 1999. *Human Development Theories: Windows on Culture*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Whitescarver, Keith.** 2008. *Montessori and the Mainstream: A Century of Reform on the Margins*. Williamsburg: Teachers College Record.



Fanika Krajnc-Vrečko
**Človek v Božjem okolju:
teološka misel Jožeta Rajhmana
v luči teološke antropologije**

Delo prinaša širok spekter antropoloških vsebin in z njimi povezanih razmišljanj o bivanjskih vprašanjih. Temelji na analizi Rajhmanove misli, ki človeka vidi kot vrh in središče božjega stvarstva, kot telesno in duhovno bitje, kot simbolno bitje, pogojeno z govorico, ki se zaveda svoje grešnosti, a kljub temu živi v prijateljstvu z Bogom. Knjiga je bralcu spodbuda za lastno vrednotenje in navdih pri odgovornem oblikovanju dialoške in neideološke osebne, verske, družbene in ekološke stvarnosti.

Knjigo lahko naročite na naslov: **TEOF-FRS; Poljanska 4; 1000 Ljubljana**,
ali po e-pošti na **frs@teof.uni-lj.si**

Objavljeni znanstveni prispevek na konferenci (1.08)
 BV 70 (2010) 4, 577-582
 UDK: 502.131.1:17
 Prejeto: 9/2010

Mateja Repanšek Tkalec

The Role of Ethics in the Education for Sustainable Development of Man

Abstract: In the paper the author deals with the increasingly important topic of ecology with reference to the sustainable development of man in connection to the issue of ethics and moral awareness. What is their relationship? Is a sustainable development of man without a well-developed individual moral consciousness possible at all?

Key words: sustainable development, moral awareness, vantage point, moral development, psychological development, conscience maintenance.

Povzetek: **Etika v odnosu do izobraževanja za trajnostni razvoj človeka**

Avtorica v članku obravnava vse bolj perečo tematiko ekologije in v tej poveza vi trajnostnega razvoja človeka z vprašanjem etike in moralne zavesti. Kakšna je njuna povezava, je trajnostni razvoj sploh mogoč brez razvite posameznikove moralne zavesti?

Ključne besede: trajnostni razvoj, moralna zavest, izhodiščna točka, moralni razvoj, psihološki razvoj, upoštevanje vesti

1. Introduction

Sustainable development is »development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs« (Brundtland Report, the United Nations Commission on Environmental and Development conference).

The mere expression, which has now been used in every sphere of our life, may sound as a »metafix« that will unite everybody from the profit-minded industrialist and risk-minimising farmer to the equity-seeking social worker, the policy maker, the pollution-concerned individuals, etc. As it has become more important many people have tried to define sustainable development to suit their own purposes.

Nevertheless, it is a *process of change* in which core components of society (resource use, investment, technologies, institutions, consumption patterns) should come to operate in greater harmony.

The term itself attracts many supporters, but they also make sustainable development a highly contestable concept.

The core principles also beg many unresolved political questions. For example, what are basic needs? Should they reflect the needs of citizens in the USA or India or Slovenia maybe? How far will the living standards of rich industrialised nations have to be adjusted to achieve sustainable consumption patterns?

Different answers to these questions produce conflicting interpretations of sustainable development.

But nevertheless, a central feature of sustainable development as a policy paradigm is that it shifts the terms of debate from traditional environmentalism, with its primary focus on environmental protection, to the notion of sustainability, which requires a much more *complex process of social, economic and environmental priorities*. Our social capital consists also of the skills and knowledge and this is the topic I am referring to in this paper. It is about how to »teach« the child/adult to become aware of the preciousness of life.

Hence, the problem of sustainability and sustainable development should refer to the moral awareness of the individual, which has been neglected far too often when speaking about sustainability. How can we change the world if we don't start changing ourselves first? Therefore, the next question arises: Is proper moral development the same for all human beings? Are there moral beliefs, values, judgements and behaviour which should be characteristics of all human beings at different stages of life like psychological development for all human beings?

It seems clear enough that moral development presupposes a considerable measure of psychological development. After all, we do not suppose that a one-year-old can engage in abstract moral reasoning. Therefore, moral development is impossible without psychological development.

According to Lawrence Kohlberg's account of moral development there are three levels of moral development, each having two stages. Each individual moves sequentially from one stage to the next without ever skipping any. It is not the claim that all must advance to the highest level – stage 6, a person may plateau at stage 4 or 5.

Level A. Preconventional

Stage 1: *The stage of punishment and obedience*. One obeys in order to avoid being punished. One's only reason for doing what is right is to avoid punishment.

Stage 2: *The stage of individual instrumental purpose and exchange*. The only reason to do what is right is to advance one's own interests. (Conflicts are to be resolved through instrumental exchange of services)

Level B. Conventional

Stage 3: *The stage of mutual interpersonal expectations, relationships and conformity*. The concerns of one's group can take primacy over one's own interest. Doing what is right means living up to the expectations of those who are close to one. (One wants the approval of one's group).

Stage 4: *The stage of social system and conscience maintenance.* One is loyal to one's social institutions. One does what is right in order to maintain one's institutions.

Level C. Postconventional and principled level

Stage 5: *The stage of prior rights and social contract.* There is a rational perspective according to which there are values and rights – such as life and liberty – which do not owe their importance to social institutions, and must be upheld in any society. The laws and duties to society are based upon the ideal of the greatest good for the greatest number. One does what is right because as a rational creature one is obliged to abide by the precepts, which embrace life and liberty, to which one had otherwise agreed.

Stage 6: *The stage of universal ethical principles.* There are universal ethical principles which take priority over all legal and other institutional obligations. One does what is right because as a rational creature one grasps the validity of these principles and is committed to following them (Thomas 1991, 464–475).

2. Implications for education

According to W.C. Crain, Kohlberg would like to see people advance to the highest possible stage of moral thought. The best possible society would contain individuals who not only understand the need for social order (stage 4) but can entertain visions of universal principles, such as justice and liberty (stage 6).

Kohlberg maintains that all stage 6 people just »see« that life is always more valuable than property. By just a short thought about utilitarianism this judgement fails completely.

Let us bring out an important difference between the claims concerning moral reasoning on behalf of the cognitive skills of Stages 5 and 6 on the one hand, and stages 1 through 4, on the other.

The stages 5 and 6 are claimed to have substantive moral content, by contrast, the cognitive skills of earlier stages are not claimed to have any substantive moral content. From stages 1 through 4 people identify with the interests and values of others. With these stages, there are no restrictions whatsoever on what the objects of these interests and values can be. So, from a stage 4 perspective, a society which seeks to preserve its homogeneity at the expense of minority ethnic groups is just as good as a society which endeavours to treat all people equally, regardless of their ethnical background? Therefore, proper moral development for children in either society would be to embrace (at stage 4) the interests and values of their own society because the children identify with members of their society.

Whereas with lower stages life and liberty are negotiable, they become non-negotiable at stage 5. How should people move from lower to upper stages, sta-

ge 5, for example? Kohlberg stresses out that with sufficient cognitive skills a person comes to see that summarily restricting the liberty of others or depriving them of their life is morally wrong.

Anyway Kohlberg's model is not to be taken literally. For those at stage 4, there are no proper moral values to embrace – only the values of one's society. Just think of the Nazi Germany; people can be at stage 4 cognitively and yet evil human beings.

Accordingly, we cannot talk about *moral development completely independent of content*. And also, cognitive and moral development are not as parallel or isomorphic as Kohlberg would like to think. And as Lawrence Thomas remarks: »According to Aristotle, moral training is indispensable to moral development. A firm disposition to do what is right is necessary for having a good moral character. And to do what is right is acquired only with the passing of time.«

It would seem that there can be no moral development in the absence of some substantive content about right and wrong. And here we have come to the notion of Gardner's moral intelligence or the capacity to understand right from wrong, which is interlaced with concrete cultural, religious and values systems. Or as Stanko Gerjolj puts it in his article 'The Relevance of Moral Intelligence in Educational processes': »The Moral intelligence includes the spread of metacognition or rather metaworking. Moral meta-working of a person forces the person to the formation of intercultural interreligious or intersystemic values synthesis, it demands consideration and respect of differences and stimulates to the search for a path for creative coexistence.« And moral intelligence leans here on the consideration of the preventative and curative role of authority.

Without moral training, moral development seems to be absolutely impossible. And Kohlberg's theory is not incompatible with such training.

But how can one promote moral development? How should this be implemented into our educational system or school curricula?

We all know that when children listen to adults' moral judgments, the resulting change is slight. This is what Kohlberg might have expected, for he believes that if children are to reorganize their thinking, they must be more active. Therefore Kohlberg encouraged his student Moshe Blatt to lead discussion groups in which children had a chance to grapple actively with moral issues. Blatt presented moral dilemmas which engaged the classes in a good deal of heated debate. He tried to leave much of the discussion to the children themselves. He stepped in only to summarize, clarify, and sometimes present a view himself. He encouraged arguments that were one stage above those of most of the class.

In essence, he tried to implement one of Kohlberg's main ideas on how children move through the stages. They do so by encountering views which challenge their thinking and stimulate them to formulate better arguments.

Blatt began a typical discussion by telling a story about a man named Mr. Jones who had a seriously injured son and wanted to rush him to the hospital. Mr. Jones had no car, so he approached a stranger, told him about the situation, and asked to borrow his car. The stranger, however, refused, saying he had an important

appointment to keep. So Mr. Jones took the car by force. Blatt then asked whether Mr. Jones should have done that.

In the discussion that followed, one child, Student B, felt that Mr. Jones had a good cause for taking the car and also believed that the stranger could be charged with murder if the son died. Student C pointed out that the stranger violated no law. Student B still felt that the stranger's behavior was somehow wrong, even though he now realized that it was not legally wrong. Thus, Student B was in a kind of conflict. He had a sense of the wrongness of the stranger's behavior, but he could not articulate this sense in terms that would meet the objection. He was challenged to think about the problem more deeply. Blatt said, was not legally wrong, but morally wrong.

In so doing, he might have robbed Student B of the chance to formulate spontaneously his own position. He might have done better to ask a question or to simply clarify the student's conflict (e.g. »So it's not legally wrong, but you still have a sense that, it's somehow wrong«). In any case, it seems clear that part of this discussion was valuable for this student. Since he himself struggled to formulate a distinction that could handle the objection, he could fully appreciate and assimilate a new view that he was looking for.

The Kohlberg-Blatt method of inducing cognitive conflict exemplifies Piaget's equilibration model. The child takes one view, becomes confused by discrepant information, and then resolves the confusion by forming a more advanced and comprehensive position. The method is also the dialectic process of Socratic teaching. The students give a view, the teacher asks questions which get them to see the inadequacies of their views, and they are then motivated to formulate better positions. Blatt found that over half the students moved up one full stage after the 12 weeks.

Although Kohlberg remains committed to the cognitive-conflict model of change, he has also become interested in other strategies. One is the »just Community« approach. Here the focus is not the individuals but groups. Students are encouraged »to think critically, to discuss assumptions, and when they feel it is necessary, they challenge the teacher's suggestions«. Thus, moral development remains a product of the students' own thinking (Crain 1985, 118–136).

3. Evaluation

Although being criticized by many (C. Gilligan claims that his theory is sex-biased), Kohlberg, a follower of Piaget, has offered a new, more detailed stage sequence for moral thinking. Whereas Piaget basically found two stages of moral thinking, the second of which emerges in early adolescence, Kohlberg has uncovered additional stages which develop well into adolescence and adulthood. He has suggested that some people even reach a postconventional level of moral thinking where they no longer accept their own society as given but think reflectively and autonomously about what a good society should be.

The suggestion of a postconventional morality is unusual in the social sciences. Perhaps it took a cognitive developmentalist list to suggest such a thing. For whe-

reas most social scientists have been impressed by the ways in which societies mold and shape children's thinking, cognitive-developmentalists are more impressed by the capacities for independent thought.

If children engage in enough independent thinking, they will eventually begin to formulate conceptions of rights, values, and principles by which they evaluate existing social arrangements. Perhaps some will even advance to the kinds of thinking that characterize some of the great moral leaders and philosophers who have at times advocated civil disobedience in the name of universal ethical principles.

Accordingly, his suggestions and findings should be implied in our approach to the school curricula, taking into account that the traditional notion of intelligence, based on IQ intelligence is far too limited and that Gardner's eight different intelligences (including moral intelligence) should be considered for a broader range of human potential in children and adults.

Nevertheless, whatever criticisms and questions we might have, there is no doubt that Kohlberg's accomplishment is great. He has studied the development of moral reasoning as it might work its way toward the thinking of the great moral philosophers. So, although few people may ever begin to think about moral issues like Socrates or Kant, Kohlberg has nonetheless provided us with a challenging vision of what development might be.

Teachers devote a lot of their time to make pupils achieve a certain stage of intellectual knowledge and are not always aware of the influence they (can) have on the moral growth of the pupils. Together with the parents they participate in moulding pupils' characters and therefore develop pupils moral awareness. Not only cognitive side of the pupils but also their affective part should be taken into account in the school curricula.

References

- Crain, William C.** 1985. *Theories of development: concepts and applications*, 118–136. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Gardner, Howard.** 1983. *Frames of mind: the theory of multiple intelligences*. New York: Basic books.
- . 1999. *Intelligence reframed: multiple intelligences for the 21st century*. New York: Basic Books.
- Gerjolj, Stanko.** 2006. The Relevance of Moral Intelligence in Educational processes. In: Janez Juhant and Bojan Žalec, eds. *Person and Good*, 255–274. Berlin: LIT Verlag.
- Juhant, Janez.** 2006. Avtonomous person as the basis of ethics. Man between modern and postmodern morality. In: Janez Juhant and Bojan Žalec, eds. *Person and Good*, 17–35. Berlin: LIT Verlag.
- Thomas, Laurence.** 1991. Morality and psychological development. In: Peter Singer, ed. *A Companion to Ethics*, 464–475. Oxford: Blackwell Publishing.

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 BV 70 (2010) 4, 583-603
 UDK: 27-46-774(497.4)
 Prejeto: 11/2010

Brigita Perše

Tipologija živosti župnij v Sloveniji

Povzetek: Pastoralisti postavljajo začetek krize župnije v čas pred drugo svetovno vojno. Krizo župnije (ali prehodno obdobje župnije) razumejo kot neučinkovitost oziroma neustreznost njenih dosedanjih oblik (modelov) delovanja, kot neprikladnost novim potrebam posameznika in družbe. Na krizo in na družbene izzive je odgovoril drugi vatikanski koncil, ki je z novim poudarkom v ekleziologiji prekinil večstoletno »ločenost« med kleriki in laiki, to pa je zahtevalo spremembo dotedanje župnijske strukture.

Iz teh pravkar navedenih razlogov smo izvedli raziskavo, v kateri smo poskušali ovrednotiti pastoralno stanje naših župnij v luči koncilskih poudarkov; predstavljamo jo v tej študiji. Še zlasti nas je zanimalo, koliko tipov živosti župnij obstaja pri nas. To je prva tovrstna raziskava v Sloveniji, zato je bilo treba poprej izbrati ustrezno metodo in določiti merljive indikatorje pastoralnega stanja oziroma živosti župnije. Izoblikovana tipologija živosti župnij se lahko v prihodnje uporabi kot model za tipiziranje župnij pri nas. Izsledki raziskave župnij ljubljanske nadškofije in njihova interpretacija so lahko v pomoč pri načrtovanju župnijske pastorale, pri iskanju župnij »dobre prakse« ipd.

Ključne besede: pastoralno stanje, župnijska pastorala, živost župnije, pastoralna dejavnost, župnijska aktivnost, tipologija župnij, ljubljanska nadškofija

Abstract: **A Typology of the Liveliness of Slovenian Parishes**

Pastoral scholars place the beginning of the crisis of the parish in the time before the Second World War. They understand the crisis of the parish (or the transitional period thereof) as ineffectuality or inappropriateness of the hitherto used forms (models) and lack of adaptability to the new needs of the individual and of the society. Vatican II gave an answer to the crisis and to the social challenges. By bringing new emphases in ecclesiology, it did away with the division between clergy and lay people that had lasted for centuries, which, however, required a change of the parish structure of the time.

These were some reasons for starting an investigation in order to evaluate the pastoral situation of our parishes in the light of the emphases of Vatican II, which investigation is presented in this paper. It was of special interest to find out how many types of the liveliness of parishes exist in the country. This is the first investigation of this kind in Slovenia, which means that the first task was to choose a suitable method and to determine measurable indicators of the pastoral situation in the parish. The established typology of the liveliness of parishes can serve as a model for classification of parishes. The investigation

results on the example of the parishes of the archdiocese of Ljubljana and the interpretation thereof can prove helpful in planning parish pastoral care, in looking for parishes with "good practice" etc.

Key words: pastoral situation, parish pastoral care, liveliness of parish, pastoral activity, parish activity, typology of parishes, archdiocese of Ljubljana

1. Uvod

Pastoralisti postavljajo začetek krize župnije v čas pred drugo svetovno vojno. Krizo župnije (ali prehodno obdobje župnije) razumejo kot posledico pomanjkanja globlje teološke utemeljitve župnije; kot neučinkovitost njenega pastoralnega delovanja; kot neustreznost dosedanjih oblik (modelov) delovanja župnije; kot neprilagodljivost novim potrebam posameznika in družbe (Valenčič 2000, 34).

Na družbene izzive je odgovoril drugi vatikanski koncil (1962–1965), ki je z novim poudarkom v eklezilogiji prekinil večstoletno tako imenovano »temeljno pastoralno shizmo« (Zulehner 2002, 100; Hennesperger 1999, 28), se pravi večstoletno ločenost med kleriki in laiki, to pa je zahtevalo spremembo dotedanje župnijske strukture. Več stoletij prevladujoča »pastorala za ...« se tako spremeni v »pastorala z ...«. Odprla se je torej možnost oblikovanja novih laiških služb, ki poprej niso bile možne (Zulehner idr. 1997, 51–52; Perše 2010, 252–254).

Po drugem vatikanskem koncilu so se vrstile škofijske in narodne sinode, ki so iskale poti, kako udejanjiti koncilске smernice v krajevni Cerkvi. Tudi pri nas je bila sprva takšna namera, vendar smo se zaradi težav, s katerimi so se srečevali v Evropi, raje odločili za postopno sinodo. V ta namen je kot prvi korak izšlo šest zvezkov Prenove (*Zakramenti. Evharistična skrivnost* 1976; *Krst. Birma* 1976; *Sveta pokora. Bolniško maziljenje* 1976; *Duhovniško posvečenje* 1976; *Sveti zakon* 1976; *Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi* 1979). Sledila je pobuda o pastoralnih ciklusih, ko ima vsako pastoralno leto svoj poudarek kot nekakšen uvod v pastoralno leto. Po letu 1988 so sledili škofijski zbori s svojimi sklepi in smernicami (*Zbornik POZLN 1988* 1989; *Zbornik 3. zasedanja POZLN 1991* 1992; *Družina varuje in daje rast življenju in veri* 1990; *O življenju duhovnikov* 1998; *Cestnik* 2002; *Pastoralne smernice* 1996). Nekatere njihove ugotovitve in poudarke je zaslediti v *Sklepnem dokumentu Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem* (Štuhec idr. 2002). Ta plenarni zbor se je zavzel za župnijo kot »skupnost občestev (*communitas communitarum*)« (PZ 426). Tudi drugače je bila v vseh pokoncilskih poskusih pri nas izražena želja po oživitvi župnije predvsem s pomočjo malih skupin oziroma občestev.

V zvezi z vsemi pokoncilskimi »sinodalnimi« poskusi pri nas pa so zaskrbljujoče ugotovitve Petra Kvaternika, ki pravi, da je njihova skupna značilnost: »veliko vloženega truda v pripravo in formalno izvedbo in natis zaključnih besedil ter nesposobnost sprejete sklepe prenesti v pastoralno prakso« (2008, 257).

Kriza župnije in nesposobnost udejanjanja koncilskih smernic v njeni pastoralni praksi pa nujno kliče po raziskavi, ki bi ovrednotila, kakšno je pastoralno stanje župnij. Zato smo izvedli raziskavo, s katero smo želeli ovrednotiti pastoralno stanje oziroma živost naših župnij. Ker pa v Sloveniji še nimamo vpeljane metodologije

ugotavljanja živosti, smo z različnih vidikov gledanja na živost poskušali ugotoviti, kako lahko najbolj »verodostojno« ovrednotimo živost župnij pri nas oziroma jih po živosti primerjamo med seboj.

2. Raziskava

2.1 Hipoteze

V raziskavi smo želeli potrditi oziroma ovreči hipotezi:

- da se župnije razlikujejo po pastoralni živosti oziroma da obstaja več tipov živosti župnij;
- da je tip živosti župnije v tesni povezavi s stopnjo urbanizacije okolja.

2.2 Materiali in metode

Pri določitvi ustreznih kriterijev za ovrednotenje pastoralnega stanja župnij v luči poudarkov drugega vatikanskega koncila, ki so merljivi in omogočajo preverjanje s sistematičnim in znanstvenim pristopom, smo se oprli na tipologijo živosti župnij, po kateri je Zulehner tipiziral župnije v enem od dunajskih vikariatov (Zulehner 2003, 133–150). Ovrednotenje živosti župnij po zgledu Zulehnerjevih kriterijev živosti smo v naši raziskavi poimenovali *tipologija pastoralne raznovrstnosti župnij*, v kateri smo hkrati upoštevali tri indikatorje:

1. indikator je raznovrstnost služb,
2. indikator sta raznovrstnost skupin in pogostost njihovih srečanj,
3. indikator je raznovrstnost pobožnosti in pogostost njihovih obhajanj v župniji.

V raziskavi smo se osredotočili na župnije ljubljanske nadškofije. Ljubljanska nadškofija ima 233 teritorialnih župnij, ki so povezane v 17 dekanij.

V raziskavi smo se oprli na podatke župnijskih poročil, ki jih zbira in hrani Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana. Osredotočili smo se zlasti na leto 2006 oziroma 2006/2007. Zaradi pomanjkljivo izpolnjenih župnijskih poročil (*Letni pregled pastoralnega dela: bogoslužni del* za leto 2006 in *oznanjevalno-karitativni del* za leto 2006/2007) ali zaradi morebitnih izjemnih situacij v omenjenem letu smo te podatke primerjali in uskladili z dvema preteklima in dvema prihodnjima letoma. Tako bi lahko rekli, da naša raziskava odseva pastoralno stanje petih let (2004–2008) v župnijah ljubljanske nadškofije, s poudarkom na letu 2006 oziroma 2006/2007.

Da smo lahko primerjali župnije po omenjenih indikatorjih pastoralne raznovrstnosti, smo indikatorje združiti v eno oceno pastoralne raznovrstnosti. V ta namen smo vrednosti indikatorjev poprej rekodirali v pet vrednosti od 1 do 5, in to z relativno primerjalno metodo enakih deležev enot; pri tem vrednost 5 pomeni največjo raznovrstnost, vrednost 1 pa najmanjšo raznovrstnost glede na druge župnije v nadškofiji. Vse tri tako kodirane vrednosti indikatorjev (1–5) smo nato se-

šteli, oceno pastoralne raznovrstnosti pa dobili kot njihovo aritmetično sredino. Za konec smo te ocene rekodirali po relativni primerjalni metodi enakih deležev enot v tri vrednosti (1–3) oziroma tri tipe pastoralne raznovrstnosti. Župnije z vrednostjo 1 smo poimenovali malovrstni tip (ker imajo malo vrst služb, srečanj in pobožnosti v primerjavi z drugimi župnijami v nadškofiji), z vrednostjo 2 srednjevrstni tip, s 3 pa mnogovrstni tip.

Pred samo raziskavo smo zaradi naše hipoteze o povezanosti med tipom pastoralne živosti župnije in stopnjo urbanizacije okolja vse župnije ljubljanske nadškofije kategorizirali še po stopnji urbanizacije okolja na podeželske, primestne in mestne.¹

V raziskavi smo pri splošni analizi preučevanih pojavov in pri slikovnih prikazih uporabili statistično metodo razvrščanja župnij v razrede, za analizo njihovih povezav – zlasti s stopnjo urbanizacije okolja – pa test korelacije.

2.3 Rezultati

2.3.1 Pastoralna raznovrstnost župnij

2.3.1.1 Oblikovanje tipov pastoralne raznovrstnosti župnij

Raziskava župnij ljubljanske nadškofije je pokazala, da se gibajo preučevani indikatorji pastoralne raznovrstnosti župnije v okviru naslednjih vrednosti:

1. *indikator*, ki je seštevek obstoječih vrst *služb* v župniji, ima lahko najvišjo vrednost 29, kolikor je vseh preučevanih služb (vse preučevane službe so predstavljene na sliki 1.);

2. *indikator*, ki je produkt seštevka preučevanih *skupin* (33) in pogostosti srečanj (3), ima lahko najvišjo vrednost 99 (vse preučevane skupne in mejne vrednosti kodiranj pogostosti njihovih srečanj v obsegu od 0 do 3 so predstavljene v tabeli 1);

3. *indikator*, ki je produkt seštevka preučevanih *pobožnosti* (9) in pogostosti srečanj (4),² ima lahko najvišjo vrednost 36 (vse preučevane vrste pobožnosti so predstavljene na sliki 3).

¹ Zaradi »zapletenosti« fenomena mest smo se pri določitvi mestnih župnij opirali na strokovno delo z naslovom *Mestna naselja v Republiki Sloveniji 2003* (Pavlin idr. 2004). V njem so namreč strokovnjaki izdelali za statistična raziskovanja stopnje urbanizacije okolja konkreten seznam mest z obmestji v Sloveniji. Pri določitvi primestnih in podeželskih župnij pa smo uporabili tudi mnenja župnikov, članov ŽPS ipd. Razvrstitev župnij glede na stopnjo urbanizacije je pokazala, da je v ljubljanski nadškofiji 48,1 % župnij podeželskih, 21,9 % jih je primestnih, 30 % pa mestnih.

² Pogostost obhajanja pobožnosti je izražena na intervalu vrednosti 0–4; pri tem pomeni 4 – vsak dan; 3 – tedensko; 2 – mesečno; 1 – včasih; 0 – nikoli.

		Vrste skupin	Vrednost pogostosti srečanj ³			
			0	1	2	3
a) Oznanjevalne	Odrasli	1. Zakonska skupina	0	1–8	9–10	11+
		2. Molitvena skupina	0	1–24	25–49	50+
		3. Biblična skupina	0	1–9	10–19	20+
		4. Skupno načrtovanje s katehisti/njami	0	1–3	4–8	9+
		5. Versko izobraževanje odraslih	0	1–3	4–7	8+
	Mladi	6. Mladinska veroučna skupina (MVS)	0	1–19	20–29	30+
		7. Duhovne vaje, obnove in vikendi za mlade	Niso			So.
		8. Skavti (popotniki/ce)	0	1–10	11–29	30+
		9. Skupina animatorjev	0	1–5	6–12	13+
		10. Dramska skupina	0	1–5	6–12	13+
		11. Druge dejavnosti mladih v župniji izven rednih katehez	0	1–5	6–14	15+
		12. Veroučne skupine za osnovnošolce	0	1–4	5–7	8+
		13. Skupna priprava na obhajilo	0	1–3	4–9	10+
		14. Birmanska skupina	0	1–5	6–14	15+
		Otroci	15. Skavti (volčiči in izvidniki/ce)	0	1–10	11–24
	16. Oratorij		Ni			Je.
	17. Duhovne vaje osnovnošolcev		Niso			So.
	18. Delavnice/krožki		0	1–3	4–12	13+
	19. Katoliški vrtec		Ni			Je.
b) Bogoslužne	20. Skupina ministrantov	0	1–5	6–15	16+	
	21. Skupina bralcev beril	0	1–2	3–4	5+	
	22. Otroški pevski zbor	0	1–11	12–29	30+	
	23. Mladinski pevski zbor	0	1–12	13–29	30+	
	24. Mešani pevski zbor	0	1–12	13–29	30+	
	25. Moški ali ženski pevski zbor	0	1–12	13–39	30+	
c) Diakonijske	26. Župnijska karitas	0	1–4	5–9	10+	
	27. Vera in luč, KBBI, Vincencijeva konferenca, Kolpingovo združenje	Niso			So	
	28. Posebna skupina starejših	0	1–9	10–14	15+	
	29. Svetovalnica	Ni			Je	
	30. Druge diakonijske skupine	0	1–4	5–9	10+	
č)	31. Župnijski pastoralni svet (ŽPS)	0	1–4	5–8	9+	
d)	32. Župnijski gospodarski svet (ŽGS)	0	1	2–3	4+	
e)	33. Cerkvena gibanja in skupnosti	Ni			Je	

Tabela 1. Preučevane župnijske pastoralne skupine in kodiranje pogostosti njihovih srečanj na intervalu 0–3, 2006 (2006/2007)

³ Pri vsaki obstoječi skupini v župniji smo njeno letno pogostost srečanj kodirali v obseg od 1 do 3. V župniji, kjer v preučevanem letu tovrstne skupine ni bilo, smo pripisali nič. Kjer bi bilo nesmiselno oziroma nemogoče ovrednotiti število srečanj, smo pri analizi upoštevali samo ali skupina je (pripisali vrednost 3) oziroma ali skupine ni (vrednost 0). Posebnost so tudi veroučne skupine za osnovnošolce. Ker imajo skoraj vse župnije verouk za osnovnošolce tedensko, smo pri vrednotenju »pogostosti srečanj« upošte-

Kakor smo že napovedali, smo za medsebojno primerjanje župnij ljubljanske nadškofije po tako imenovani pastoralni raznovrstnosti vsakega od treh indikatorjev poprej rekodirali po relativni primerjalni metodi enakih deležev župnij v eno od petih različnih vrednosti od 1 do 5.⁴ Vse tri tako kodirane preučevane indikatorje (1–5) smo nato sešteli, oceno pastoralne raznovrstnosti župnij pa dobili kot njihovo aritmetično sredino. Tako so dobile vse župnije v ljubljanski nadškofiji eno od trinajstih možnih ocen pastoralne raznovrstnosti. Za konec smo te ocene rekodirali v tri tipe (1–3); pri tem so ocene 1, 1,5, 1,7 in 2 prejele vrednost 1, ocene 2,3, 2,7, 3 in 3,7 vrednost 2, ocene 4, 4,3, 4,7 in 5 pa vrednost 3.

Izsledki raziskave župnij ljubljanske nadškofije po tako imenovani tipologiji pastoralne raznovrstnosti župnij so torej pokazali, da pri nas obstajajo trije različni tipi župnij, ki smo jih poimenovali nekoliko drugače kakor Zulehner:⁵

- malovrstni tip župnij: to je tista tretjina župnij, ki so imele najslabšo skupno vrednost vseh treh indikatorjev;
- srednjevrstni tip župnij: sem smo uvrstili tretjino župnij, ki so bile po vrednosti omenjenih indikatorjev nekoliko nad vrednostmi župnij malovrstnega tipa;
- mnogovrstni tip župnij: to je tretjina župnij z najboljšo skupno vrednostjo omenjenih treh indikatorjev.

2.3.1.2 Značilnosti tipov pastoralne raznovrstnosti župnij

V nadaljevanju predstavljamo značilnosti posameznih tipov pastoralne raznovrstnosti župnij v ljubljanski nadškofiji.

2.3.1.2.1 Povprečne vrednosti indikatorjev

Ko smo analizirali župnije ljubljanske nadškofije po tipih pastoralne raznovrstnosti župnij, smo ugotovili:

Malovrstne župnije imajo v povprečju 8,3 različnih vrst služb, 6,9 različnih vrst skupin in 5,5 različnih vrst pobožnosti, sestanejo se v povprečju tudi manjkrat kakor se iste vrste skupin in pobožnosti v župnijah obeh drugih dveh bolj raznovrstnih tipov.

vali kar število veroučnih razredov v župniji. Zaradi majhnega števila veroučencev namreč ponekod združujejo več razredov skupaj. Tako so vrednost 1 dobile župnije, ki imajo veroučne ure samostojno za manj kot 5 veroučnih razredov, vrednost 2 župnije, ki imajo veroučne ure samostojno za 5 do 7 veroučnih razredov, vrednost 3 pa tiste, ki imajo veroučne ure samostojno za 8 ali več veroučnih razredov.

⁴ **Tabela 2:** Mejne vrednosti rekodiranj vrednosti treh indikatorjev pastoralne raznovrstnosti župnij ljubljanske nadškofije v obseg 1–5 po relativni primerjalni metodi enakih deležev enot s SPSS

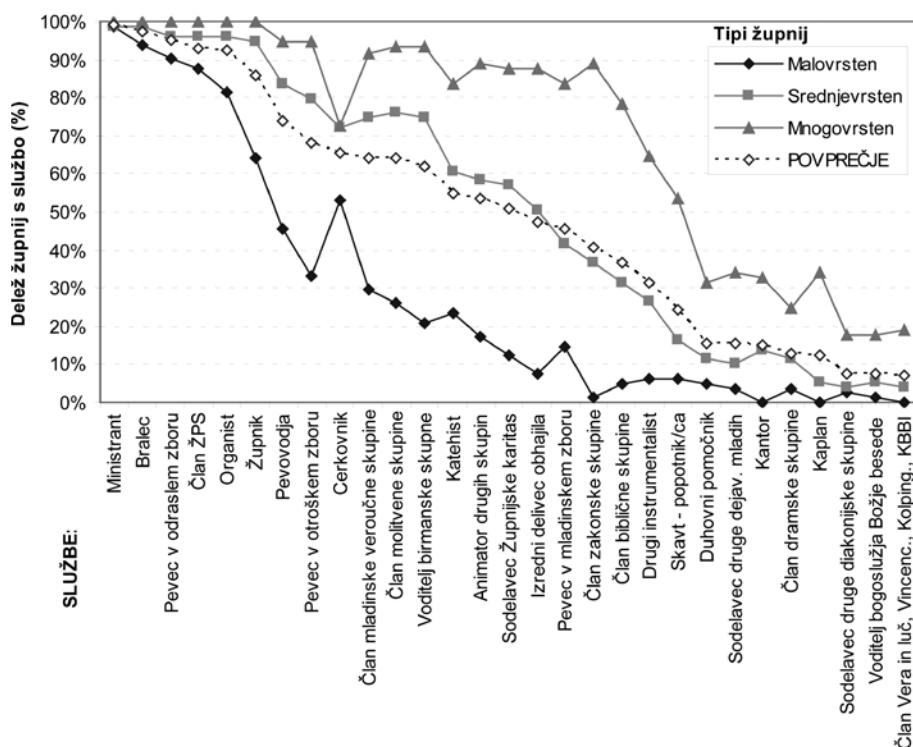
Parameter		Indikator 1 (Službe)	Indikator 2 (Skupine * pogostost)	Indikator 3 (Pobožnosti * pogostost)
N	Upoštevane	233	233	233
	Manjkajoče	0	0	0
%	20	9,0	14,0	14,0
	40	13,0	25,6	17,0
	60	16,0	36,4	20,0
	80	20,0	50,0	22,0

⁵ Tri končne tipe župnij je Zulehner interpretirajoče poimenoval: žive, obremenjene in umirajoče (Zulehner 2003, 133–149).

Srednjevrstne župnije imajo v povprečju 14,9 vrst služb, 14,2 vrst skupin in 7,4 vrst pobožnosti.

Mnogovrstne župnije imajo v povprečju 20,7 vrst služb, 21,8 vrst skupin in 8,3 vrst pobožnosti, tudi sestanejo se pogosteje, kakor se iste vrste skupin in pobožnosti v župnijah obeh drugih dveh manj raznovrstnih tipov.

2.3.1.2.2 Službe

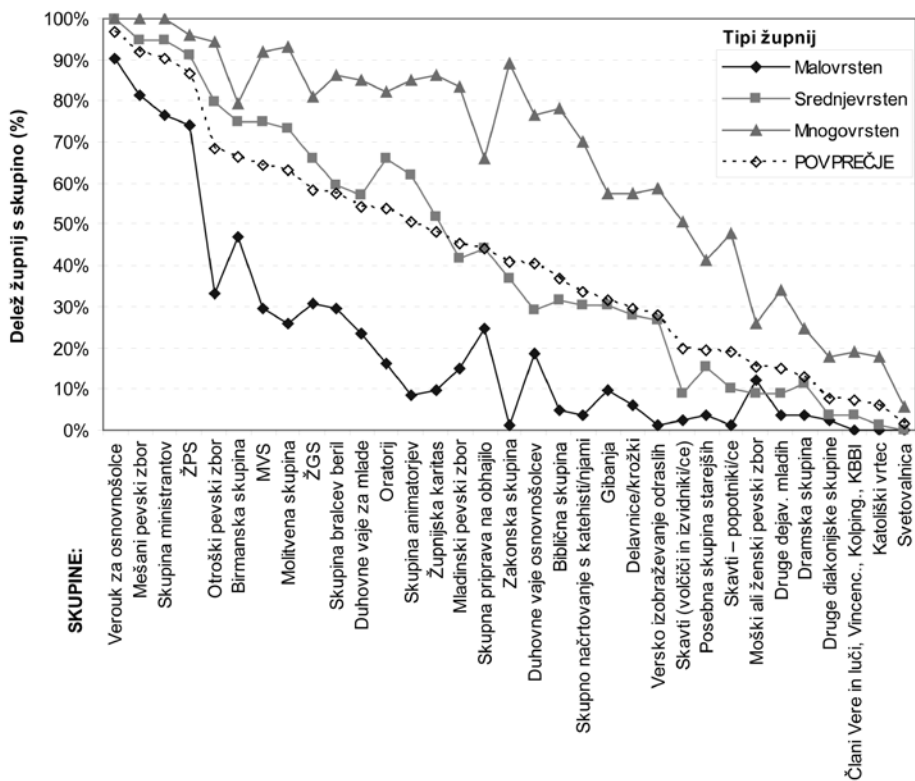


Slika 1. Deleži župnij v ljubljanski nadškofiji s preučevanimi službami po tipih pastoralne raznovrstnosti, 2006(2006/2007)

S slike 1, na kateri si preučevane župnijske službe sledijo od najbolj do najmanj razširjenih po župnijah ljubljanske nadškofije (od leve proti desni), je razvidno, da je vrstni red razširjenosti preučevanih vrst služb skoraj pri vseh treh tipih pastoralne raznovrstnosti enak, tako da se tipi razlikujejo pretežno zgolj v frekvenci župnij s posamezno skupino, ki je v bolj raznovrstnih tipih seveda večja; največje odstopanje od omenjenega je bilo pri službi cerkovnika, ki je na sliki resda na 9. mestu po razširjenosti služb v župnijah ljubljanske nadškofije (glej črtkano črto), a je znotraj mnogovrstnih župnijah po razširjenosti služb šele na 19. mestu, pri srednjevrstnih na 12. mestu, v malovrstnih pa na 7. mestu. Iz slike je razvidno, da je bila po župnijah v nadškofiji najbolj razširjena ministrantska služba, ki so jo ime-

le skoraj vse župnije ne glede na tip pastoralne raznovrstnosti, najmanj pa je bilo razširjeno članstvo diakonijskih skupin, kakor so Vera in luč, Krščansko bratstvo bolnikov in invalidov (KBBI), Vincencijeva konferenca ali Kolpingovo združenje (7,3 % župnij). Pri tem pa je bila med posameznimi tipi opazna razlika – člane vsaj ene od teh diakonijskih skupin je imelo: 19,2 % mnogovrstnih župnij, 3,8 % srednjevrstnih, v malovrstnih župnijah pa jih ni bilo. S slike 1 je razvidno tudi, da so imele nadškofiji župnika v svojem kraju resda tri četrtine (85,8 %) župnij (črtkana črta). Toda glede na tip pastoralne raznovrstnosti so imele župnika v svojem kraju: vse mnogovrstne župnije, 94,9 % srednjevrstnih in 64,2 % malovrstnih župnij ipd.

2.3.1.2.3 Skupine



Slika 2. Delež župnij v ljubljanski nadškofiji s preučevanimi skupinami po tipih pastoralne raznovrstnosti, 2006 (2006/2007)

S slike 2, na kateri si skupine sledijo od leve proti desni od najbolj do najmanj razširjenih po župnijah ljubljanske nadškofije (glej črtkana črta), je razvidno, da je imelo v ljubljanski nadškofiji največ župnij organiziran verouk za osnovnošolce, in to vse župnije srednjevrstnega in mnogovrstnega tipa ter 90,1 % župnij malovrstnega tipa. Najmanj župnij v nadškofiji pa je imelo svetovalnico, in to zgolj 5,5 % župnij mnogovrstnega tipa.

Splošne ugotovitve v zvezi z župnijskimi skupinami v ljubljanski nadškofiji po tipih pastoralne raznovrstnosti župnij so:

Malovrstne župnije so imele zgolj oznanjevalne skupine za osnovnošolce (verouk, birmanska skupina), osnovne bogoslužne skupine (mešani pevski zbor, skupina ministrantov) in obvezne vodstvene skupine (ŽPS, ŽGS). Župnijsko karitas je imelo le 9,9 % malovrstnih župnij, skoraj nobena župnija pa ni imela kake druge diakonijske skupine.

Večina srednjevrstnih župnij je imela poleg že omenjenih skupin pri malovrstnih župnijah še mladinsko veroučno skupino (MVS), molitveno skupino, oratorij, skupino animatorjev, skupino bralcev, duhovne vaje za mlade, mladinski pevski zbor in župnijsko karitas.

Večina mnogovrstnih župnij je imela še nekatere oznanjevalne službe odraslih (biblična skupina, skupno načrtovanje s katehisti, versko izobraževanje odraslih ipd.) in dodatne dejavnosti za osnovnošolce ob redni katehezi (duhovne vaje in delavnice/krožke za osnovnošolce, skupno pripravo na obhajilo osnovnošolcev), pa gibanja in skupine skavtov.

Če na preučevane vrste skupin pogledamo z vidika temeljnih pastoralnih področij (oznanjevanje, bogoslužje, diakonija), lahko opazimo, da je bilo v župnijah ljubljanske nadškofije zelo malo diakonijskih skupin. S slike 2 je razvidno, da je imelo:

48,1 % župnij župnijsko karitas,

19,3 % župnij posebno skupino starejših,

7,3 % župnij eno od diakonijskih skupin, kakor so Vera in luč, Krščansko bratstvo bolnikov in invalidov (KBBI), Vincencijeva konferenca ali Kolpingovo združenje,

7,7 % župnij pa še kako drugo diakonijsko skupino, kakor na primer dobrodelno sekcijo (Begunje pri Cerknici), Anino upanje (Ihan) ipd.,

1,7 % župnij svetovalnico.

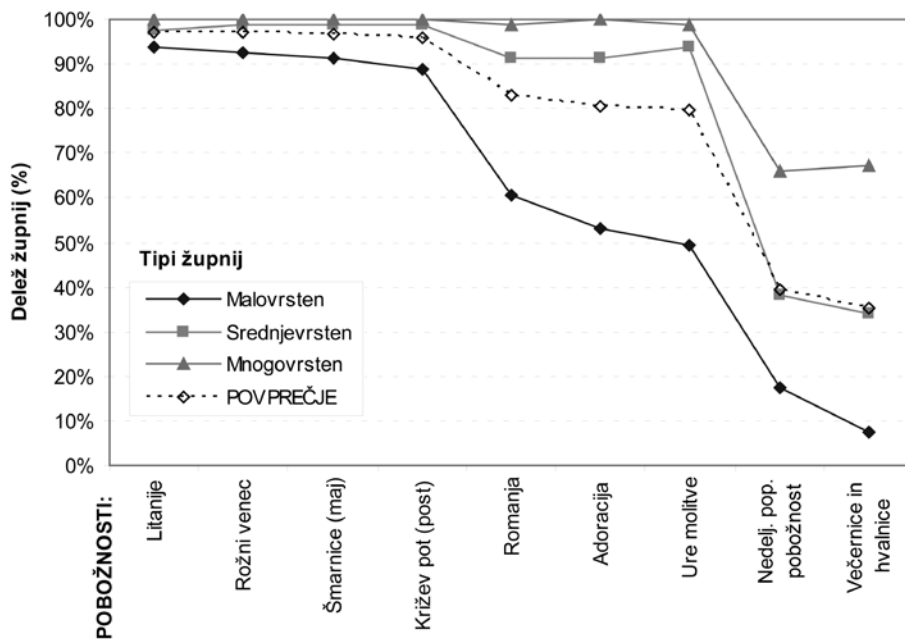
Presenetljivo pa je, da so se skupine župnijske karitas, ki so bile v večini župnij ljubljanske nadškofije edina diakonijska skupina (glej sliko 2), v celem letu sestale le 7,1-krat, resda v župnijah mnogovrstnega tipa nekoliko pogosteje kakor v obeh drugih dveh.

2.3.1.2.4 Pobožnosti

Tudi s slike 3, na kateri si pobožnosti sledijo od leve proti desni od najbolj do najmanj razširjenih po župnijah ljubljanske nadškofije (glej črtkano črto), opazimo, da je vrstni red preučevanih vrst pobožnosti skoraj pri vseh treh tipih pastoralne raznovrstnosti župnij enak, razlikujejo se le v frekvenci župnij s posamezno pobožnostjo, ki je v bolj raznovrstnih tipih seveda večja. Tako je imelo na primer večernice, ki so v župnijah ljubljanske nadškofije – ne glede na tip pastoralne raznovrstnosti – najmanj priljubljena pobožnost, v povprečju le 7,4 % malovrstnih župnij, 34,2 % srednjevrstnih in 67,1 % mnogovrstnih.

Izsledki raziskave so pokazali, da so se pobožnosti obhajale (na intervalu vrednosti 0–4) v povprečju najpogosteje v župnijah mnogovrstnega tipa (2,7), neko-

liko manj pogosto v srednjevrstnih (2,4), najmanj pogosto pa v župnijah malovrstnega tipa (2,1).



Slika 3. Deleži župnij v ljubljanski nadškofiji s preučevanimi pobožnostmi po tipih pastoralne raznovrstnosti, 2006

2.3.1.3 Korelacija pastoralne raznovrstnosti s stopnjo urbanizacije

Da bi ugotovili, ali obstaja kaka povezava oziroma korelacija med tipom pastoralne raznovrstnosti župnij in stopnjo urbanizacije okolja, smo že pred samo raziskavo vsako župnijo ljubljanske nadškofije razporedili v eno od treh kategorij, v podeželsko, v primestno in v mestno. Ko smo sedaj s testom korelacije ugotavljali, ali obstaja med tipom pastoralne raznovrstnosti župnij in stopnjo urbanizacije okolja statistično značilna povezava, je ta test potrdil našo hipotezo, da med njima obstaja značilna povezava, in to pozitivna.⁶ To pomeni: bolj ko gremo od podeželja proti mestu, značilno več različnih vrst služb, skupin in pobožnosti je v župniji, ki pa se tudi pogosteje sestanejo. Vendar pa imajo v ljubljanski nadškofiji mestne župnije tudi bistveno večje število prebivalcev kakor primestne in podeželske.⁷ Župnije lju-

⁶ V župnijah ljubljanske nadškofije je bila korelacija med tipom pastoralne raznovrstnosti in stopnjo urbanizacije močna in pozitivna (Spearmanov korelacijski koeficient = +0,633**); Kendallov B korelacijski koeficient = +0,574**), vzročnost pa srednje močna ($\epsilon = 0,633$).

⁷ Analiza podatkov o številu prebivalstva v župnijah ljubljanske nadškofije, prejetih od Statističnega urada RS, je pokazala, da je imela v nadškofiji konec leta 2006 najmanj številčna župnija (župnija Planina) 111 prebivalcev, najštevilčnejša župnija (župnija Ljubljana Vič) pa 28 358. Test korelacije je potrdil, da je bila v župnijah ljubljanske nadškofije korelacija med stopnjo urbanizacije in

bljanske nadškofije, ki smo jih označili kot malovrstni tip, so tako imele konec leta 2006 v povprečju 6459 prebivalcev (4516 katoličanov), župnije srednjevrstnega tipa 2764 prebivalcev (2214 katoličanov), župnije malovrstnega tipa pa 754 prebivalcev (683 katoličanov). Ob večjem številu katoličanov je pričakovati tudi več možnosti za oblikovanje večjega števila različnih vrst služb, skupin in pobožnosti v župniji.⁸

2.3.2 Župnijska aktivnost

Ker so v ljubljanski nadškofiji med župnijami zelo velike razlike v številu prebivalcev oziroma katoličanov, smo v nadaljevanju na živost župnije pogledali še z drugega vidika. Ta vidik smo poimenovali *tipologija župnijske aktivnosti*, pri kateri smo upoštevali tudi različnost števila župljanov v župniji.

2.3.2.1 Materiali in metode

Pri določitvi indikatorjev tipologije župnijske aktivnosti smo izhajali iz poudarkov drugega vatikanskega koncila, naj bi bila župnijska skupnost subjekt in ne objekt (oskrbovana župnija), v kateri naj bi nosili skupno odgovornost vsi župljani. Ker pa so ti lahko z župnijsko skupnostjo različno intenzivno povezani oziroma so različno intenzivno distancirani od nje, smo pri tipologiji župnijske aktivnosti upoštevali dva indikatorja:

1. indikator je delež župnijskih sodelavcev med katoličani,⁹
2. indikator je delež nedeljnikov med katoličani.

Tako župnijske sodelavce kakor nedeljnike smo torej primerjali s številom katoličanov (ne s številom vseh prebivalcev) na teritoriju župnije. To pa zato, ker župnija po novem *Zakoniku cerkvenega prava* obsega le »vse vernike določenega ozemlja« (ZCP kan. 518) in ne vseh njegovih prebivalcev, kakor je bilo to predvideno še v starem *Zakoniku cerkvenega prava* iz leta 1917.

Tudi pri tipiziranju župnij po župnijski aktivnosti smo uporabili podatke iz župnijskih poročil za leto 2006 oziroma 2006/2007, ki jih hrani Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana.

Da smo lahko župnije ljubljanske nadškofije primerjali po obeh indikatorjih hkrati, je bilo treba oba indikatorja združiti v eno oceno župnijske aktivnosti. V ta namen smo vrednosti obeh indikatorjev poprej rekodirali z relativno primerjalno metodo enakih deležev enot v pet različnih vrednosti od 1 do 5;¹⁰ pri tem ocena 5 pomeni

številom prebivalstva močna in pozitivna (Spearmanov korelacijski koeficient = +0,847**).

⁸ Tip pastoralne raznovrstnosti župnije je bil v ljubljanski nadškofiji v močni pozitivni korelaciji s številom prebivalcev (Spearmanov korelacijski koeficient = +0,771**) in s številom katoličanov (Spearmanov korelacijski koeficient = +0,776**).

⁹ Postopek ugotovitve oziroma izračuna števila župnijskih sodelavcev v župnijah ljubljanske nadškofije smo opisali v članku z naslovom Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem (Perše 2010, 254–260).

¹⁰ **Tabela 3:** Mejne vrednosti rekodiranja vrednosti indikatorjev župnijske aktivnosti župnij ljubljanske nadškofije v obseg 1–5 po relativni primerjalni metodi enakih deležev enot s SPSS

najboljši, ocena 1 pa najslabši delež v primerjavi s preostalimi župnijami. Tako kodirana indikatorja (1–5) smo nato sešteli, oceno župnijske aktivnosti pa dobili kot nju-
no aritmetično sredino. Župnije ljubljanske nadškofije so tako dobile eno od devetih
možnih ocen župnijske aktivnosti, ki smo jih za konec rekodirali v tri vrednosti (1–3)¹¹
oziroma tri tipe; pri tem smo župnije z vrednostjo 1 poimenovali pasivni tip, župni-
je z vrednostjo 2 zmerno aktivni tip, župnije z vrednostjo 3 pa aktivni tip.

2.3.2.2 Tipi župnijske aktivnosti in njihove značilnosti

Izsledki raziskave župnij ljubljanske nadškofije po tako imenovani župnijski ak-
tivnosti so torej pokazali, da obstajajo trije različni tipi, ki smo jih poimenovali:

- pasivni tip župnij: to je tista tretjina župnij, ki so imele najmanjši delež ne-
deljnikov in župnijskih sodelavcev med katoličani;
- zmerno aktivni tip župnij: sem smo uvrstili tretjino župnij, ki so imele ne-
koliko višji delež nedeljnikov in župnijskih sodelavcev med katoličani kakor
župnije pasivnega tipa;
- aktivni tip župnij, to je tretjina župnij z najvišjim deležem nedeljnikov in
župnijskih sodelavcev med katoličani.

Ko smo analizirali povprečne vrednosti indikatorjev v župnijah ljubljanske nad-
škofije po tipih župnijske aktivnosti, smo ugotovili, da imajo pri nas med katoličani:

- župnije pasivnega tipa v povprečju 12,4 % nedeljnikov in 4,2 % sodelavcev,
- župnije zmerno aktivnega tipa v povprečju 21,4 % nedeljnikov in 7,3 % sodelavcev,
- župnije aktivnega tipa v povprečju 34,7 % nedeljnikov in 14,0 % sodelavcev.

Ko smo analizirali povezavo med tipom župnijske aktivnosti in stopnjo urbaniza-
cije okolja v župnijah ljubljanske nadškofije, je test korelacije resda pokazal, da
je med njima statistično značilna povezava, vendar negativna.¹² To pomeni: bolj ko
gremo od podeželja proti mestu, manj aktiven je v ljubljanski nadškofiji tip župnije
oziroma manjši delež nedeljnikov in sodelavcev je med tamkajšnjimi katoličani.

Oba vidika gledanja na živost župnije sta nas torej glede na stopnjo urbaniza-

Parameter		Indikator 1 (Delež sodelavcev med katoličani)	Indikator 2 (Delež nedeljnikov med katoličani)
N	Upoštevane	233	233
	Manjkajoče	0	0
%	20	4,5	13,9
	40	6,3	19,1
	60	8,8	23,6
	80	11,9	29,9

¹¹ Ocene 1; 1,5 in 2 so prejele vrednost 1, ocene 2,5; 3 in 3,5 vrednost 2, ocene 4; 4,5 in 5 pa vrednost 3.

¹² V župnijah ljubljanske nadškofije je bila korelacija med tipom župnijske aktivnosti in stopnjo urbanizacije srednje šibka in negativna (Spearmanov korelacijski koeficient = $-0,392^{**}$; Kendallov B korelacijski koeficient = $-0,354^{**}$), vzročnost pa srednje močna ($\epsilon = 0,394$).

cije privedla do različnih sklepov. Po prvem vidiku gledanja na živost župnije (tako imenovana pastoralna raznovrstnost) je raziskava pokazala, da gre v ljubljanski nadškofiji statistično značilno najboljše mestnim župnijam oziroma župnijam z velikim številom župljanov. Po drugem vidiku gledanja na živost (tako imenovana župnijska aktivnost) je raziskava pokazala, da gre značilno najboljše podeželskim župnijam oziroma župnijam z majhnim številom župljanov.¹³ To pa pomeni, da ob upoštevanju zgolj enega vidika gledanja na živost župnije lahko naredimo krivico župnijam, ki jim kaže bolje po drugem vidiku.

2.3.3 Pastoralna živost župnij

2.3.3.1 Končni (kombinirani) tipi pastoralne živosti župnij

Da bi se pri medsebojnem primerjanju župnij po živosti izognili morebitnim »krivicam«, smo na koncu oba poprej oblikovana tipa živosti združili oziroma kombinirali, pri tem pa smo dali prednost tipom župnijske aktivnosti, ker – kakor smo že omenili – ta upošteva različno absolutno število katoličanov v župnijah. Tako smo dobili župnije, razvrščene v devet različnih kombinacij (tri tipe župnijske aktivnosti s tremi podtipi pastoralne raznovrstnosti):

Glede na delež nedeljnikov in župnijskih sodelavcev med katoličani	Glede na raznovrstnost služb, skupin, pobožnosti in pogostosti njihovih srečanj
<i>Pasivni</i> (v povprečju 12,4 % nedeljnikov in 4,2 % sodelavcev med katoličani)	– Malovrstni
	– Srednjevrstni
	– Mnogovrstni
<i>Zmerno aktivni</i> (v povprečju 21,4 % nedeljnikov in 7,3 % sodelavcev med katoličani)	– Malovrstni
	– Srednjevrstni
	– Mnogovrstni
<i>Aktivni</i> (v povprečju 34,7 % nedeljnikov in 14,0 % sodelavcev med katoličani)	– Malovrstni
	– Srednjevrstni
	– Mnogovrstni

2.3.3.2 Seznam župnij ljubljanske nadškofije po tipih živosti

Navajamo vseh 233 župnij ljubljanske nadškofije, tipiziranih v devet (končnih) tipov živosti:

Župnije pasivno-malovrstnega tipa: Bohinjska Bela, Dobovec, Dobrava, Draga, Golo, Gozd, Izlake, Kamna gorica, Koprivnik v Bohinju, Kropa, Lipoglav, Ljubljana Barje, Ljubljana Šmartno ob Savi, Ljubno, Ovsiše, Radomlje, Reteče, Ribno, Rova, Sava, Šentlambert, Turjak, Zasip.

Župnije pasivno-srednjevrstnega tipa: Begunje na Gorenjskem, Bled, Bohinjska Bistrica, Brezovica, Dobje, Grahovo, Homec, Ig, Kisovec, Koroška Bela, Kranj Dru-
lovka/Breg, Kranjska Gora, Kranj Šmartin, Lesce, Ljubljana Sv. Križ, Ljubljana Sv.

¹³ Test korelacije je pokazal, da je bila v župnijah ljubljanske nadškofije med tipom župnijske aktivnosti in številom prebivalcev (Spearmanov korelacijski koeficient = $-0,435^{**}$) oziroma katoličanov (Spearmanov korelacijski koeficient = $-0,404^{**}$) negativna statistično značilna povezava.

Peter, Ljubljana Zadobrova, Ljubljana Rudnik, Mavčiče, Notranje Gorice, Radeče, Sora, Šmarca - Duplica, Tomišelj, Trzin, Tržič.

Župnije pasivno-mnogovrstnega tipa: Dob, Domžale, Gorje, Jesenice, Kranj, Kranj Zlato polje, Litija, Ljubljana Bežigrad, Ljubljana Fužine, Ljubljana Ježica, Ljubljana Kašelj/Zalog, Ljubljana Koseze, Ljubljana Moste, Ljubljana Stožice, Ljubljana Sv. Jakob, Ljubljana Šentvid, Ljubljana Šiška, Ljubljana Štepanja vas, Ljubljana Trnovo, Ljubljana Vič, Mengeš, Radovljica, Zagorje ob Savi.

Župnije zmernoaktivno-malovrstnega tipa: Babno polje, Blagovica, Čemšenik, Črni Vrh, Hotič, Javor, Krašnja, Leskovic, Loški Potok, Mekinje, Prežganje, Primskovo na Dolenjskem, Rateče - Planica, Stara Oselica, Sv. Križ nad Jesenicami, Sv. Planina, Sveta gora, Svibno, Šentgotard, Šentožbolt, Šenturška Gora, Špitalič, Štanga, Trata - Gorenja vas, Trboje, Tunjice, Vače, Višnja Gora, Vrhpolje, Žabnica.

Župnije zmernoaktivno-srednjevrstnega tipa: Besnica, Borovnica, Dobrova, Duplje, Goriče, Gornji Logatec, Horjul, Jarše, Kolovrat, Kovor, Ljubljana Kodeljevo, Pirniče, Planina pri Rakeku, Predoslje, Preserje, Ribnica, Rob, Smlednik, Srednja vas v Bohinju, Stranje, Šentvid pri Stični, Škocjan pri Turjaku, Škofja Loka - Suha, Šmartno pod Šmarno Goro, Šmartno pri Litiji, Trstenik, Velike Lašče, Žalna.

Župnije zmernoaktivno-mnogovrstnega tipa: Breznica, Cerklje na Gorenjskem, Dol pri Ljubljani, Dolnji Logatec, Grosuplje, Ihan, Kamnik, Kokrica, Komenda, Kranj - Primskovo, Križe, Ljubljana Črnuče, Ljubljana Dravljica, Ljubljana Podutik, Ljubljana Polje, Ljubljana Sv. Trojica, Moravče, Preska, Rakek, Sostro, Stara Loka, Stari trg pri Ložu, Sv. Helena - Dolsko, Sv. Jakob ob Savi, Šenčur, Škofja Loka, Škofljica, Šmarje - Sap, Tržič - Bistrica, Vir, Vrhnika, Želimlje, Žiri.

Župnije aktivno-malovrstnega tipa: Češnjice, Davča, Gora pri Sodražici, Hote dršica, Janče, Javorje nad Škofjo Loko, Javorje pri Litiji, Jezersko, Kokra, Kopanj, Leše, Lučine, Motnik, Nova Oselica, Peče, Podlipa, Polšnik, Rakitna, Sorica, Struge, Sv. Gregor, Sv. Katarina - Topol, Sv. Lenart, Sv. Vid nad Cerknico, Velike Poljane, Vranja Peč, Zaplana, Zlato Polje.

Župnije aktivno-srednjevrstnega tipa: Begunje pri Cerknici, Bloke, Bukovščica, Dražgoše, Kresnice, Ljubljana Sv. Nikolaj, Lom, Nevlje, Polica, Poljane nad Škofjo Loko, Preddvor, Rovte, Sela pri Kamniku, Sv. Duh pri Škofji Loki, Sveta Trojica nad Cerknico, Šentjošt nad Horjulom, Šentjurij - Podkum, Šmartno v Tuhinju, Št. Jurij pri Grosupljem, Unec, Velesovo, Vrh - Sv. Trije kralji, Zali Log, Zapoge, Zgornji Tuhinj.

Župnije aktivno-mnogovrstnega tipa: Bevke, Brdo, Cerknica, Dobrepolje - Videm, Dolenja vas, Ivančna Gorica, Ljubljana Marijino oznanjenje, Ljubljana Rakovnik, Mošnje, Naklo, Podbrezje, Polhov Gradec, Selca, Sodražica, Stična, Vodice, Železniki.

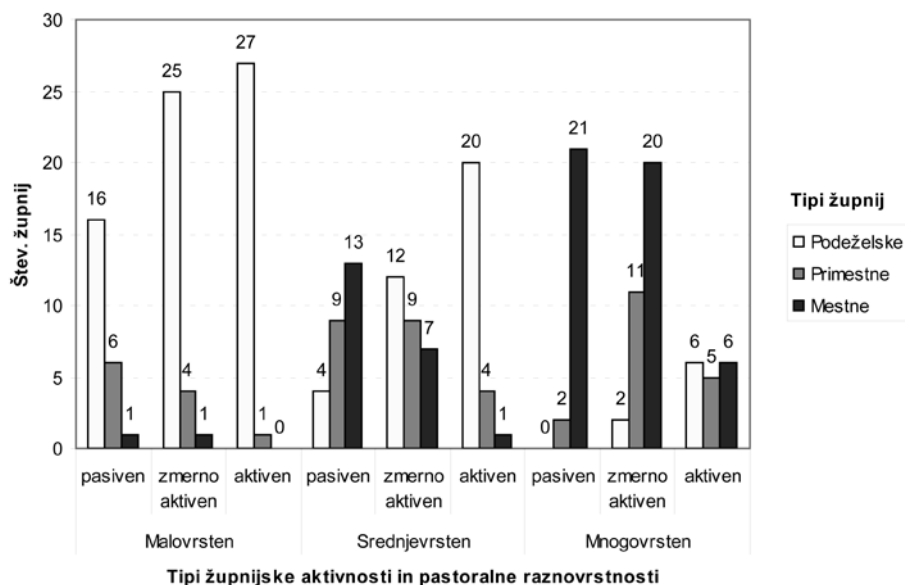
Na koncu razvrščanja župnij po tipih živosti bi radi opozorili še na dejstvo, da je danes pri vernikih zavest pripadnosti župniji, v kateri imajo prebivališče, bolj zaželena kakor pa realna (Nimac 2008, 99–101), zato lahko nekatere župnije beležijo slabše oziroma boljše mesto v primerjavi z drugimi v nadškofiji, kakor bi ga drugače imele, če bi upoštevali le njihove župljane.¹⁴ Prav tako bi dodali, da so

¹⁴ Tako na primer nadpovprečni delež nedeljnikov beleži zaradi narodnega svetišča na Brezjah župnija Mošnje (89,3 % nedeljnikov na število prebivalcev oziroma 100,4 % nedeljnikov na število katoličanov); stolna župnija Ljubljana Sv. Nikolaj pa ima celo več nedeljnikov, kakor je

rezultati raziskave odvisni od objektivnosti župnikov, ki so izpolnjevali obrazce župnijskih poročil, iz katerih smo črpali podatke za našo raziskavo.

2.3.3.3 Korelacija živosti župnije s stopnjo urbanizacije

V nadaljevanju je zanimiva ponazoritev tipov živosti župnij glede na stopnjo urbanizacije okolja.



Slika 4. Župnije ljubljanske nadškofije glede na stopnjo urbanizacije, glede na tip župnijske aktivnosti in glede na tip pastoralne raznovrstnosti, 2006(2006/2007)

S slike 4 je razvidna frekvenca župnij ljubljanske nadškofije po devetih (kombiniranih) tipih živosti župnij glede na stopnjo urbanizacije okolja. Zaradi v raziskavi že ugotovljene korelacije obeh oblikovanih tipov živosti župnij, ki sta s stopnjo urbanizacije okolja prav v nasprotni povezavi (tip pastoralne raznovrstnosti župnije je v pozitivni, tip župnijske aktivnosti pa v negativni povezavi s stopnjo urbanizacije), nas skrajni ugotovitvi, ki sta razvidni s slike 4, ne presenečata. S slike je namreč razvidno, da:

- nobena mestna župnija ni aktivno-malovrstnega tipa (skoraj vse župnije aktivno-malovrstnega tipa so podeželske), to pomeni, da nobena mestna župnija ni imela velikega deleža nedeljnikov in župnijskih sodelavcev med katoličani z majhnim številom vrst služb, skupin in pobožnosti in z majhno pogostostjo njihovih srečanj;

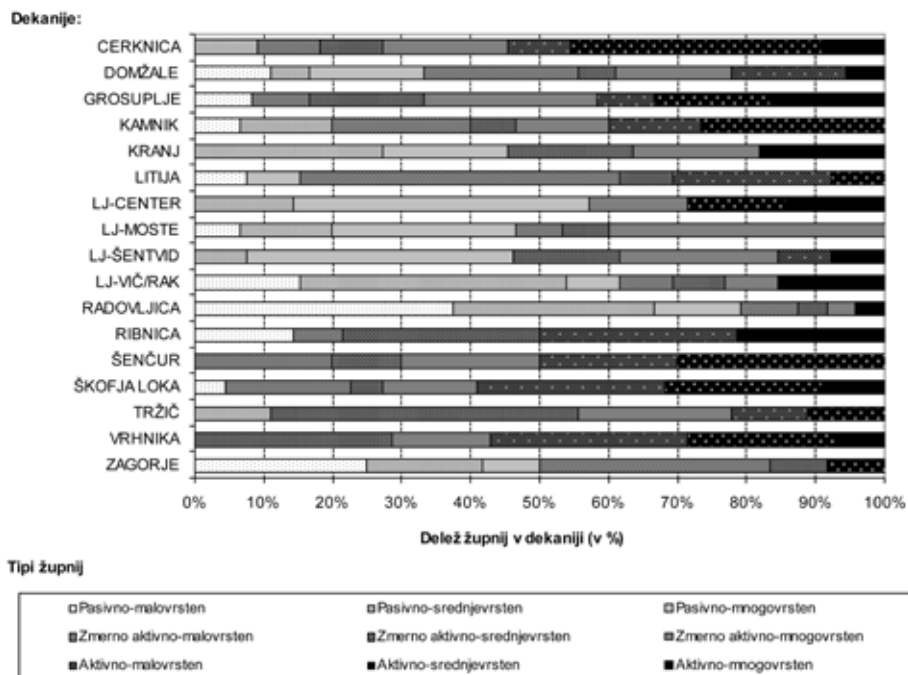
vseh prebivalcev na njenem teritoriju (111,1 % nedeljnikov na število prebivalcev oziroma 148,2 % nedeljnikov na število katoličanov) ipd.

- nobena podeželska župnija ni pasivno-mnogovrstnega tipa (večina župnij pasivno-mnogovrstnega tipa je mestnih), to pomeni, da nobena podeželska župnija ni imela majhnega deleža nedeljnikov in sodelavcev med katoličani z velikim številom vrst služb, skupin, pobožnosti in z veliko pogostostjo njihovih srečanj, seveda v primerjavi z drugimi župnijami v ljubljanski nadškofiji.

Oba omenjena skrajna primera tako le še nazorno pokažeta, kako nujno je za »verodostojno« podobo o živosti župnij pri nas, da upoštevamo hkrati oba poprej preučevana vidika gledanja na živost.

2.3.4 Različni tipi župnij v dekaniji

Če za konec pogledamo tipe živosti župnij ljubljanske nadškofije še po dekanijah, opazimo, da so v isti dekaniji župnije različnih tipov živosti (slika 5), to pa je ena od pomembnejših ugotovitev naše raziskave.

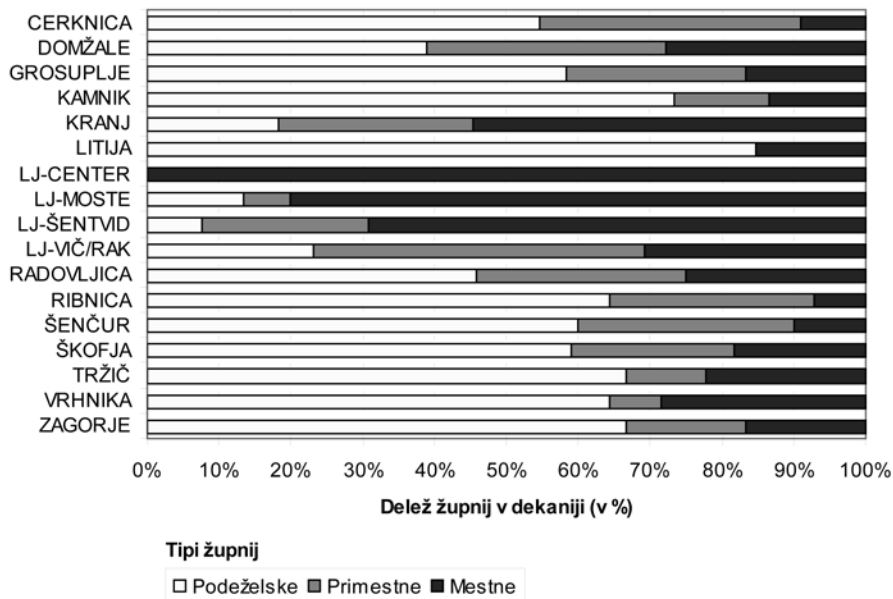


Slika 5. Župnije ljubljanske nadškofije po dekanijah glede na živost, 2006 (2006/2007)

Ta ugotovitev nas niti ne preseneča, saj je tip živosti župnije v precejšnji povezavi s stopnjo urbanizacije okolja, kakor je pokazala naša raziskava.

Župnije ljubljanske nadškofije pa se v isti dekaniji glede na stopnjo urbanizacije okolja precej razlikujejo med seboj; enotne so si edinole župnije v dekaniji Ljubljana Center, v kateri so vse župnije mestne, kakor nazorno prikazuje slika 6.

Dekanije:



Slika 6. Župnije ljubljanske nadškofije po dekanijah glede na stopnjo urbanizacije okolja

3. Razprava

Med raziskavo pastoralnega stanja župnij smo ugotovili, da tipologija za tovrstno analizo župnij pri nas ni razvita. Sprva smo po zgledu Zulehnerjeve tipologije živosti župnij izoblikovali tako imenovano *tipologijo pastoralne raznovrstnosti župnij*, po kateri smo župnije ljubljanske nadškofije razvrstili ob sočasnem upoštevanju treh indikatorjev (raznovrstnost služb, raznovrstnost skupin in pogostost njihovih srečanj ter raznovrstnost pobožnosti in pogostost njihovih obhajanj), a to se je izkazalo za nezadostno. Po tovrstni tipologiji namreč najboljše kaže mestnim, najslabše pa podeželskim župnijam, ker imajo podeželske bistveno manjše število katoličanov kakor mestne in s tem tudi manj možnosti oblikovanja različnih služb, skupin in pobožnosti. Ker je bilo to dejstvo pri Zulehnerjevi tipologiji živosti župnij, ki smo jo uporabili kot zgled, verjetno prezrto, je prišel do podobnega sklepa kakor mi: da je namreč živost župnije odvisna od števila katoličanov v župniji. Za župnije dunajskega vikariata, v katerih je izvedel analizo živosti župnije, je namreč ugotovil: »Če se razvrsti raziskane župnije po številčnosti katoličanov ..., so žive prej tiste, ki imajo več kot 1.800 katoličanov. Očitno se potrebuje takšen članski potencial, da lahko pridobijo zadosti ljudi za diferencirane službe in oblikujejo pastoralne skupine.« (2003, 149–150)

Zato smo med raziskavo izoblikovali še dopolnilno tipologijo, tako imenovano *tipologijo župnijske aktivnosti*, pri kateri smo župnije ljubljanske nadškofije razvrstili ob sočasnem upoštevanju dveh indikatorjev, to je deleža nedeljnikov in sode-

lavcev med katoličani. Glede na stopnjo urbanizacije pri tej tipizaciji župnij najbolje kaže podeželskim župnijam, najslabše pa mestnim, to pa je prav nasprotno, kakor velja za tipizacijo župnij po pastoralni raznovrstnosti.

Raziskava je potrdila, da je dopolnitev tipologije župnijske pastoralne raznovrstnosti nujno potrebna. V nasprotnem primeru bi naredili veliko krivico župnijam, ki zaradi majhnega števila župljanov niti teoretično ne morejo v številu raznovrstnih služb, skupin in pobožnosti prekašati velikih (mestnih) župnij, tudi če bi bili v župniji dejavno angažirani vsi župljani. Zato smo na koncu obe poprej oblikovani tipologiji združili (tipologijo župnijske pastoralne raznovrstnosti in tipologijo župnijske aktivnosti) in tako dobili devet tipov pastoralne živosti župnij (oziroma tri tipe s tremi podtipi):

- pasivno-malovrstna (a), pasivno-srednjevrstna (b) in pasivno-mnogovrstna župnija (c),
- zmernoaktivno-malovrstna (a), zmernoaktivno-srednjevrstna (b) in zmernoaktivno-mnogovrstna župnija (c),
- aktivno-malovrstna (a), aktivno-srednjevrstna (b) in aktivno-mnogovrstna župnija (c).

Takšno razvrščanje župnij je lahko v pomoč pri iskanju župnij »dobre prakse« pa tudi kot realna podlaga pri izdelavi pastoralnih načrtov, prilagojenih posameznim tipom župnij ipd. Ker je naša tipologija izoblikovana po relativni metodi enakih deležev enot (to pa zato, ker na področju vrednotenja pastoralne živosti župnij pri nas ni bilo skoraj nič narejenega), bi v prihodnosti veljalo izoblikovati tipe župnij, ki bi tudi dejansko ustrezali poimenovanim tipom.¹⁵ V ta namen bi bilo treba doreči dopustne meje vrednosti indikatorjev za posamezni tip živosti župnije. To bi ne nazadnje spodbujajoče vplivalo na pastoraliste, saj bi tako vsaj približno vedeli, kako daleč so na posameznem pastoralnem področju od želene »koncilske« podobe župnije. Vse to pa bi zahtevalo teamsko delo strokovnjakov na vseh treh pastoralnih področjih (diakonija, bogoslužje, oznanjevanje). Vsekakor bi morala ostati tipologija živosti župnij fleksibilna oziroma odprta za sprejemanje vedno novih indikatorjev, to je novih vrst pastoralnih služb, skupin in pobožnosti in pogostosti njihovih srečanj ipd., pa tudi njihovih novih vrednotenj, kakor je na primer zelena višina deleža župnijskih sodelavcev med katoličani ipd.

Na posinodalnem dnevu 2008 je voditelj Slovenske oznanjevalne komisije ugotovil, »da ni bilo še nikoli na voljo toliko možnosti, dejavnosti, in vloženih naporov na področju dela z mladino, družinami, katehezo, izobraževanjem sodelavcev, uvažanjem odraslih sodelavcev, delom z bibličnimi skupinami, animatorji ipd. Pestrost pastoralnih pobud in ponudb je že kar nepregledna.« (Žibert 2008, 71) Na podlagi klasificiranja župnij ljubljanske nadškofije po tipologiji pastoralne raznovrstnosti župnij lahko zanesljivo trdimo, da to velja zlasti za mestne župnije oziroma tiste župnije, ki smo jih v raziskavi označili kot mnogovrstne.

¹⁵ Ni torej nujno, da so župnije, ki smo jih označili na primer kot »aktivni« tip, tudi dejansko aktivne. Pomeni le, da so te župnije aktivnejše glede na druge župnije v ljubljanski nadškofiji. Vendar velja omeniti tudi: z analizo vrednosti indikatorjev v posameznih tipih župnij smo ugotovili, da so tipi tako zelo različni med seboj, da bi lahko posamezne tipe tudi dejansko med seboj tako drastično poimenovali, kakor smo jih.

Izsledki naše raziskave so pokazali: več služb, skupin in pobožnosti ima župnija, pogostejše so seje ŽPS v župniji.¹⁶ Do podobnih ugotovitev so prišli tudi v Avstriji (Hennersperger 1999, 37). Več vrst skupin in služb ima župnija, večja je potreba po vodenju. ŽPS namreč udejanja skupnostno pastoralo.

Pomembna značilnost sodobne družbe je pluralizem. Na temelju izsledkov naše raziskave opozarjamo, da se v mestnih župnij zahteva bistveno več vrst dejavnosti kakor v podeželskih. To pa zato, ker imajo tam tudi večje število župljanov. Nena zadnje lahko rečemo, da je to tudi zahteva različnih karizem, ki so vernikom od Boga darovane.

Enako bi bilo v prihodnje v župnijah vredno razmisliti tako o kvaliteti že obstoječih dejavnosti,¹⁷ zlasti v mestnih župnijah, kakor tudi o oblikovanju novih dejavnosti, pri tem pa ne smemo prezreti diakonijskih dejavnosti, ki jih je v vseh župnijah ljubljanske nadškofije zelo malo, kljub temu da so – kakor pišejo avtorji knjižice *Cerkveni poklici in službe* – »možnosti tovrstnega organiziranja in institucionalnega delovanja ... široke« (Saje idr. 2007, 23).¹⁸ Vrh vsega so izsledki naše raziskave pokazali, da so se tudi obstoječe diakonijske skupine v župnijah sestale manj pogosto, kakor se je sestala večina drugih skupin. Kristus pa je pri zadnji večerji jasno pokazal, da je služenje (umivanje nog) brez evharistije – suženjstvo, evharistija brez umivanja nog pa je – herezija (Potočnik 2010, 40).

Po plenarnem zboru je pri nas večji poudarek na povezovanju župnij znotraj dekanije. Dekanije naj bi sprejemale naloge, ki so v prid tako posameznim župnijam kakor tudi celotni dekaniji (PZ 423).

Izsledki naše raziskave so pokazali, da obstajajo celo v isti dekaniji različni tipi župnij glede na stopnjo urbanizacije in kot posledica tega tudi glede na pastoralno živost župnij. Med tipi župnij pa je – po izsledkih raziskave sodeč – precejšnja razlika. Zato je razumljivo, da dajanje istih smernic vsem župnijam v ljubljanski nadškofiji ni pastoralno modro. Potemtakem lahko k neuresničitvi sklepnih besedil (v uvodu omenjena ugotovitev Petra Kvaternika) prispevajo tudi enotne direktive vsem župnijam enako, kakor na primer: »Vsaka župnija naj ima ŽPS in mladinske skupine ...« (*Zbornik POZLN 1988 1989*, čl. 10 e) »Glavno delo Karitas naj bi potekalo na župnijah, zato naj ima vsaka župnija svojo Karitas ...« (*Zbornik tretjega zasedanja POZLN 1991 1992*, čl. 5 a) »Vsaka župnija naj bi imela vsaj eno skupino zakoncev, vendar naj skrbi, da bi bilo v župniji več takšnih skupin ... Vsaka župnija naj uvede redne kateheze s starši veroučencev.« (*Družina varuje in daje rast življenju in veri 1990*, čl. 25–26) Kakor da bi pri nas obstajal le en tip župnij!

¹⁶ Korelacija med pogostostjo sej ŽPS in tipom raznovrstnosti župnij je pozitivna (Kendallov koeficient korelacije $B = +0,535^{**}$).

¹⁷ V prihodnosti bi bilo dobro analizirati tudi kvaliteto izvajanih posameznih dejavnosti in odnosov med verniki; v naši raziskavi smo kot »kvalitativni« vidik upoštevali zgolj pogostost srečanj.

¹⁸ Tudi raziskava strukture laičkih župnijskih sodelavcev glede na tri temeljna pastoralna področja je pokazala, da je v ljubljanski nadškofiji največ župnijskih laičkih sodelavcev dejavnih pri bogoslužnih opravilih (58,5 %), skoraj pol manj pri oznanjevanju (35,7 %), zelo malo pa jih je dejavnih na področju diakonije (5,8 %) (Perše 2010, 257–260).

Ker so izsledki raziskave potrdili hipotezo, da v ljubljanski nadškofiji obstaja več tipov župnij, želimo za konec opozoriti na potrebo po pastoralnih načrtih, prilagojenih posameznim tipom župnij glede na stopnjo urbanizacije. V ta namen predlagamo, da se župnije istega tipa glede na stopnjo urbanizacije na ravni arhidiakona ali škofije med seboj povežejo in skupaj načrtujejo smernice, ki bodo »po meri« njihovih župnij. O tem pa, kako spremembe izvesti v praksi, obstaja obsežna svetovna literatura, s katero bi se bilo dobro seznaniti tudi v Cerkvi na Slovenskem. Tako bi župnije postale učinkovitejše »nosilke« pastore, ki naj ne bi bile obravnavane zgolj kot izvršni organi vnaprej danih pastoralnih konceptov ali prepuščene osamljene in nemočne sredi župnij drugega tipa, ki jih zato težje razumejo in jim torej tudi svetujejo težko. Le tako bi pastoralo prilagodili posameznim tipom župnij, kakor je – ne nazadnje – predlagal tudi sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem (PZ 425). V nasprotnem primeru ostajajo pastoralne smernice presplošne ali nerealne za večino župnij. Ker pa je pri načrtovanju dobro poznati primere dobre prakse, jih s tipiziranjem župnij po izoblikovani tipologiji živosti župnij tudi ne bo težko najti.

Reference in literatura

- Cestnik, Branko**, ur. 2002. *Načrt mladinske pastore. Škofjski zbor o mladini*. Maribor: Pastoralna služba.
- Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi**. 1979. Prenova 6. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Družina varuje in daje rast življenju in veri: pastoralne smernice. 1990. V: Škofjski zbor mari-borske škofije**, zv. 5. Pastoralni pogovori 19/6. Maribor: Škofjski ordinariat.
- Duhovniško posvečenje**. 1976. Prenova 4. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Hennersperger, Anna**. 1999. *Synodale Gemeindeleitung: pastoraltheologische Option für eine participatio actiosa pastoraler Beratungsgremien*. AfkSDossier 17. Graz: Zeitpunkt.
- Krst. Birma**. 1976. Prenova 2, Srečanje s Kristusom v zakramentih 3–4. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Kvaternik, Peter**. 2008. Nedokončani sinodalni procesi v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 68: 257–264.
- Nimac, Stipe**. 2008. *Pastoral grada*. Split: Ravnotokarski Cvit.
- O življenju duhovnikov. Drugi škofjski zbor 1993–1996**. 1998. Maribor: Škofjski ordinariat.
- Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana**. Podatki Letnega pregleda pastoralnega dela: oznanjevalno-karitativni del za leta 2004/05–2008/09. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Pastoralna služba Nadškofije Ljubljana**. Podatki Letnega pregleda pastoralnega dela: bogoslužni del za leta 2004–2008. Arhiv Pastoralne službe Nadškofije Ljubljana.
- Pastoralne smernice**. 1996. Koper: Škofija Koper.
- Pavlin, Branko, Aleksander Milenković, Simona Klasinc in Barbara Grm**. 2004. *Mestna naselja v Republiki Sloveniji, 2003*. Posebne publikacije 3. Ljubljana: SURS.
- Perše, Brigita**. 2010. Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 70: 251–264.
- Potočnik, Vinko**. 2010. Z dobrodelnostjo in solidarnostjo proti revščini in izključenosti. V: *Nosite bremena drug drugemu (Gal 6, 2): zbornik pastoralnega tečaja 44, 5–42*. Maribor: Slomškova družba.
- Saje, Andrej, Barbara Baloh in Urška Baloh**. 2007. *Cerkveni poklici in službe*. Ljubljana: Salve.
- Statistični urad Republike Slovenije**. Podatki demografske statistike po župnijah na stanje 31. 12. 2006. Arhiv Pastoralne službe Ljubljanske nadškofije.
- Sveta pokora. Bolniško maziljenje**. 1976. Prenova 3, Srečanje s Kristusom v zakramentih 5–6. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Sveti zakon**. 1976. Prenova 5, Srečanje s Kristusom v zakramentih 8. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Štuhec, Ivan, Julka Nežič, Peter Kvaternik, in Lojze Cvikl**, ur. 2002. *Izberi življenje: sklepni doku-*

ment Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Ljubljana: Družina.

Valenčič, Rafko. 2000. *Posebna pastoralna teologija*. Ljubljana: Skriptarna Teološke fakultete.

Zakonik cerkvenega prava. 1999. Ljubljana: Družina.

Zakramenti. Evharistična skrivnost. 1976. Prenova1, Srečanje s Kristusom v zakramentih 1–2. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Zbornik Pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1988. 1989. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

Zbornik tretjega zasedanja pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije 1991. 1992. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.

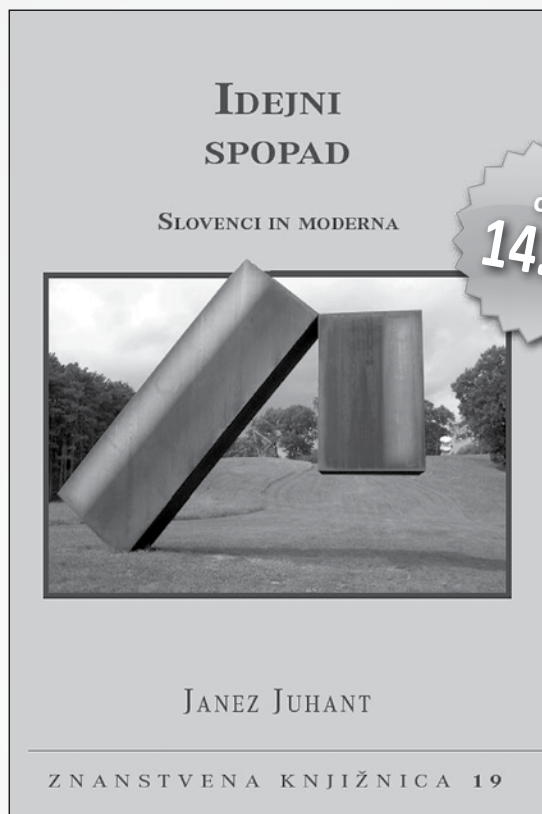
Zulehner, Paul Michael, Hannes Gönner, in Jo-

hannes Schweighofer. 1997. *Pfarranalyse: Anstoß zur Pfarrgemeinde-Entwicklung*. AfkSDossier 15. Wien: Dom-Verlag.

Zulehner, Paul Michael. 2002. *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor: zur Theologie der Seelsorge heute*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Zulehner, Paul Michael. 2003. Eine neue Art von Priestern in Gemeinden Europas: eine Fallstudie. V: *Leuteprister in lebendigen Gemeinden*, 127–162. Ostfildern: Schwabenverlag.

Žibert, Alfonz. 2008. Slovenska oznanjevalna komisija. V: Peter Kvaternik, Mojca Bertoncele in Brigita Perše, ur. *Posinodalni dan: delovno gradivo: za življenje – za družino*, 71–72. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca: Slovenski pastoralni svet.



Janez Juhant
IDEJNI SPOPAD

Slovenci in moderna

V študiji se vrstijo monografske predstavitve velikih Slovencev. Pred nas stopajo *Andrej Einspieler, Anton Mahnič, Frančišek Lampe, škof Anton Bonaventura Jeglič, Janez Ev. Krek, France Kovačič*. Poleg njih pa je predstavljena še neosholastika in pomembnejši prispevki iz revije *Dom in svet*. Prejšnji prelom stolatja nam v marsičem razkriva dogajanja v zadnjem prelomu.

Knjigo lahko naročite na naslov: **TEOF-FRS; Poljanska 4; 1000 Ljubljana**,
ali po e-pošti na **frs@teof.uni-lj.si**

Pregledni znanstveni članek (1.02)
 BV 70 (2010) 4, 605-614
 UDK: 27-46
 Prejeto: 7/2010

Boštjan Lenart

Kakšno je miselno ozadje našega pastoralnega dela

Povzetek: Pastoralno delo (PD) je božje-človeška dejavnost, ki sledi principu učlovečenja. Cerkev občuti družbene spremembe zadnjega stoletja kot oviro pri posredovanju zaklada vere novim generacijam. Zaznati je pomanjkanje premisleka in ustreznega ukrepanja zaradi vrtoglavih sprememb. Slepo slediti tradicionalni obliki PD in preslišati, kaj govori Sveti Duh Cerkvi na Slovenskem, ne ustreza ustvarjalni in rodovitni dediščini našega pastoralnega spomina. Umik v apologijo dosedanjih načinov dela utegne voditi v dokončno kapitulacijo pastore. Nasprotno pa premislek zastavljenosti PD, »spreobrnjenje« pastore, razjasnitev njene metode in teamsko delo usmerjajo pot iz krize. Izkušnja zgodovine Cerkve uči, da je treba vedno znova za vsako novo okolje in za vsak nov čas oblikovati za vsako situacijo značilno pastoralo, ki bo zmožna po inkulturaciji prenoviti duhovno življenje ljudi.

Ključne besede: pastoralna teologija, miselno ozadje pastoralnega dela, družbene spremembe, metoda teološko-pastoralnega razločevanja, kritika metode videti – presoditi – delovati, teamsko delo

Abstract: **Conceptual Background of Our Pastoral Work**

Pastoral work is a divine-human activity following the principle of incarnation. The Church feels the social changes of the last century as an obstacle to conveying the treasure of faith to new generations. One can perceive a lack of reflection and appropriate action in view of the head-spinning changes. Blindly following the traditional forms of pastoral work and ignoring what the Holy Spirit is telling the Church in Slovenia – this is not accordance with the creative and fecund heritage of our pastoral work. Retreating into an apology of previous working methods may lead to the final capitulation of pastoral care. On the other hand, a reflection about what direction to give to pastoral work, a »conversion« of pastoral care, a clarification of its methods and team work show a way out of the crisis. The past experience of the Church teaches that for every new environment and every new time there has to be shaped a pastoral care that will be appropriate for the situation and will be able, after inculturation, to revive the spiritual life of the people.

Key words: pastoral theology, conceptual background of pastoral work, social changes, method of theological-pastoral distinguishing, criticism of see-judge-act method, team work

Za veliko noč sem naletel na koledar prireditev ene koroških občin s podnaslovom *Dnevi tibetanske kulture*. V času največjega krščanskega praznika so med šestintridesetimi napovedanimi prireditvami omenili samo en krščanski dogodek:

»moto žegen«, to je blagoslov motoristov. Vsi drugi dogodki so bili mešanica občinsko-budističnih srečanj, od branja budističnih pripovedk v mestni knjižnici do izdelovanja mandal, maslenih skulptur, poslušanja gonga itd.

1. Razmislek o pastoralnem delu

Obranju brošure sem se začudil, kako je mogoče, da so od pestre velikonočno-krščanske ponudbe v omenjeni napovednik zajeli le »moto žegen«. Vprašal sem se, kam so usmerjene moči pastoralnega dela. Čeprav v veroizpovedi vsako nedeljo molimo, da se je Jezus učlovečil »zaradi nas ljudi in zaradi našega zveličanja« – pri tem besedi »nas ljudi« vključujeta vse ljudi –, ugotavljam, da trenutno miselno ozadje PD¹ neuravnovešeno usmerja pastoralne moči predvsem k tistim, ki se približujejo našemu dvorišču, župnišču in svetišču iz svojih religioznih potreb.

To dejstvo govori o zazrtosti naših občestev v same sebe, pomeni neke vrste samozadostnost in s tem njihovo omrtvelost, ki napoveduje grožnjo, da nas bo naša nerodovitnost v oblikovanju (prekvašanju) kulture² vodila na še bolj oddaljen družbeni rob. Ne le da ne bomo na tem robu več samo še referenčna točka družbenega življenja, postali bomo družbi odtujeni element, podoben nepomembni sekti.

V pogovoru z duhovniki sem postavil vprašanje: »Ali naše pastoralno delovanje ni prezrlo nekaj pomembnih poudarkov, s katerimi bi lahko celoviteje opravljali svoje duhovniško poslanstvo?« Prejel sem zanimive odgovore: »Naloženo mi je bilo breme sosednjih župnij, zadovoljen bom, če mi bo uspelo naprej peljati to, kar so peljali moji predhodniki.« Spet drugi: »Res je, z zastavljenostjo verouka mi ne uspe nagovoriti otrok in njihovih staršev, ampak nekaj se jih bo pa le prijelo. Ko bodo kaj zagrešili in jih bo v življenju tepla šiba božja, se nas bodo spomnili in se vrnili.« Spet drugi so se sklicevali na dežurne krivce: na sekularizacijo, na razvrednotenje družine, na nove oblike zasvojenosti. Vse to dejansko obstaja, a situacija nas ne sme odvrniti od iskanja in premisleka. Premalo je samo zamahniti z roko: »Boštjan, ti imaš spet neke lepe sanjske ideje. Bi rad vedel, kaj bi pa ti storil.«

V članku nimam namena, da bi delil »recepte«,³ ker recepti nimajo obstojnosti v pospešeno spreminjajoči se družbeni situaciji. Moj namen je: bralcu pomagati doumeti trenutno miselno ozadje zastavljenega PD v Sloveniji. Predvsem pa želim izraziti nujno potrebo po zavestni uporabi metode teološko-pastoralnega razločevanja. Brez te metode ostaja pastoralna teologija v slovenskem prostoru v nevarnem intuitivnem tavanju, medtem ko neobhodno spremlja življenje naše Cerkve od vseh začetkov.

¹ Drznil bi si trditi, da postaja naše miselno ozadje PD ideološko, saj se brez odprtosti za razumevanje konkretne situacije ljudi zapira v svoj prav in ne ponuja drugega odgovora kakor današnjemu človeku nerazumljeno vabilo k poslušnosti.

² »Vera, ki ne postaja kultura, je vera, ki ni celovito sprejeta, globoko preiščljena in zvesto živeta.« (Janez Pavel II 1982, 129)

³ Minil je čas, ko so pastoralni teologiji odrekli njeno značilno epistemološko podlago in metodo. Pastoralna je dejavnost, ki gradi Cerkev s preiščljenimi odločitvami in z nenehnim izdelovanjem kriterijev dela. Pastoralna ni nekakšna zbirka modrosti.

2. Kaj je pastoralno delo in njegovi vidiki

PD je božje-človeško delovanje Cerkve v času in v prostoru, ki gradi občestvo (delovanje ad intra – navznoter) in navdihuje kulturo (delovanje ad extra – navzven), v kateri občestvo živi. PD ima ontološko-morfološki in antropološko-fenomenološki vidik, ki sta neločljiva in nepomešana dela ene celote. V prvem vidiku ontologija PD uči trinitarične karakteristike cerkvenega delovanja, ki razodevajo zastonsko božjo ljubezen. Morfologija prvega vidika govori o konstitutivni obliki cerkvenega delovanja, opisani v trojni službi Jezusa Kristusa: kot preroka, kot kralja in kot duhovnika. Poenostavljeno lahko rečemo, da je ontološko-morfološki vidik vsakega PD že vnaprej določen iz dogmatike. Ta stabilni vidik določa naravo PD in je kakor kaka njegova DNA molekula, po kateri ločimo cerkveno od – denimo – mafijskega delovanja.

Drugače od prvega pa je drugi antropološko-fenomenološki vidik PD spremenljiv, ker se spreminjata tako človek kakor družba. Tu antropologija raziskuje dinamično človekovo problematiko, ki so jo italijanski škofje v Veroni leta 2006 posrečeno opredelili v petih točkah: človekovo čustvovanje – odnosi, zdravje – bolezen, delo – prosti čas, vzgoja – izobraževanje in družbene okoliščine (italijanska škofovska konferenca 2006). Fenomenologija tega spremenljivega vidika PD so konkretna področja cerkvenega delovanja. S teološko-pastoralno metodo razločevanja se starim področjem – katehezi, zakramentom, gospodarjenju ... – dodajo še nova, ne nadomestna, a hkrati nič manj pomembna področja PD, kakor so: pasterala zapornikov, odvisnikov, bolnikov, študentov, vojakov, policistov, turistov, medijev, zaročencev, družin, predšolska pasterala ...

Iz povedanega lahko sklenemo, da PD ni neposredna preslikava dejstev spekulativne dogmatike (ekleziologije, kristologije ...) v prakso, ampak je premišljena dejavnost, ki nastane ob srečanju med teološkim podatkom vere in podatkom konkretne antropološko-zgodovinsko-kulturne situacije (Lanza 2008, 115).

3. Dojeti spremembo družbene situacije

Zastavitev PD bo primerna, če bo pastoralni delavec poprej primerno doumel spremembo zgodovinsko-kulturne situacije, ki jo živimo. Sociološki opis situacije mora biti presežen z uravnovešenim teološko-pastoralnim opisom situacije, ki spremembo gleda s Kristusovimi očmi in z njegovimi kriteriji (Guardini 1994, 33).

Želim opozoriti na tri odločilne družbene spremembe. Prva je sprememba odnosa med posameznikom in religioznostjo. Sekularizacija ni spremenila samo socialnopolitičnih in socialnokulturnih razmer. Charles Taylor bi dodal, da se je posameznik spremenil tudi eksistenčno (Taylor 2009, 42). Medtem ko je bil prej posameznik po svoji naravi veren in je ves svoj obstoj utemeljeval na veri, je danes njegovo versko življenje zreducirano na občasne religiozne dogodke, slabo povezane z vsakdanjim življenjem.

Spremenjen je prav tako odnos med posameznikom in institucijo. Družba se je preoblikovala v razvejane, a zaprte sisteme, ki zadovoljujejo raznovrstne posame-

znikove razdrobljene potrebe. Sistemi spreminjajo uporabnika v razdrobljeno osebnost, saj mu raznovrstna ponudba ne more ponuditi celovitega smisla življenja (Lanza 2004, 31). V tako opisani družbi postane nehote prav vsaka institucija razumljena glede na to, kar ponuja. Končno današnji Slovenec tudi Cerkev dojema zgolj kot dobaviteljsko poslovalnico (servis) za religiozne potrebe.

In tretjič, spremenjen je odnos med posameznikom in ozemljem (Lanza 2004, 42). Urbanizaciji sledi nenehna rast mobilnosti in informiranosti, ki vodi v globalizacijo. Če hočemo biti razumljeni kot verodostojni posredovalci zaupanja in zastonjske ljubezni in ne kot svetobežniki, je treba naše PD odpirati vzajemnemu sodelovanju župnij, v katerih se ljudje pretežno gibljejo.

4. Miselno ozadje pastoralnega konzerviranja

Z družbenimi spremembami se konzervansi niso vrinili le v prehrano, ampak tudi v pastoralo. Z njimi se skuša konzervirati stara praksa odgovarjanja na vprašanje smisla človeškega življenja. Navajeni družbe, ki je bila v celoti zraščena s cerkvenim življenjem, smo do nedavnega ustreznemu PD (katehezi, liturgiji in karitas) začeli dodajati precejšnje količine konzervansov, s katerimi bi želeli katehezo, liturgijo in karitas povzdignili v edino in vekomaj trajno obliko PD.

Prvi konzervans je vdanost ali sprijaznjenost z načinom dela. Obstaja skušnjava, da ljudi prenehamo voditi in učiti iz samega strahu, da nam bodo ušli še tisti, ki so ostali. Medtem pa ljudem puščamo, da magično iščejo to, kar so bili vajeni iskati: »vidna znamenja nevidne božje milosti«, to je, nepravilno razumljene zakramente. Skratka, »imamo preveč župnij, ki delijo zakramente, in premalo župnij, ki so zakrament« (Lanza 2008, 288).

Drugi konzervans je napadalnost. Ta oblika prebuja križarske apetite po ponovni osvojitvi civilne družbe z negovanjem mita o izgubljenem krščanstvu. Konzervans napadalnosti ne ljubi modernosti, še manj pa človeka, saj mu ponuja samo eno pot, to je zatajevanje samega sebe.

Tretji konzervans je pragmatičnost. Paradokсно je, da kaka statistika pokaže več katoličanov kakor vernikov. Ker smo Slovenci, ne moremo biti preprosto kar muslimani. Ta konzervans deluje nasprotno od prejšnjega. Če je prej PD od pripadnikov pričakovalo nadčloveško zahtevnost, se tukaj povsem prilagodi trenutni kulturi izgubljene identitete.

Četrty konzervans je zaprtost. Paštete so lahko trajne, samo če so dobro zaprte. PD se tako zapre samo vase, za varne zidove starih norm in nepovezanih tradicij preživetih načel, daleč od sodobne kulture, in komunicira s svetom le prek prodajnega pulta zakramentalizacije⁴ in prostovoljne dobrodelnosti.

⁴ Ne trdim, da se zakramenti prodajajo za denar. Ne! Trdim pa, da našo pripravo na zakramente ljudje velikokrat razumejo kot prodajo v zameno za neki čas, ki ga morajo posamezniki preždeti pri verouku in pri maši. Takšno razumevanje PD se zgodi, ker nove generacije nimajo več potrebne poprejšnje vzgoje iz družine (Lenart 2009, 228).

5. Od konzerviranja PD v »konvertiranje«, to je spreobrnjenje PD

Preden začrtamo pot projektiranja ustrezne zasnove PD, naj opozorim na zmotno ločevanje med zakramentalnim in konkretnim življenjem. Miselno ozadje PD se mora spreobrniti v tem smislu, da svete maše ne dojemamo kot obvezno dejavnost, ločeno od drugih dejavnosti. Sveta maša je izvir in vrhunec vsega krščanskega življenja, saj je Gospodovo delo našega odrešenja, v katero vključujemo vse svoje življenje. Če bi daritev svete maše ločili od življenja in bi se neuravnovešeno bolj zanimali za rubricistiko (nauk o liturgičnih obredih in predpisih) kakor za življenje svete maše v vsakdanjem življenju, bi bili podobni zaročencema, ki se bolj kakor za vsakdanje življenje v zakonu zanimata za svoje »mega« poročno slavlje.

Cilj »spreobrnjene« pastore sloni na dveh temeljih. Prvi je naše osebno spreobrnjenje, ki ga motivira poklicanost k svetosti, drugi temelj pa je naše skupno spreobrnjenje. Kot občestvo smo poklicani, da hodimo v veri in hranimo svojo identiteto kristjanov (oznanjevanje navznoter) in da svojo vero oznanjamo bližnjim, ki so morda že krščeni, pa svoje identitete še niso razvili (oznanjevanje navzven). Pred stoletjem so ljudje s samim procesom socializacije obenem postajali zavedni kristjani. Ker vemo, da danes ni več tako, bi pri PD pričakovali več pozornosti do evangelizacijskih projektov.

Če je Bog v vsej zgodovini odrešenja iskal človeka in po njem hrepenel, zakaj bi si sedaj premislil? Nova zastavitev antropološko-fenomenološkega vidika PD torej ne pomeni učenja novega nauka ali spreminjanja temeljev krščanstva, ampak posodobitev PD glede na novo situacijo, po kateri bodo lahko ljudje trenutne potrošniško-sekularizirane družbe v delovanju Cerkve prepoznali delovanje živega Boga. Takšen projekt je prevelik zalogaj za enega župnika ali enega škofa, to je namreč naloga cerkvenega občestva, ki je po nauku drugega vatikanskega koncila subjekt PD. Temu subjektu je glava škof, posredno pa župnik. A prav med nami kleriki je treba začeti spreminjati miselnost, po kateri bomo sposobni občestvu privzgojiti čut za soodgovornost (Lanza 2008, 248).

Zaviranje preoblikovanja PD je opravičljivo samo, če se z razvojem PD želi zgolj razvrednotiti stara oblika PD, ki je bila nekoč zelo uporabna. Kakor se moti, kdor misli, da je vse staro zanič, tako se moti tudi tisti, ki ni pripravljen pogledati novi situaciji v obraz. Zato je bistveno pomembno razločevanje, kaj od starega še koristi in kaj potrebuje spremembo.

6. Induktivno-deduktivna metodologija izključuje božje delovanje

Nadškof Marjan Turnšek je zapisal: »Ne zadošča 'nekaj dodati' naši katehezi, da bi bila ponovno uspešna. Celoten proces je treba znova premisliti in ga zastaviti človeku primerno.« (Turnšek 2009, 130) S temi besedami je na področju kateheze izrazil vizijo Janeza Pavla II. o novi evangelizaciji Evrope. Krščansko vsebino je treba v spremenjeni Evropi na novo inkulturirati, tega pa ni mogoče doseči

zgolj s ponovitvijo evangelizacije na enak način, kakor se je to izvedlo nekoč. Podobno ne dosežemo nobenega rezultata s ponavljanjem splošnih resnic, ki so same na sebi resnične, v odnosu do konkretnega človeka pa pogosto nesporečilne.

Z vidika metodologije pomeni nova evangelizacija zavrnitev vsakega izpeljevanja iz splošnega na konkretno (dedukcija), torej iz dogem v pastoralo. Češ: vse vemo, samo poslušati nas še morajo. Škofe duhovniki, duhovnike laiki. Prav tako nova evangelizacija ne more popustiti zahtevi, da bi vero in Boga prilagajali razmeram posamezne situacije. To nevarno držo pomeni induktivna metoda, ki želi iz konkretnega življenja vplivati na zakonitosti verskega življenja. Spreminjanje vere, ki bi brez razločevanja sprejemalo svetovne trende, pomeni razvodenitev naše identitete in nevarno relativizacijo nauka.

Z razmahom teologije osvoboditve je v Cerkvi nastopilo zmotno navdušenje nad mnogimi sociološkimi metodami mešanja induktivnega in deduktivnega pristopa na vprašanje odnosa med naukom in prakso. Glavna predstavnicca teh socioloških metod je metoda videti – presoditi – delovati,⁵ ki je sociologu zaupala analizo situacije, pedagogu izpeljevanje, teologa pa odtegnila od teološkega branjaja situacije in ga omejila na operiranje z »nevtralnimi«⁶ podatki sociologije.

S predpostavko, da je mogoče povsem objektivno gledati na stvari kot takšne, kakor so, pridemo do tveganja ideološke presoje.⁶ Iluzija je toliko bolj zahrbtna, če se zaupa sociologiji (zmotno predstavljeni kot nevtralni) naloga fotografiranja resničnosti. Namesto nevtralnosti si moramo prizadevati za nepristranskost opazovanja. Domnevna nevtralnost sociologije vodi v nezavedno ideološko pozicijo, podobno kakor to velja za nevtralno izobraževanje. Omenjena sociološka metoda videti – presoditi – delovati je prikrito deduktivna, »kriptodeduktivna«, saj ji z neustreznimi instrumenti opazovanja ne uspe upoštevati situacije, kakor to obljublja njena induktivna komponenta, ampak ne glede na situacijo s prikritim, vnaprej pripravljenim scenarijem določa PD (Asolan 2009, 35). Način, kako gleda na situacijo, je namreč naravnani na to, kar hoče videti. Posledica tega je odločanje, neodvisno od okoliščin. Uresničevanje nove evangelizacije pa od pastore zahteva, da slediti principu učlovečenja, po katerem naj se izdelata svoja lastna teorija prakse, veljavna za natančno določen čas in za natančno določeno okolje (Lanza 2010, 34).

7. Metoda teološko-pastoralnega razločevanja vključuje božje delovanje

Na kompleksnost odnosa med teorijo in prakso ali odnosa med ontološko-morfološkim in antropološko-fenomenološkim vidikom PD odgovarja pastoralna metoda teološkega razločevanja.⁷ Njena vrednost je v zmožnosti, da izdelata svojo lastno teorijo prakse za konkretno situacijo občestva, v katerem hoče Bog razodeti

⁵ Ob kritiki metode videti – presoditi – delovati moramo tej metodi vendarle priznati zgodovinsko vrednost, saj je omogočila izoblikovanje metoda teološkega pastoralnega razločevanja.

⁶ Pri teologiji osvoboditve je v ozadju ideologija marksizma.

⁷ Slovenski prostor se lahko za navzočnost metode teološko-pastoralnega razločevanja zahvali mag. Ivanu Likarju, ki jo opisuje v skriptih slušateljev teološko-pastoralne šole (Likar 2006, 45–54).

svoje delo odrešenja. Takšna teorija prakse ne določa, kaj je bolj pomembno samo na sebi, temveč kaj je bolj pomembno v odnosu do situacije, v kateri občestvo živi. PD namreč ne more biti določeno in »natančno načrtovano« po nauku, ker bi takšna ideološko mobilizirana akcija s svojo samozadostnostjo le izrinila božje delovanje.

Metoda v prvi stopnji narekuje teološko analizo situacije s teološkim vrednotenjem. Brez vnaprej pripravljenih odgovorov se je treba vprašati, kako hoče Bog v tej določeni skupnosti uresničiti svoje delovanje in kako lahko mi pri tem sodelujemo. Druga stopnja pomeni konkretno odločitev in projektiranje, kako bomo trenutne možnosti zastavili, da bodo prinesle rezultat božje-človeškega delovanja. Zadnja stopnja z aktualizacijo in preverjanjem projekta pa je uresničitev enega projekta za konkretni čas in za konkretni prostor, ki se spreminjata.

Medtem ko veljajo za odnos med spekulativno teologijo in pastoralno teologijo načela nededuktivnosti in neinduktivnosti in simetrična dialektika, zmorejo kairološke, operativne in kriteriološke dimenzije projektiranja določiti nov odnos med podatkom vere in podatkom antropološko-kulturno-zgodovinske situacije. Ta odnos določajo drugačna pravila. To so pravila nededuktivnosti in neinduktivnosti in vzajemna asimetrična dialektika. Novost tega odnosa med podatkom vere in podatkom situacije je asimetrija, ki zavrača odvisnost podatka vere. Ta podatek ima namreč zaradi razodetja prednost pred zgodovinsko-antropološko-kulturnim podatkom (Asolan 2009, 26).

Kairolška dimenzija metode skrbi, da ostaja vse projektiranje v nenehnem odnosu s situacijo, ki jo neko občestvo živi. Ta dimenzija sledi teološkemu prepoznavanju situacije v njenem kairoso oziroma priložnostih, ki jih narekuje Sveti Duh. Kriteriološka dimenzija projektiranja motivira in vodi kriterije, ki niso vnaprej določeni, ampak se morajo izdelati ob soočanju konkretne tematike vere in konkretne življenjske situacije občestva. Operativna dimenzija ne zaznamuje zgolj zadnje stopnje procesa, temveč celotni projekt vključuje v že obstoječe delovanje Cerkve in v življenjsko situacijo občestva.

8. Premisleku sledi odločitev

Nekako sta pripravljenost na novo zastavitev PD in na uporabo zgoraj opisane metode v letošnjem postnem času na televiziji izrazila nadškofa Turnšek in Stres skupaj s slovenskimi škofi. Prvi je razmišljal: »Vse imetje Cerkve mora služiti ljudem, in to ne samo tistim, ki striktno pripadajo katoliški Cerkvi, pač pa le-to pripada vsem prebivalcem naše domovine, ker je Cerkev poslana vsem ljudem.« (Turnšek 2010) Stres pa je dodal: »Naše največje imetje je sodelovanje ljudi!« (Stres 2010) Ti izjavi sestavljata izjemno vizijo, ki uravnoveša delovanje Cerkve na znotraj, neposredno do oblikovanega občestva, in navzven, do vseh državljanov. Hkrati se ujemata s preroškimi besedami papeža Janeza Pavla II., namenjenimi župnikom Rima (post 1986): »Župnija mora najti sama sebe zunaj same sebe!« in z razmišljanjem Benedikt XVI. v lanskem božičnem nagovoru rimski kuriji (21. december 2009): »Cerkev naj ponovno uredi svoje tempeljsko dvorišče za pogane, ki je bilo nekoč vstopno mesto do judovske vere.«

Očitno postaja, da v pastoralni ne moremo v neskončnost diagnosticirati, kaj vse je narobe, kaj bi radi imeli, kaj vse se mora spremeniti. Če se ne odpravimo k uredničenju odločitev, smo podobni bolniku, ki se je v nedogled spraševal po terapijah, a se končno za nobeno ni odločil. Teološko branje situacije mora v nas prebuditi hrepenenje po zavezujoči odločitvi, ki jo bomo v nekem določenem projektu aktualizirali in preverjali.

Utopično bi bilo čakati in misliti, da so škofje tisti, ki morajo pisati škofijske, dekanijske in župnijske pastoralne projekte. Pastoralni projekt neke škofije lahko samo prebudi teamsko delo in refleksijo PD v strukturah, ne more pa zapovedati niti novih struktur niti novih poudarkov PD, saj bi bilo to brez živega odnosa z situacijo terena kontraproduktivno. Škof lahko s svojimi duhovniki samo prebuja teamsko delo in spreminja mentaliteto, seveda ob predpostavki, da je sam sposoben teamskega dela in odprt za ustrezno mentaliteto PD.⁸

Ne upam si zanikati vrednosti tega, da se katoličani zberemo na enem mestu k molitvi in premisleku o svoji identiteti in o svojem pričevanju vere. Upam pa si trditi, da v Cerkvi na Slovenskem manjka priložnosti, da bi se odgovorni pastoralni delavci skupaj s škofom zbrali in v molitvi in premisleku zavezujoče zastavili PD. Namesto tega živimo daleč drug od drugega, vsak na svojem koncu, vsak pri svojem natančno določenem načrtu, kakor da bi se bali medsebojnega sodelovanja zaradi morebitnih konfliktov.

9. V smeri povezovanja župnij

PD se lahko iz individualnega dobaviteljskega servisiranja religioznih potreb zaprtih župnij (ograjanih vrtičkov) spreobrne v teamsko posredovanje smisla življenja, vere in božje ljubezni (Lenart 2009, 228). Medtem ko se začneja razmislek o pastoralnih enotah, mora biti cilj teh enot povsem jasen. Enote so smiselne le, če bodo ustrezen odgovor na mobilno življenje ljudi v pastoralnem okrožju. Takšen odgovor pa bodo, če bo delo duhovnikov presešlo vrtičkarsko pastoralno. Drugače pastoralnih enot ne potrebujemo, saj se bodo formirale same ob pomanjkanju duhovnikov.

Dekanijska raven je prva, ki potrebuje premisleka in zavezujočih odločitev.⁹ Duhovniška dekanijska konferenca si zasluži več pozornosti in treba bi ji bilo nameniti več časa kakor le eno dopoldne na mesec. Hkrati pa velja tudi, da je lahko že ena ura mlatenja prazne slame nepotrebno in predolgo srečanje. Težava ne nastopi samo tedaj, ko se za koristne dekanijske projekte ne najdejo finančne rešitve, ampak se začne že na ravni sprejetosti in zaupanja. Pogosto se med nami težko ustvari in ohrani prostor dialoga.¹⁰

⁸ Primer takšnega dogajanja je proces prednostnih pastoralnih nalog celjske škofije, v kateri se je škof Stres bolj kakor za frontalno posredovanje zadev od zgoraj navzdol trudil prebuditi skupno refleksijo in teamsko PD.

⁹ To je pokazal že plenarni zbor Cerkve na Slovenskem. »Ocena tajništva je bila, da so bili dekanijski pastoralni dnevi najbolj učinkovito sredstvo za animacijo vernikov pred plenarnim zborom.« (Štuhec 2002, 12)

¹⁰ Zato tudi obstajajo nekatere dekanijske brez rednih rekolekcij.

Pastoralna služba namenja razmeroma veliko pozornosti dekaniji. Pomislimo samo na številna gradiva, ki jih razpošljejo na župnije skupaj z pestro paleto pobud, ki že obstajajo v slovenskem prostoru (duhovne vaje v vsakdanjem življenju; tehnike komuniciranja, vodenja in teamskega dela; poglobljeno permanentno usposabljanje). Kljub temu pa ta dejavnost pastoralne službe ne omogoči preboja k novemu miselnemu ozadju. Pretežna pomoč pastoralne službe je informativne narave, preostalo pa so obrazci in poročila, ki omogočajo statistiko in refleksijo dela.

Vinko Potočnik je že pred petnajstimi leti spomnil na pastoralno supervizijo,¹¹ z njo pa na nova pota pastorage. Pred desetimi leti je o njej pisal prav tako tudi Bogdan Žorž in opomnil, da se »supervizija uvaja v vse poklice, kjer strokovnjaki pri svojem delu delajo z ljudmi« (Žorž 2001, 151). Socialno-družboslovne panoge pri svojem delu dajejo velik pomen superviziji, ker supervizija omogoča premagovanje prepletanja osebnih stisk in težav s stiskami in težavami posameznika, ki se mu pomaga. Marsikje v Nemčiji in po Avstriji so supervizijo začeli vključevati v pastoralno delovanje že pred dvajsetimi leti in pomeni danes nepogrešljivo pomoč preobremenjenim in samim sebi prepuščenim duhovnikom.

10. Drzna poteza nekega dekana

Nedavno je ob praznikih neki dekan izzval škofa, češ ali je pripravljen živeti v dekaniji ves teden in tako s svojo navzočnostjo in z zanimanjem za življenje dekanije prispevati svoj delež k delu tiste dekanije. Škofova pripravljenost je prebudila veselje in zadovoljstvo duhovnikov. Omenjena dekanija je lahko za tisti teden pripravila vsa odprta vprašanja in probleme, ob katerih so nastajali spori in nesoglasja. Navdušenje duhovnikov te dekanije ni bilo toliko v tem, da jim bo škof iz rokava stresel odgovore na vprašanja, ampak v tem, da bodo njihove skupne odločitve zorele k zavezujoči odločitvi, sprejeti pred škofom. Prav ta zaveza daje preoblikujočemu PD novo vrednost in motivacijo.

Prepričan sem, da bodo njihova skupna molitev, v kateri bodo poslušali, kaj Duh govori Cerkev njihove dekanije, in njihov pogovor in refleksija antropološko-fenomenološkega vidika PD zaznamujoče spremenili mentaliteto PD. Kot posledica tega se bodo spremenili poudarki PD in vzpostavili pripadajoče strukture, zaradi katerih bodo verni in neverni ljudje tiste dekanije bolj kvalitetno živeli. To se bo lahko zgodilo, če tako škof kakor duhovniki ne bomo nastopali med seboj in do ljudi z vnaprej pripravljenimi koncepti, ampak bomo znali poslušati in ovrednotiti obstoječe dobre stvari. Prav zaradi njih se nam ni treba ustrašiti neuspehov in konfliktov, saj jih bo v medsebojni pomoči možno presežati in razreševati.

¹¹ »Supervizija je sistematična obdelava profesionalnih interakcij in odnosov, pri čemer gre za proces nadaljnje socializacije strokovnjakov, ki ne poteka več v okviru šolskega sistema.« (Potočnik 1996, 211)

Reference

- Asolan, Paolo.** 2009. *Il tacchino induttivista*. Roma: Il pozzo di Giacobbe.
- Guardini, Romano.** 1994. *La visione cattolica del modno*. Brescia: Morcelliana.
- Italijanska škofovska konferenca.** 2006. Testimoni di Gesù Risorto: Speranza del mondo. [Http://www.convegnoverona.it](http://www.convegnoverona.it) (pridobljeno 17. 8. 2010).
- Janez Pavel II.** 1982. Discorso ai partecipanti al congresso nazionale del movimento ecclesiale di impegno culturale (16. 1. 1982). V: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Lanza, Sergio.** 2004. *La prarrocchia in un mondo che cambia*. Rim: Edizioni OCD.
- . 2008. *Convertire Giona*. Rim: Edizioni OCD.
- . 2010. La teologia pastorale secondo la 'scuola lateranense'. V: *La teologia pastorale oggi: I Laterani questioni di teologia pastorale*. Rim: Lateran University Press.
- Lenart, Boštjan.** 2009. Je duhovnik pastir ali servirer ali ...? *Cerkev v sedanjem svetu* 43:228–232.
- Likar, Ivan.** 2006. *Uvod v osnovno pastoralno teologijo*. Koper: s.n.
- Potočnik, Vinko.** 1996. Pastoralna supervizija in nova pota pastorale. *Cerkev v sedanjem svetu* 30:210–212.
- Ratzinger, Joseph.** 1975. *Uvod v krščanstvo*. Celje: Mohorjeva založba.
- Stres, Anton, diskutant.** 2010. Pogovor s slovenskimi škofi. Ljubljana: TV 1, Sveto in svet, 18. marca.
- Štuhec, Ivan, ur.** 2002. *Izberi življenje, Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenstem*. Ljubljana, Družina.
- Taylor, Charles.** 2009. *L'età secolare*. Milano: Feltrinelli.
- Turnšek, Marjan, diskutant.** 2010. Pogovor s slovenskimi škofi. Ljubljana: TV 1, Sveto in svet, 18. marca.
- . 2009. 'Cepič' krščanstva. V: *Evangelij – srce kateheze: 39. Katehetski simpozij*. Ljubljana: Družina.
- Žorž, Bogdan.** 2001. Supervizija – tudi duhovnikom v pomoč? *Cerkev v sedanjem svetu* 35:149–151.

Krainer, Larissa, in Peter Heintel. *Prozessethik. Zur Organisation ethischer Entscheidungsprozesse.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010. 249 str. ISBN 978-3-531-17250-7.

Kolega z Univerze v Celovcu, Larissa Krainer, profesorica za komunikacijske znanosti, in Peter Heintel, profesor za filozofijo in skupinsko dinamiko, sta nedavno tega objavila knjigo o procesni etiki, ki zasluži omembo bolj zaradi sosedstva kakor zaradi vse večje jezikovne razdalje med slovenščino in nemščino. Knjiga bi bila na tej strani Alp zagotovo bolj zanimiva, če bi bila napisana v angleščini. Morda pa se bo kdo odločil in jo prevedel.

Pridevnik *procesna* stoji pred besedo etika glede na dejstvo, da je vsaka etika neke vrste proces. Bil bi tudi odveč, ko ne bi poudarjal značilnosti etične razprave na severni/zahodni hemisferi planeta, kjer je gonilna sila razvoja in napredka teorija. Prav lahko bi se torej zgodilo, da bi ta izraz uporabili za ponazoritev ločnice med razvitim in nerazvitim svetom, čeprav je tudi to tipična *zahodna* predstava o napredku. Označujeta jo prednost, ki jo zahodni svet pripisuje razumu (zavesti), in nezaupanje, ki ga ima razum do vsega, kar ne dosega ravni razumnosti. Toda na tem področju se danes dogajajo tektonski premiki. Ali to lahko pričakujemo tudi od te knjige?

Poglejmo. Knjiga je zamišljena kot priročnik pri svetovanju v podjetnih glede organizacijskih in upravljalških vprašanj. Avtorja predpostavljata, da je meja med podjetjem in družbo – in morda tudi zasebnostjo – tekoča, tako da bi se lahko povsod počutili kakor

doma oziroma da bi lahko procese vodenja in upravljanja v podjetju razumeli kot *domačo nalogo*. Avtorja se tu postavljata v vlogo mediatorja, etiko pa razumeta kot filozofsko utemeljeno in s tem tudi bolj tekočo komunikacijo.

Avtorja najprej utemeljita nujnost in pristojnost etike, posebno v načinu razmišljanja in v njenem pomenu v sodobni diferencirani in individualizirani družbi. Etiko si zamišljata kot znanje, ki si ga lahko pridobimo z učenjem, čeprav tudi poudarjata, da ni pomembna samo naučena etika, ampak tudi vprašanje, do katere mere se je mogoče etike učiti in od kod dalje je treba računati s povratnimi informacijami (*feed-back loops*). Ker govorita o aplikativni etiki, je to seveda vmesno področje med etiko in pravom oziroma med individualizirano družbo, ki skoraj ne pozna skupne lastnine (*commons*), in utesnjenostjo prostora in časa, zaradi katerega se v oceni odgovornosti vsi poskušajo predvsem izogniti negativnim družbenim učinkom, breme pa ostane na ramenih posameznika. Etika se čuti poklicano, posameznika pod pritiskom prepričati, da je to normalno in da je povsod tako. Paradoks kaže na to, da je za rešitev/reševanje problemov mnogo premalo, razviti ustrezno etiko. Problemi niso le trdovratni, ampak jih tudi spremlja učinek posledic, na katere nismo računali. Knjiga, ki jo tu pregledujemo, obravnava družbo oziroma družbene podsisteme z vidika posameznih človekovih dejavnosti in jih poskuša napraviti bolj razumljive z uporabo praktične filozofije. Na tej podlagi avtorja razvijata procesnoetični model ravnanja.

Kaj je torej bistveno? Avtorja sta prepričana, da bi z ustrezno uporabo etike

v močno diferencirani družbi, kakor je na primer podjetje – ki seveda na drugi strani nastopa kot korporativni subjekt –, lahko zaustavili prenašanje pristojnosti in odgovornosti na druge, če bi bili sposobni prevzeti nase večjo odgovornost oziroma če bi institucionalizirali nekatere procese, ki jih etika doslej še ne pozna. Večja avtonomnost in kompetentnost, s tem pa tudi večja organiziranost bi omogočile soočenje s procesi bolj individualno in bolj odločno. Avtorja razumeta procesno etiko v smislu funkcionalne systemske teorije, pri tem pa se sistemi, vodeni *od znotraj*, nekako sami obnavljajo. Podobni so samoorganizativnim enotam, kakor je na primer družina, biotop ali kaj podobnega. Zdi se, kakor da avtorja v tej fazi od etike pričakujeta hkrati preveč in premalo. Problem pa je tudi samo pričakovanje, modeliranje etike kot normativnega sistema, tudi če več kakor dvatisočletna zgodovina filozofije trdi, da je etika predvsem rezultat prehojene poti, ne šele njen začetek.

Procesnoetični model temelji na petih točkah: na človeku kot bitju nasprotij, na konfliktih, na reakcijskih oblikah, na oblikovanju racionalnih odgovorov in nazadnje na različnih ravneh varovanja teh odgovorov oziroma iskanja opravičenja. Drugače pa procesna etika motivira kolektivno avtorefleksivnost (izmenjavo mnenj, poslušanje itd.), kolektivno pojasnjevanje in distanciranje do zgolj normativnih postavk, vzdrževanje napetosti v primerih, ki jih ni mogoče rešiti na silo, in ravnanje, v katerem sta v enaki meri zastopani participacija in reprezentacija.

Knjiga več vprašanj odpira, kakor jih rešuje. Temeljna zamisel, da bi lahko etika razbremenila kak vidik (pre)obremenitve, se zdi sumljiva. Vendar je treba poudariti, da je etika nedvomno pomembna igralka v okolju, v katerem odločajo neetične vrednote. Knjiga je zanimiv prispevek k področju, ki se nekako dokazuje, češ da je najmanj občutljivo za probleme, kakršnih danes še ni mogoče ustrezno oceniti (med njimi tudi okoljski, na individualno-etičnem področju pa predvsem vloga izkušnje). Glede na logiko prevladujoče kulture, ki kolonizira naravo, družbo in posameznika, je škoda, ker se v filozofiji in tudi v drugih humanističnih študijih ne poudarja dovolj dejstvo, da »dobra volja ni dovolj, da bi se soočili s težkimi problemi«, in ker je treba porazdeliti odgovornost glede na sposobnost rekonstrukcije celotnega dogajanja. Sodobni podjetniški logiki se namreč očita prav to, da poskuša nedosežene načrtovane rezultate naprtiti nespособnosti vodenja in upravljanja, če ne kar celotnim kolektivom. V dejanskih razmerah je prav nasprotno: računice o tem, kaj ljudje zmorejo, niso nikoli v nasprotju s tem, kar si ljudje želijo doseči, ampak so želje neredko v nasprotju z dosegljivim. Upoštevanje izkušenj, ki jih v tej knjigi pravzaprav lahko samo domnevamo, je tisti moment, ki kaže, da etika ne more igrati le servisne vloge – kot procesna etika –, temveč da je kot etično razmišljanje in predvsem kot etika izkušnje neločljivo povezana z etiko družbene pravičnosti in politične organiziranosti. Ta vidik v knjigi pogrešamo.

Anton Mlinar

Marco Paleari, ur. *Attori di riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della penitenza*. Milano: Ancora, 2009. 144 str. ISBN: 978-88-514-0705-6.

Skupina teologov z območja severne Italije je imela v letu 2007/2008 vrsto predavanj o zakramentu sprave. Predavanja, namenjena v prvi vrsti duhovnikom, so izšla najprej v reviji *La Scuola Cattolica* (2008), sedaj pa tudi v posebnem zborniku. Avtorji (teologi, moralisti, psihologi, liturgisti) obravnavajo aktualnost zakramenta sprave, o katerem je treba »vnovič premisliti« (*ripensare*), kaj je njegova narava in kakšna je naša pastoralna praksa.

Razprava *M. Busca* govori o teoloških prvinah v procesu prenove zakramentalne prakse (13–44). Kot izhodišče vnovičnega premisleka navaja dve ugotovitvi: 1. koncilski predlog, naj se »obred in obrazci spovedovanja tako spremenijo, da bodo jasneje izražali naravo in učinek zakramenta« (B 72); 2. kriza zakramenta sprave, bolje rečeno vernikov, se med drugim kaže v teološko skromnem razumevanju zakramenta, v njegovem opuščanju in neučinkovitosti, v načinu obhajanja ipd. Kakor vsaka prenova se tudi prenova (vnovični premislek) zakramenta sprave začne pri njegovi teološki poglobitvi. Teološka poglobitev se opira na štiri bistvene prvine: kesanje, priznanje grehov, pokora in odveza. Skupina strokovnjakov je več let raziskovala zgodovinski razvoj zakramenta, ki se je izražal v raznih oblikah obhajanja in v teoloških poudarkih. V duhu koncila je treba iskati dopolnitve v razumevanju zakramenta v njegovem zgodovinskem razvoju in v individualni in občestveni razsežnosti, ki sta bolj ali manj izraženi v pastoralni praksi. Čeprav koncil ni prezrl individualnega vidika, je vendarle dal poudarek ekleziološki raz-

sežnosti, ki jo izraža Dogmatična konstitucija o Cerkvi (11), dopolnjujejo pa Pastoralne norme (1972), ki so poleg treh zakramentalnih oblik (osebna spoved, skupna priprava z individualno odvezo in skupna priprava s skupno odvezo) priporočile še spokorna opravila. Razi-skave so bile sklenjene z izidom novega obrednika (1973, slovenski prevod 1976). Ekleziološka razsežnost, ki je bila ena od pomembnih in zaželenih obogatitev, presega individualni in juridični pristop. Vendar ima tudi pasti, ki vodijo v pozabljanje, da je greh dejanje proti Bogu samemu, Boga pa človeka kliče k osebni spreobrnjenju. Spokorna opravila, zlasti skupno zakramentalno odvezo brez osebne spovedi, so – predvsem zaradi konkretnih človeških opustitev pri njihovem načinu obhajanja – premagale te pasti. Vrniti se je treba k bibličnim izvirom, ki pojasnjujejo naravo človekovih grešnih dejanj in proces spreobrnjenja kot odgovor na božji klic. Prav tako pojasnjujejo pomen sprave in milosti za življenje kristjana v duhu velikonočne skrivnosti. Pomembna točka prenove je vnovična omemba tesne povezanosti zakramenta sprave z zakramentom krsta (*primum baptismum, baptismum laboriosum*) in z evharistijo, zakramentom »odpuščanja grehov«. Zakrament sprave je postavljen v širši kontekst tako božjega odrešenjskega načrta kakor krščanskega življenja in pastoralne prakse.

Prenovo in premislek zakramenta v vseh njegovih razsežnostih (teologija, antropologija) je podrobneje obravnavala škofovska sinoda leta 1983. Sklepni dokument je izšel leto pozneje (slov. prevod: Janez Pavel II. *Apostolska spodbuda 'O spravi in pokori'*. CD 26. Ljubljana: Družina, 1985). Na sinodi so prišli na vrsto razni predlogi: poleg individualne tudi občestvene oblike obhajanja, razne

formule odveze (indikativna, deprekativna), prilagoditev obhajanja prejemniku, upoštevanje življenjskih razmer krajevnih Cerkev (spokorni itinerariji, grešne navade, socialni grehi) pred dopustitvijo pristopa k obhajilu, zlasti pa pomen spreobrnjenja v smislu svetopisemske zahteve in prakse prve Cerkve (*metanoia, pax cum Ecclesia – pax cum Deo*). Tako bi presegli uveljavljeni, a neučinkoviti binom priznanje – odveza. Sklepni dokument ni dosegel predlogov in pričakovanj. Potrdil je vlogo individualne spovedi kot redne oblike sprave, pomen (pogostega prejemanja) zakramenta za duhovno življenje in možnost za duhovni pogovor, bolj kakor spokorno pot je postavil v ospredje odvezo. Kljub temu dokument prinaša nekaj premikov, med katerimi je najpomembnejši prehod od spovedi (priznanja) k spravi (zakramentalna in eklezialna razsežnost), ki vključuje obnovitev krstne milosti in vključitev v evharistično občestvo. Toda – tako sklene avtor – pred nami je še vedno odprta nova (četrt) stopnja v teološkem in kot posledica tega tudi v pastoralnem razvoju zakramenta.

P. Caspari in N. Valli obravnavata razmerje med evharistijo in zakramentom sprave (45–69). V preteklosti se je to vprašanje pogosto omejevalo na pogoje za prejem obhajila, na čistost vesti, manj pa na dejstvo, da je evharistija zakrament »v odpuščanje grehov«, in na teološko (ontološko) povezavo med zakramentoma. Pavlovo opozorilo (1 Kor 11,28–29) je bilo povod za nenehno spraševanje vesti glede osebne primerosti za prejem obhajila. Liturgična besedila zahodne in vzhodne Cerkve navajajo prvine (splošnega) priznanja grešnosti tako duhovnika kakor vernikov. Omenimo le Confiteor, ki sta ga molila v začetku maše najprej duhovnik, nato

občestvo vernikov; sledila je prošnja obeh za odpuščanje grehov drug drugemu. Tudi druga mašna besedila, vključno z molitvijo očenaša, govorijo o odpuščanju, očiščenju, osvoboditvi od grehov. Nič čudnega, če so nekateri tem in drugim besedilom mašnega obreda pripisovali moč odpuščanja malih grehov in obvarovanja pred težkimi, kakor je to potrdil tridentinski koncil (DH 1638), hkrati pa je zahteval prejem zakramenta sprave za odpuščanje smrtnih grehov. Vprašanje je bilo, ali je v tem primeru nujnost prejema zakramenta sprave božjega izvora (*de iure divino*) ali le stvar cerkvenega (disciplinarnega) prava, saj je greh odpuščen že zaradi popolnega kesanja. Tridentinski koncil je resda izjavil, da »sola fides« ne odpušča grehov, toda evharistija odpušča vse grehe, tudi smrtne, grešniku, ki obhaja evharistijo s skesanim srcem in s pripravljeno, priznati grehe v zakramentu sprave, ki je zagotovilo (potrditev) odpuščanja. Upoštevati je treba, da je evharistija (obhajilo) v svojem bistvu spomin Kristusove daritve, božji dar človeku in kruh za življenje, ki odpušča male grehe in obvaruje pred smrtnimi, zakrament sprave pa božji dar odpuščanja grehov, ki ga evharistija vključuje in utemeljuje. Kakor evharistija predpostavlja krst za učinkovito udeležbo, tako predpostavlja tudi zakrament sprave kot pripravo za vredno obhajanje (prejem) evharistije. Avtorja se dotakneta tako teološkega kakor pastoralnega vidika z vprašanjem, ali je mogoče zgolj s kesanjem ali spovedjo tik pred obhajanjem evharistije zagotoviti resnično kesanje in spreobrnjenje, če se zavedamo, da imata tako greh kakor tudi spreobrnjenje značilen itinerarij: v prvem primeru je to oddaljevanje od Boga in od dobrega, v drugem primeru pa odvrnitev od slabega in popoln obrat k Bogu. Za to

drugo so poleg molitve potrebna še druga dejanja: post (premagovanje), miloščina, dobra dela. Prva Cerkev je to reševala in živila bolj prepričljivo.

O grehu kot zavrnitvi božje ljubezni razpravlja A. Fumagalli (70–91). Greh je temeljno človeško izkustvo, toda pogosto le kot antropološko dejstvo, kot nemoč, doseči ideal in svojo lastno človeško podobo. Izkustvo pove, da je človek svoboden v odločitvi za dobro ali zlo, ki ga pojasnjuje primera o trti in mladikah. (Jn 15,1–6). Avtor priključuje v razlagah v zavest nekaj moralnoteoloških načel za ponazoritev človekove dvojne možnosti ravnanja: greh kot *aversio a Deo et conversio ad creaturas, bonum ex integra causa, malum ex singularibus defectus*, grehi storitve in opustitve, dejanja, ki združujejo (*syn-ballo*) in ločujejo (*diaballo*), greh kot dejanje proti sebi, proti drugemu, proti Bogu in proti stvarstvu. Ta relacijski vidik avtor obravnava podrobneje v duhu dokumenta *O spravi in pokori* (1984). Ob široko zastavljene razmišljanju je osrednje vprašanje posvečeno ljubezni, s katero nas Bog ljubi, ljubezni, ki je že položena v človekovo srce kot hrepenenje in izvir sreče, vendar jo je človek sposoben zavrniti. V tem pogledu nimajo vsa človekova dejanja enake teže. Razlika med vélikim (smrtnim, težkim) in malim grehom zavzema v moralni teologiji pomembno mesto. Podlage so dane v razodetju, zlasti v Novi zavezi, ki govori o »grehu, ki prinaša smrt«, in o grehu, »ki ni za smrt« (1 Jn 5,16), prav tako v pastoralni praksi prve Cerkve, ki je nekatera dejanja ostreje sankcionirala (umor, prešuštvo, odpad od vere). Tradicionalno razdelitev na smrtni in na mali greh so v novejši dobi nekateri hoteli dopolniti še z besedo »véliki« greh in s tem jasneje nakazati razliko med smrtnim in vélikim grehom. *Katekizem katoliške Cerkve*

(1993) takšne delitve ni sprejel. Pravi, da »smrtni greh (to je pregrešitev zoper razum, resnico in pravilno vest«, KKC 1649) z veliko kršitvijo božje postave odstrani ljubezen iz človekovega srca ..., ko nižji dobrini daje prednost pred Bogom. Mali greh (pa) pusti, da ljubezen še obstaja, čeprav jo žali in rani.« (KKC 1655) Vsa človekova dejanja imajo torej medosebno (relacijsko) naravo.

Pomembno dopolnitev za razumevanje greha in kot posledica tega tudi za razumevanje spreobrnjenja prinaša sodobna antropologija, ki v obeh primerih govori o procesu – o oddaljevanju z grehom in o vračanju s spreobrnjenjem. Statično sodbo o nekem dejanju dopolnjuje vpogled v dogajanje, ki je znotraj človeškega spoznanja, hotenja in delovanja. Poleg treh že znanih objektivnih meril, ki so v začetku greha, namreč o spoznanju, o svobodi in o velikosti dejanja, so medosebni odnosi pomemben dejavnik subjektivnega presojanja dejanj. V vsakem človekovem dejanju se srečujeta objektivnost (drugi, drugo) in delujoči subjekt (subjektivni vidik). V času individualizma in subjektivizma, ki se je uveljavil tudi na področju moralne, predvsem psihološke presoje človekovih dejanj, je objektivni kriterij (teža slabih dejanj, zunanji vplivi) pomembno merilo presojanja. Še vedno je veljavno načelo, ki ga je izrazil sv. Tomaž Akvinski, da je namreč »teža greha odvisna od intenzitete hudobijek«. Tako smo pri temeljnem merilu – pri ljubezni ali zavračanju ljubezni. S tem je premagan tako moralni legalizem v presojanju dejanj kakor tudi subjektivizem. Prvi se sprašuje, »kaj je kdo storil«, drugi, »kdo je človek, ki je to storil«. Kriterij je ljubezen ali njena zavrnitev, ki se kaže v odnosu do Boga in do bližnjega. Na ta ali oni način se z njima srečujemo vsak dan.

E. Parolari se sooča s sedanjo prakso zakramenta sprave (92–106). Zadeva spovedanca in spovednika. Izraz »iz-spoved« je izgubil prvotni pomen: iz-poved vere, razmerje jaz – ti, človek pred Bogom in pred njegovo besedo. Spoved izraža globoko izkustvo in potrebo človeka, da pred drugim prizna svoj greh, da mu drugi pomaga nositi breme greha, da sliši besede človeškega razumevanja, odpuščanja in solidarnosti. Nič čudnega, če se je danes ta potreba preselila tudi v virtualni svet (blog, forum, chat ...), čeprav izraža mnoge nenavadne in celo patološke oblike. Klasična oblika psihoterapije, ki je v marsičem nadomestila spovedni pogovor, je doživela novo obogatitev ali celo konkurenco v »virtualni spovedi«. Vsekakor je to priložnost za »izpraševaje vesti« dosednji spovedni praksi, ki potrebuje globoke teološke in antropološke poglobitve. Verjetno mlajši rodovi to čutijo globlje kakor starejši, ki so živeli v drugačnem verskem in družbenem okolju, čeprav ne brez težav, napetosti in konfliktov. Mladi generaciji očitajo moralno dezorientiranost, čustveni analfabetizem, napetost med pričakovanji in dejanji, večje razočaranje nad starejšo kakor nad svojo generacijo. Kdo bi znal odkriti njihove skrite misli in želje?

Za starejši in za mladi rod je spoved enkratna priložnost, da se srečajo s seboj, s svojo notranjostjo in z življenjem. Pripoved (izpoved!) je ključ, ki odpira vrata v prihodnost, tudi vrata v presežno, prav to pa zakrament sprave je. Ponazarja jo prilika o izgubljenem sinu. Faze doživljanja odhoda, doživetij osamitve, premisleka in vračanja v očetov hišo in vsega, kar je s tem povezano (svoboda, strah, razočaranje, vrnitev, sprejem), je treba povezati med seboj. Spovednik ne opravlja le vloge osebe, ki posluša, ampak je predstavnik Boga, ki

mu je vse znano. V njegovem imenu – tudi sam slaboten – spovednik govori, prebuja upanje, zagotavlja božje odpuščanje. Oba, spovedanec in spovednik, se morata varovati psihologiziranja. Med njima se uveljavlja duhovno spremljanje, ki kar najbolj upošteva osebno svobodo in pot posameznika. V tem pogledu je nenadomestljivo svetopisemsko sporočilo srečanj grešnikov z Bogom, s Kristusom, kakor ga opisuje Sveto pismo Stare in Nove zaveze (psalmist, grešniki pred Jahvejem in Kristusom), ki se dogajajo znotraj izvoljenega ljudstva in cerkvenega občestva. V teh srečanjih so izražene *confessio laudis*, *confessio vitae in confessio fidei* (C. M. Martini), ki vračajo življenju enost; to je namreč hudič – diabolus (dia-bollo) – človeku ukradel.

G. Como se v svoji razpravi dotika spreobrnjenja in pokore, kakor se izraža v sedanji obliki obhajanja zakramenta, zlasti pri spovedi iz pobožnosti (107–128). Ta oblika spovedi je povezana z določbo četrtega lateranskega koncila, ki je leta 1215 predpisal, da mora vernik vsaj enkrat v letu pristopiti k spovedi. Novi redovi (frančiškani, dominikanci) so laikom močno priporočali tudi pogostejšo spoved kot znamenje očiščenja duše in kot zagotovilo večnega življenja. V poznejših stoletjih so se uveljavili različni poudarki pogoste spovedi: spraševanje vesti, materija spovedi, duhovni napredek, duhovno vodstvo, pomiritev vesti, rešitev pred peklom, pa tudi družbeni vidik (izpolnitev dolžnosti). Priročniki za spovednike in za spovedance so kdaj prinašali podrobnejša navodila, ki so nekatere zavedla v skrupuloznost, v ponavljanje »dolgih spovedi« ipd. Uravnovešena navodila, posebno proti janzenistični strogosti, sta prispevala sv. Frančišek Saleški in sv. Alfonz Liguori. Srednjeveški in novoveški spovedni ri-

gorizem se je razširil tudi na prejem obhajila. Spoved je bila pogoj za prejem obhajila – in to zadeva tudi male grehe. Premik je storil sv. Pij X. z dekretom o zgodnjem pristopu otrok k obhajilu (1905). Preteklo stoletje je s sekularizacijo verskega nauka in prakse močno poseglo v (ne)razumevanje zakramenta in v njegovo postopno opuščanje. Svoj prispevek je dodala tudi spovedna praksa, v kateri priznanju grehov takoj sledi zakramentalna odveza, zanemarjena pa je spokorna pot (itinerarij), povezana z družbenim (občestvenim, eklezialnim) vidikom greha in pokore. Mednarodna teološka komisija (1983) je upravičeno poudarila pomembnost treh dejanj: priznanje grehov, kesanje in pokora. V prenovi zakramentalne prakse je pomembno dejanje vizija krščanskega življenja kot nenehnega spreobrnjenja, znotraj katerega je umeščen sam zakrament. Človek je grešnik, ki si prizadeva za spreobrnjenje – k Bogu, ne k sebi. Osebna poklicanost in odgovornost sta podlagi, da človek greha – kolikor ga sploh priznava – ne pripisuje družbi, ampak svoji lastni miselnosti in ravnanju. S tem tudi prispeva k prenovi občestva, Cerkve in sveta. V tem prizadevanju ni sam. V pomoč mu je dan zakrament sprave, v tem ga spodbuja občestvo verujočih, katero tudi sam podpira s svojim prizadevanjem.

Zadnjo razpravo o »drami sprave« je prispeval *M. Paleari* (129–142). Prvotna »drama« je človek sam, obdarjen s svobodo, ki božji ljubezni in načrtu reče svoj NE. Čeprav to velja za hude kršitve božjega zakona, ki osebo odvrčajo od Boga, občestvu pa prizadenejo rane, so tudi vsakdanja dejanja (mali grehi) tista,

ki slabijo moč dobrega v človeku. Povezava z evharistijo daje zagotovilo, da ima kristjan na voljo posebno obliko srečanja z Bogom, priznanja grešnosti in deležnosti na božjem opravičenju. Grehu, temi in laži – to namreč greh je – stojijo nasproti dobro, luč in resnica. Cerkev je prejela moč in nalogo, odpustiti grehe. Oblike njene uresničitve so bile v preteklosti različne. Tudi danes imajo kristjani na voljo več oblik, v katerih jim Cerkev kot (po)srednica daje zagotovilo božjega usmiljenja in odpustčanja. Tako kakor zakrament je tudi Cerkev znamenje božjega delovanja v duhu načela »pax cum Ecclesia – pax cum Deo«. Cerkev je najprej oznanjevalka zvestobe božji ljubezni, božjemu nauku, h kateremu sodita tudi sprava in pokora. Pri tem imajo posebno mesto evharistija, ki vsebuje pravne in spokorne prvine (besedila, znamenja), drugi zakramenti in zakramentali, liturgično leto s posebnimi spokornimi časi (advent, post), oznanjevanje božje besede, ki uči, presoja in ozdravlja, in vzgoja v eklezialni zavesti, ki daje na voljo različne itinerarije pokore in sprave.

Obširnejša predstavitev raznih vidikov narave, razvoja in pastoralne pomembnosti zakramenta sprave želi izpolniti praznino, ki je v tem času v domači teološki, zlasti pastoralni literaturi. Čas je za premislek, ali ni ta praznina razlog, da nekateri spovedniki opuščajo pomembno službo v vzgoji k spokornosti in v službi samega zakramenta, da tudi verniki vse redkeje pristopajo k zakramentu usmiljenja z ene strani, z druge strani pa k viru duhovne moči, ki jo daje Kristus.

Rafko Valenčič

Mati Terezija. *Pridi, bodi moja luč: zasebni spisi svetnice iz Kalkute. Izbor in komentar Brian Kolodiejchuk; prevedla Marija Weisskirchen. Ljubljana: Družina; Novi svet, 2010. 400 str. ISBN: 978-961-222-809-5.*

Postulator v postopku blažene matere Terezije, pater Brian Kolodiejchuk, je v zajetni knjigi objavil vrsto doslej zasebnih zapiskov svetnice iz Kalkute. Ta pisma, ki jih je mati Terezija napisala nekaterim svojim najbližjim sodelavcem, vsebujejo pretresljive izpovedi o notranji »temni noči vere«, ki jo je ustanoviteljica misijonark ljubezni prestajala okoli petdeset let.

Mati Terezija poroča o svoji novi »poklicanosti v poklicanosti«. Septembra 1946 so mater Terezijo, ki je bila tedaj stara šestintrideset let, poslali na letne duhovne vaje in na potrebnih oddih v samostan loretskih sester v Darjeeling. Med vožnjo na vlaku je imela v torek, 10. septembra 1946, odločilno mistično srečanje s Kristusom. Čeprav je bila trdno odločena, o podrobnostih molčati, jih je pozneje le razodela:

»Bila je poklicanost v poklicanosti. Bil je drugi klic. Bila je poklicanost, da žrtvujem celo Loreto, kjer sem bila zelo srečna, in grem ven na ceste, da bi služila najbolj ubogim med ubogimi. Na tem vlaku sem slišala klic, naj vse zapustim in grem za Kristusom v najbolj revna prebivališča – da bi mu služila v najbolj ubogih med ubogimi ... Vedela sem, da je bila to njegova volja in da moram iti za Kristusom. Nobenega dvoma ni bilo, da bo to Njegovo delo.« (nem., str. 53)

Mati Terezija je imela ta dan, ki so ga pozneje začeli obhajati kot »dan navdih, Inspiration day«, za dejanski začetek misijonark ljubezni, Missionaries of Charity. Mati sama je pozneje pojasnila: »Natanko ta dan leta 1946 mi je Bog na

vlaku za Darjeeling podaril poklicanost v poklicanosti, da bi tešila Jezusovo žejo s tem, da naj bi mu služila v najbolj ubogih med ubogimi.« Svoja mistična izkušnja – notranje nagovore, ki jih imenuje »glas« in *videnja*, je pozneje natančno popisala.

Tistega 10. septembra 1946 je začela mati Terezija prejemati vrsto notranjih nagovorov (*interior locutions*), ki so trajali do polovice naslednjega leta. Mati Terezija je v resnici slišala Jezusov glas in se z njim zaupljivo pogovarjala. Kakor nekaterim izbranim svetnikom je bilo tudi njej dano, da je slišala Jezusov glas. Še več: Jezus se je z njo neposredno in zaupljivo pogovarjal in jo prosil, naj v Cerkvi prevzame čisto posebno poslanstvo. Vse od začetka teh izrednih izkušenj mati Terezija nikoli ni niti najmanj dvomila, da je Jezus resnično govoril z njo. Ta Jezusova sporočila je označevala kot »glas«. Jezus se je obračal nanjo z izredno nežnostjo in jo nagovarjal »My own spouse, moja nevesta«. Mati Terezija mu je odgovarjala »My Jesus« ali »My own Jesus, moj Jezus«. Jezus ji je govoril o svoji žgoči žeji, o svoji goreči ljubezni do duš. Napovedal ji je hudo trpljenje. Mati Terezija se ni imela za vredno in je rekla Jezusu, naj si izbere bolj velikodušno osebo. A Jezus je vztrajal: Ali boš zavrnila?

Mati Terezija je o teh mističnih doživetjih govorila s svojim duhovnim voditeljem patrom Van Exemom in s kalkutskim nadškofom Périerom. Septembra 1946 je nadškofu napisala tole pismo: »To leto sem zelo pogosto čutila hrepenenje po tem, da bi hotela biti vse za Jezusa in druge duše, pred vsem Indijcem ... Jezus me pri vsaki moji molitvi in pri svetem obhajilu nenehno prosi: 'Ali boš odklonila? Ko bi šlo za Tvojo dušo, ne bi mislil nase, ampak bi se prсто-voljno žrtvoval zate na križu. Kaj pa ti?

Ali se hočeš upirati? Rad bi indijske sestre kot spravno žrtev svoje ljubezni, ki bi bile Marija in Marta, ki bi bile tako zelo zedinjene z menoj, da bi izžarevale mojo ljubezen nad duše. Rad bi svobodne sestre, ki so oblečene z mojim uboštvom križa. Rad bi pokorne sestre, ki so oblečene z mojo pokorščino križa. Rad bi sestre, ki so polne ljubezni, ki so oblečene z mojo ljubeznijo križa. Ali hočeš odkloniti, da bi to storile zame?’«

Moj Jezus – to, kar zahtevaš od mene, se mi izmika. Razumem komaj polovico tega, kar hočeš od mene. Nevredna sem – grešna sem – slabotna sem – prosim, Jezus, najdi dušo, ki je vrednejša kakor jaz, in dušo, ki je bolj velikodušna.

»Ti si postala moja nevesta iz ljubezni do mene. Zame si prišla v Indijo. Žeja po dušah te je pripeljala tako daleč. – Zdaj pa se bojiš tega, da bi za svojega ženina naredila naslednji korak – zame – za duše? Se je tvoja velikodušnost ohladila? Ali sem zate na drugem mestu? ... Bojiš se tega, da bi izgubila svojo poklicanost – postala svetna – da ti manjka vztrajnosti. Ne, tvoja poklicanost je ljubiti in trpeti ter reševati duše. Ko storiš ta korak, boš izpolnila mojo srčno željo. To je tvoja poklicanost. Nosila boš preprosto indijsko obleko, še boljše, oblačila se boš kakor moja mati – preprosto in ubogo. Tvoje sedanje redovno oblačilo je sveto, ker je moj simbol. Tvoj sari bo svet, ker bo postal moj simbol.«

Daj mi svojo luč. – Pošlji mi svojega Duha – ki naj me uči Tvoje volje, ki mi bo dal moč, vse tako storiti, da Ti bo ugajalo. Jezus, moj Jezus, ne pusti, da bi bila prevarana. Če si res Ti, ki to hočeš, daj mi dokaz za to; če ne, naj ta želja zapusti mojo dušo. – Slepo Ti zaupam – ali boš dopustil, da se moja duša pogubi? Tako se bojim, Jezus, bojim se tako grozno, ne

dopusti, da bi bila prevarana – tako se bojim. – Ta strah mi kaže, kako zelo ljubim sebe. Bojim se prihodnjega trpljenja – če bom živela po indijsko – če se bom oblačila kakor Indijci, jedla kakor oni, spala kakor oni – če bom z njimi živela in ne bom mogla storiti ničesar, kakor jaz hočem. Kako zelo se je ta udobnost že polastila mojega srca.

»Vedno si mi govorila: ‘Stori z mano, karkoli hočeš.’ Zdaj bi rad začel delovati, dopusti mi, moja mala nevesta, moja mala. – Ne boj se – vedno bom pri tebi. Trpela boš in trpiš že zdaj. Toda če si moja mala nevesta – nevesta križanega Jezusa, potem boš morala v svojem srcu prenašati te muke. Pusti me delovati. Ne odklanjaj me. Zaupaj mi polna ljubezni – zaupaj mi slepo.«

Jezus, moj Jezus – jaz sem edino Tvoja – jaz sem tako neumna – ne vem, kaj naj rečem – a stori z menoj, kar hočeš – kakor hočeš, dokler hočeš. Ne ljubim Te za to, kar daješ, marveč Te ljubim za to, kar jemlješ. Jezus – zakaj ne morem biti popolna loretska sestra – prava žrtev Tvoje ljubezni – tukaj – zakaj ne morem biti preprosto tako kakor druge. Poglej si sto loretskih sester – ki so Ti popolnoma služile in so zdaj pri Tebi. Zakaj ne morem iti po isti poti kakor one in priti k Tebi?

»Rad bi indijske sestre, Missionaries of Charity – ki naj bodo moj ogenj ljubezni med čisto ubogimi, bolnimi, umirajočimi, malimi otroci. Rad bi, da pripelješ uboge k meni – in sestre, ki darujejo svoje življenje kot duše zadoščevanja za mojo ljubezen, prinašajo te duše k meni. Vem, da si najbolj nesposoben človek, slaboten in grešen, vendar bi te rad za to prav zaradi tega, za mojo slavo. Ali me boš zavrnila?’«

»Moja mala, pripelji mi duše – pripelji k meni duše ubogih malih otrok na

cestah. – Kako me rani – ko bi le vedela – ko gledam te uboge otroke zamazane z grehom. – Hrepenim po čistosti njihove ljubezni. – Ko bi mi le odgovorila in me pripeljala te duše – ter jih iztrgala iz hudičevih krempljev. Ko bi le vedela, koliko malih vsak dan zapade h grehu. Veliko je sester, ki se brigajo za bogate in premožne, a za moje čisto uboge pa ni sploh nikogar. Po njih koprnim – nje ljubim. Ali se boš upirala?»

Leta 1947 je mati Terezija slišala notranji glas in prejela posebno videnje v treh podobah. Najprej navaja Jezusov nagovor: »Moja mala – pridi – pridi že – nesi me v jame ubogih. – Pridi, moja luč. – Ne morem iti sam – ... ne poznajo me – zato me ne marajo. Pridi ti – pojdi mednje, nesi me s seboj k njim. Kako zelo hrepenim po tem, da bi prišel k njim v njihove jame – v njihove temne nesrečne hiše. Pridi, bodi pravna žrtev zanje – v tvoji daritvi – v tvoji ljubezni zame me bodo prepoznali – me bodo spoznali – me bodo hoteli. Žrtvuj se še bolj – smehlaj še prijazneje, moli še bolj goreče, in vse težave bodo izginile.«

»Bojiš se. Kako me rani tvoj strah. – Ne boj se – tudi ko bi bil ves svet zoper tebe, če se ti posmehuje, tudi če te tvoje sestre in predstojnice prezirajo, ne boj se. Jaz sem v tebi, pri tebi in zate.«

»Trpela boš – zelo veliko trpela – toda ne misli na to. Pri tebi sem. – Tudi če te ves svet zavrne – misli vedno na to, da pripadaš meni – in da jaz pripadam samo tebi. Ne boj se. Jaz sem. – Samo ubogaj – ubogaj veselo in takoj in ne postavljalj vprašanj – samo ubogaj. Nikoli te ne bom zapustil – če ubogaš.«

Zdaj mati Terezija poroča o zelo pomembnem videnju. Takole pričuje:

1. Videla sem veliko množico ljudi – veliko različnih ljudi – tam je bilo prav tako zelo veliko ubogih in otrok. Vsi so

držali svoje roke povzdignjene proti meni – jaz sem stala v njihovi sredi. Klicali so: »Pridi, reši nas – prinesi nam Jezusa.«

2. Spet ti številni ljudje – v njihovih obrazih sem morala prepoznati veliko skrb in bolečino. – Klečala sem poleg Marije, ki je gledala vse te ljudi. – Nisem videla njenega obličja, mogla pa sem jo slišati govoriti: »Ne skrbi zanje – meni pripadajo – pripelji jih k Jezusu. – Prinašaj jim Jezusa. – Ne boj se. Uči jih moliti rožni venec – družinski rožni venec in vse bo dobro. – Ne boj se – Jezus in jaz bova pri tebi in tvojih otrocih.«

3. Ista velika množica ljudi – tema je obdajala ljudi. Kljub temu sem jih mogla videti. Naš Gospod na križu. Marija nekoliko stran pod križem – in jaz sama kot majhen otrok pred njo. Njena leva roka je bila na moji levi rami – desna pa je držala mojo desno roko. Obe sva gledali na križ. Naš Gospod je rekel: »Prosil sem te. Oni so te prosili in Marija, moja mati, te je prosila. Ali se boš branila storiti to zame – da bi skrbela zanje in jih prinašala k meni?«

Odgovorila sem: Jezus, veš, da sem vsak čas pripravljena iti.

Od tedaj nisem ničesar več slišala in tudi ničesar več videla, toda o vsem tem vem, kar sem napisala: *to je resnično*.

Mati Terezija v istem pismu navaja, da je Gospoda prosila, naj se obrne na bolj velikodušno osebo, ker sama čuti svojo ne vrednost. Toda želja, da bi tešila Jezusovo ljubezen po dušah ubogih in postala čista pravna žrtev Kristusove ljubezni, jo navdaja pri vsaki maši in pri svetem obhajilu. V ta namen prosi nadškofa za dovoljenje, da bi smela čimprej začeti to obliko apostolskega življenja.

Nadškof Périér je v tej vztrajnosti odkril velikodušnost in močan značaj ma-

tere Terezije. Po treznem premisleku in po globoki molitvi se je odločil ustreči prošnji matere Terezije. Vrhovni predstojnici loretskih sester je pisal, naj materi Tereziji omogočijo izstop iz kongregacije. Dne 6. januarja 1948, na 19. obletnico Terezijinega prihoda v Indijo, je po sveti maši v skupnosti loretskih sester v Kalkuti izrekel materi Tereziji dolgo pričakovane besede: »Začnite!«

Gospodov načrt je uresničen. »Moj Bog, daj mi zdaj, ta trenutek pogum, da vztrajno sledim Tvojemu klicu.« (mati Terezija)

Samo Bog je vedel za visoko ceno žrtve, ki jo je mati Terezija plačala, ko je odšla iz skupnosti svojih dragih loretskih sester v Kalkuti. Odšla je v Patno, kjer naj bi se naučila osnov nege bolnikov. V svoj dnevnik je zapisala naslednjo molitev: »O Jezus, edina ljubezen mojega srca, za tvojo čisto ljubezen bi rada pretrpela vse to, kar trpim in kar hočeš, da naj trpim. Ne zaradi zaslug, ki si jih s tem morem pridobiti, in tudi ne zaradi plačila, ki si mi ga obljubil, marveč edino zato, da bi ti bila všeč, da bi te slavila, da bi te poveličevala, tako v veselju, kakor tudi v trpljenju.«

Mati Terezija je aprila 1961 med duhovnimi vajami pisala jezuitskemu patru Josephu Neunerju, ki je deloval v Indiji in jo duhovno podpiral, pismo, ki vsebuje pričevanje o njeni dotedanji duhovni poti. Po hudi notranji stiski je dosegla popolno predanost: »Prvič po teh enajstih letih sem prišla do tega, da ljubim temino – kajti zdaj verujem, da je del, zelo zelo majhen del Jezusove temine in bolečine na zemlji.«

Prisluhnimo njeni izpovedi: »V Loretu sem bila zelo srečna. – Mislim, da sem bila najbolj srečna sestra. – Nato je prišel klic. – Naš Gospod me je vprašal povsem neposredno – glas je bil jasen in povsem prepričljiv. – Vedela sem, da

je bil On. – Tesnoba in grozni občutki – bojazen pred tem, da bi bila varana. – A ker sem nenehno živela v pokorščini – sem vse predložila svojemu duhovnemu voditelju – ves čas v upanju, da bo rekel – češ da je vse le hudičeva prevara, toda ne – kakor glas – tako je rekel tudi on: Jezus sam Vas prosi. – nato veste, kako se je vse nadaljevalo. – Moji predstojniki so me 1947 poslali v Asansol – in tam je bilo tako, kakor da bi se mi naš Gospod sam popolnoma podaril. – Sladkost in tolažba in edinost teh šestih mesecev – so minile mnogo prehitro.

In nato se je začelo Delo – decembra 1948. – Ko se je 1950 večalo število sester – je raslo tudi Delo. – Toda zdaj, pater – od leta 49 ali 50 ta strahotni občutek izgubljenosti – ta nepopisna temina – ta osamljenost – to trajno hrepenenje po Bogu – ki v mojem srcu povzroča to globoko bolečino. – Tako globoka temina vlada, da resnično ne morem ničesar videti – niti s svojim duhom niti s svojim razumom. – Prostor Boga v moji duši je prazen – v meni ni Boga. – Bolečina hrepenenja je tako velika – želim si Boga in hrepenim samo po njem – in potem občutim samo to. – On me ne mara. – Boga ni tukaj. – Nebesa – duše – zakaj so to samo besede – ki mi ničesar ne pomenijo. – Moje življenje se dozdeva tako protislovno. Pomagam dušam – iti kam? – Zakaj vse to? Kje je duša v mojem lastnem bitju? Bog me ne mara. – Večkrat – naravnost slišim krik svojega srca – »Moj Bog« in nič več ne pride. – Torture in bolečin ne morem razložiti. – Od svojega otroštva sem občutila najnežnejšo ljubezen do Jezusa v Najsvetejšem – a izginila je tudi ta. – Ničesar ne občutim pred Jezusom – in vendar ne bi za nič na svetu hotela pogrešati svetega obhajila.

Vidite, pater, protislovje v mojem življenju. Hrepenim po Bogu – rada bi ga

ljubila – Ga zelo ljubila – živela samo za Njegovo ljubezen – samo ljubila – in vendar je tu samo bolečina – hrepene nje in nobene ljubezni. – Pred leti – pred nekako 17 leti – sem hotela Bogu podariti nekaj lepega. – Pod kaznijo smrtnega greha sem se zaobljubila, da Mu ničesar ne odrečem. – Od tedaj sem držala svojo obljubo – in če je temina včasih zelo temna – in sem tik pred tem, da rečem 'Bogu ne', me iztrga misel na to obljubo.

V svojem življenju bi rada samo Boga. – 'Delo' je resnično in samo Njegovo. – On me je prosil zanj. – On mi je povedal, kaj sem morala storiti. – On je vodil vsak korak – usmerja vsak gib, ki ga storim – polaga besede v moja usta – mi daje, da sestre učim pravo pot. – Vse to in vse v meni je On. – Če me svet zato hvali – se me to resnično ne dotakne – niti površja – moje duše. Glede Dela sem prepričana: to je On.

Prej sem mogla ure preživeti pred našim Gospodom. – Ga ljubiti – z Njim govoriti – in zdaj – še meditacije ne morem prav opraviti – nič drugega /ne spravim iz sebe/ kot samo 'Moj Bog' – včasih pa še tega ne zmorem. – Kljub temu nekako globoko v mojem srcu prodira to hrepenenje po Bogu skoz temino. Ko sem zunaj – pri delu – ali ko se srečujem z ljudmi – je tam neka navzočnost – nekoga Živega čisto blizu – v meni. – Ne vem, kaj je to, vendar zelo pogosto, celo vsak dan – vedno resničneje raste v meni ta ljubezen do Boga. – Zalotim se pri tem, kako Jezusu ne zavedajoč se dajem nenavadna znamenja ljubezni.

Pater, odprla sem Vam svoje srce. – Učite me – Boga ljubiti – učite me, zelo Ga ljubiti – ne vem veliko o božjih rečeh. Rada bi ljubila Boga kot 'svojega Očeta' – kar je zame.

Zelo pogosto si želim, da bi se sama hranila s hrano, ki jo dajem svojim sestram – a tega nikdar ne morem – isto velja za duhovne knjige. Vse to je bilo prej zame tako naravno – dokler ni naš Gospod popolnoma stopil v moje življenje. – Boga sem ljubila z vsemi močmi otroškega srca. Bog je bil središče vsega, kar sem storila in govorila. – Toda zdaj, pater – je tako temno, tako drugače, in vendar je On moje vse – tudi če me ne mara, in kakor da se zame ne briga.

Ko se je Delo začelo – sem vedela, kaj to pomeni. – Toda tedaj sem vse sprejemala iz vsega srca. – Samo za eno sem prosila v molitvi – naj mi podari milost, da bi Cerкви dala svetnike. Moje sestre, pater, so božji dar meni, sestre so mi svete – vsaka posamezna od njih. Zato jih ljubim – bolj kakor sebe – sestre so zelo velik del mojega življenja.

Moje srce in moja duša in moje telo pripadajo samo Bogu – tega je On vrgel proč kakor nezaželenega otroka svoje ljubezni. In zato sem, pater, pri teh duhovnih vajah naredila naslednji sklep – *da bom Bogu na voljo.*

Z menoj more storiti, karkoli hoče, kakor hoče in dokler hoče. Če je moja temina za kakšno dušo luč – a tudi če za nikogar ni prav nič – sem popolnoma srečna – da sem božja cvetka na polju.«

Pater Neuner je nekaj let pozneje zapisal, da pri materi Tereziji ni bilo mogoče zaznati prav nobene osebne pomanjkljivosti, ki bi mogla pojasniti njeno duhovno suhoto. Bila je marveč temna noč, ki jo poznajo vsi veliki učitelji duhovnega življenja. Nobenega človeškega zdravila ni bilo zanjo. Zanesljivo znamenje za skrito božjo navzočnost v tej temini je žeja po Bogu, močno hrepenenje po vsaj enem samem žarku njegove luči. Edino ustrezno ravnanje v

tej hudi preizkušnji je popolna izročitev Bogu in sprejetje temine v edinosti z Jezusom in z njegovo zapuščenostjo na križu.

Natanko v tem smislu je mati Terezija pisala patru Neunerju: »Dragi pater, svoje hvaležnosti – ki Vam jo dolgujem za Vašo dobroto do mene – sploh ne morem izreči z besedami. – Prvič po teh enajstih letih sem začela ljubiti temino. – Mislim namreč, da je to del, zelo zelo majhen del Jezusove temine in bolečine na zemlji. Vi ste me naučili, da sprejemam temino 'kot duhovno stran Dela', kakor ste pisali. – Danes čutim globoko veselje nad tem – da Jezus ne more iti več skozi smrtno bridkost – a da jo hoče preživljati v meni. – Bolj kakor kadarkoli se mu izročam. – Da, bolj kakor kadarkoli Mu bom na voljo.«

V tem duhu se je mati Terezija na duhovnih vajah odločila za »prisrčno 'pritrnitev' Bogu in veliki 'smehljaj' do vseh«. Ali: »Kolikor temnejša bo temina, toliko prisrčnejši bo moj smehljaj za Boga.« Še več, za naložene preizkušnje se celo zahvaljuje: »Hvala Bogu, da se še vedno sklanja navzdol, da bi jemat od mene.« Od Boga sprejema, karkoli ji daje. Piše: »Danes sem molila novo molitev. – Jezus, sprejemam, karkoli daješ – in dajem, karkoli jemlješ.« Ta molitev, ena njenih najbolj priljubljenih molitev, je nastala v globini njene stiske in zapuščenosti. Bila je sad njenega živetelega izkustva, dejanje volje, ki je bilo v nasprotju z njenimi čustvi. Pozneje je to svojo molitev spremenila v pogosto izrečeno priporočilo: »Z velikim nasmeškom sprejmi vse, karkoli ti On daje, in daj, karkoli ti vzame.«

Svojo temno noč tako brez pridržka vzljubi, da zapiše naslednje besede: »Če bom kdaj postala svetnica, potem bom zagotovo 'svetnica temine'. Nenehno

bom manjkala v nebesih – da bi prižigala luč tistim, ki na zemlji živijo v temi.«

Ob prebiranju spisov sv. Marjete Marije Alacoque je zapisala: »Njena ljubezen do Jezusa je prebudila v meni tako boleče hrepenenje po tem, da bi Ga ljubila tako, kakor Ga je ljubila ona. – Kako mrzlo – kako prazno – kako polno bolečin je moje srce. Sveto obhajilo – sveta maša vse te stvari duhovnega življenja – Kristusovega življenja v meni – so vse tako mrzle – tako nezaželene. Telesna situacija mojih ubogih, zapuščenih na cestah, ki so nezaželeni, neljubljeni in ne sprejeti – je prava podoba za moje osebno duhovno življenje, za mojo ljubezen do Jezusa, in vendar mi ta strašna bolečina nikdar ni vzbudila želje, da naj bi bilo drugače. – Kaj hočemo več, rada bi natanko tako in tako dolgo, kakor On hoče.«

Osamljenost matere Terezije je bila tako popolna, da jo je mogla primerjati samo s pekлом. Po več kakor petdesetih letih notranje temine je patru Neunerju predložila naslednji opis: »Kar se mene tiče – kaj naj Vam povem? Nimam ničesar povedati – ker nimam Njega – katerega si tako koprneče želita imeti moje srce in moja duša. Osamljenost je tako neizmerna. – Znotraj in zunaj ne najdem nikogar, na kogar bi se mogla obrniti. – On mi ni odvzel samo duhovne – marveč tudi človeško podporo. Z nikomer ne morem govoriti in celo če to storim – nič ne pride v mojo dušo. – Želela sem si govoriti z Vami v Bombaju – kljub temu sploh nisem poskusila, da bi to omogočila. – Če obstaja pekel – tedaj bi to moral biti pekel. Kako strašno je, biti brez Boga – nobena molitev – nobena vera, nobena ljubezen. Edino, kar še ostaja – je prepričanje, da je Delo Njegovo – da so sestre in bratje njegovi. – In tega se oklepam kakor pijanec, ki ne more drugega, kakor da se oprije mlje slamnate bilke.« (289)

»Kako strašno je, biti brez Boga,« je rekla mati. Še veliko huje je moralo biti zanjo, da je izgubila vsak občutek za njegovo navzočnost, ko je bila vendar nekoč z njim tako globoko povezana. V rešnici je bila v teh pol stoletja trajajočih mukah deležna Kristusovega smrtnega boja in njegove zapuščenosti. Ko je sestram posredovala svojo razlago Jezusovega čutenja, je imela pred očmi tudi svojo notranjo deležnost pri Kristusovem križu:

»Jezus nam je s svojim učlovečenjem postal enak v vsem, razen v grehu. A v času pasijona je postal greh. Sprejel je naše grehe nase in zato ga je Oče zavrzel. Mislim, da je bilo to najhujše trpljenje, ki ga je moral prestajati, in tisto, česar se je najbolj bal pred svojim smrtnim bojem v vrtu. Te njegove besede na križu so bile izraz globine njegove osamljenosti v trpljenju – to, da Ga celo njegov Oče ni priznaval za svojega Sina! To, da ga njegov Oče, kljub vsemu njegovemu trpljenju in njegovi duševni stiski, ni priznaval za svojega ljubljenega Sina, kakor je to storil pri krstu po Janezu Krstniku in pri spremembi na gori! Sprašujete: 'Zakaj?' Ker Bog ne more sprejeti greha, in Jezus je naložil nase

greh – Jezus je postal greh. Ali povežete svoje zaobljube s tem Jezusovim trpljenjem? Ali doumete, da tedaj, ko sprejemate nase zaobljube, sprejemate nase tudi isto usodo kakor Jezus?«

Mati Terezija je svojo poklicanost opisala z besedami: »Bila sem poklicana, da postanem nevesta križanega Jezusa; poklicana, da tešim božjo žejo ...« Krik žejnega Jezusa ne izraža toliko njegove fizične žeje ob križanju kakor neskončno ljubečo željo ali »žejo« božjega Sina po človekovem odrešenju in posvečenju, to je: po naši polni deležnosti pri življenju troedinega Boga. Mati Terezija je razumela besedo žejnega Jezusa s križa kot izraz najgloblje razsežnosti božje ljubezni; hotela je vračati Jezusu ljubezen za ljubezen in tako tešiti njegovo žejo.

Glavni namen misijonark ljubezni je, tešiti žejo Jezusa Kristusa na križu iz ljubezni in za duše s ponižnim služenjem Jezusu v najbolj ubogih med ubogimi. »Jaz ne storim ničesar. On stori vse. Jaz sem majhen svinčnik v božji roki. On piše. On misli. On giblje. Jaz moram biti samo svinčnik ...« (mati Terezija)

Anton Štrukelj

Obisk predsednika Republike Slovenije dr. Danila Türka

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 7. decembra 2010¹

prof. dr. Stanko Gerjolj, dekan Teološke fakultete

Pozdravni nagovor

Spoštovani gospod predsednik, lepo pozdravljeni in dobrodošli v naši ustanovi. »Pri nas in zlasti na Slovenskem postaja zavest o pomenu človekovih pravic kot temeljnih družbenih vrednot vse močnejša« (*Bogoslovni vestnik* 49:245), ste v tej dvorani rekli leta 1989, takrat seveda še v drugi vlogi, kot ste navzoči danes. Ne vem, če ste morda takrat slutili poslanstvo, ki ga opravljate danes. Mislim pa, da je ta vaša misel – ne le kot ugotovitev, marveč tudi kot cilj in motivacija – še vedno aktualna.

Neurejen status Teološke fakultete, ki je v času vašega prvega obiska še vedno trajal, nas je prisilil, da smo se profesorice in profesorji večinoma izobraževali v tujini. Pariz, Rim, Innsbruck in seveda ZDA so univerzitetna središča, ki so na naši fakulteti navzoča tako rekoč vsak dan, kar bogati pedagoški proces in medsebojno komunikacijo ter prav tako znanstveno-raziskovalno delo. Na tem področju delujeta dve programski skupini. Ena pod vodstvom akademika prof. dr. Jožeta Krašovca, druga pod vodstvom prof. dr. Janeza Juhanta. Obe se ukvarjata z vlogo teološke in filozofske misli v slovenskem in širšem kulturnem prostoru ter z etičnimi in moralnimi dilemami, ki zaznamujejo in izzivajo življenje sodobnega človeka in družbe. Ti izzivi so znani tudi vam, zato bomo z zanimanjem sledili vašim mislim in odgovorom.

Spoštovani in cenjeni gospod predsednik, pred seboj boste imeli študentke in študente, sodelavke in sodelavce, profesorice in profesorje, ki se ukvarjajo z vprašanji življenja nekoliko drugače kot večina drugih naših državljanek in državljanov. Če se kdo poda na našo ustanovo z željo po hitrem zaslužku, je »zgrešil« in to navadno hitro ugotovi.

V letih delovanja na Teološki fakulteti odkrivam nekako štiri tipe študentk in študentov – če si smem privoščiti nekoliko poenostavljeno in brez znanstvenega aparata dognana analizo.

¹ V torek, 7. decembra 2010, je predsednik Republike Slovenije dr. Danilo Türk v okviru Tedna univerze obiskal Teološko fakulteto. V vlogi gostitelja se je obiska udeležil tudi rektor Univerze v Ljubljani prof. dr. Radovan Stanislav Pejovnik. Obisk se je začel ob 11. uri v veliki dvorani Teološke fakultete na Poljanski cesti 4 v Ljubljani. Predsednika je pozdravil dekan Teološke fakultete prof. dr. Stanko Gerjolj, nato je predsednik nagovoril študentke in študente ter sodelavke in sodelavce fakultete s predavanjem: "Država in verske skupnosti". Po predavanju je bila tudi možnost za vprašanja. Poročilo je po pisni predlogi in zvočnem zapisu pripravil p. Ivan Rampre (<http://aktualno.rkc.si/?id=10975>). Pridobljeno 9. decembra 2010.

Eno skupino sestavljajo bogoslovci, ki se pripravljajo na duhovniški poklic. Čeprav gre v primerjavi s preteklostjo za sorazmerno majhno skupino, sodi znanstveno oblikovanje tega profila med temeljne naloge našega poslanstva. Mnogi med njimi so prišli na našo fakulteto že s končanim kakšnim drugim študijem, nekateri celo z magistriranjem in z doktoratom in dajejo študijskim skupinam posebno, lepo barvo.

Drugo skupino oblikujejo angažirani laiki, ki želijo delati v Cerkvi na pastoralnem področju. Na žalost je situacija taka, da jim Cerkev v Sloveniji težko zagotavlja zaposlitev in »kruh«, ki bi si ga nedvomno zaslužili. Dela je sicer veliko, kar potrjuje tudi svetopisemski rek: »Žetev je velika, delavcev pa malo.« No, delavcev in delavk niti ni tako malo. Z nekoliko tvegano aktualizacijo bi lahko rekli: »Žetev je velika, denarja pa malo.«

Tretjo skupino predstavljajo študentke in študentje, ki iščejo nekakšno življenjsko orientacijo in pričakujejo, da jo bodo na ustanovi z dolgo in preverjeno tradicijo tudi našli. Marsikdo sicer najde nekaj drugega, kot je pričakoval. Kljub nekaterim pomanjkljivostim in omejenim možnostim pa ugotavljajo, da na fakulteti delamo dobro s študenti in študentkami in tudi v njihovo dobro.

V četrti skupini najdemo predstavnike in predstavnice, ki jih je življenje pripeljalo »na obrobje« in na naši ustanovi iščejo priložnost za »nov začetek«. V teh primerih sodelavci niso le »uradniki« in profesorji nismo le »profesorji«, marveč velikokrat tudi svetovalci celo s terapevtskimi dimenzijami komunikacije. Nismo niti »guruji« niti čarovniki, vidimo pa pred seboj konkretnega človeka in mu želimo pomagati.

Medtem ko ima prva skupina sicer zahtevno, a zagotovljeno prihodnost, predstavnice in predstavniki ostalih treh, se pravi večine, v zadnjih letnikih postanejo včasih rahlo nervozni, saj jih čaka nenavadno negotova prihodnost. To velja sicer tudi mnoge druge fakultete in študijskih smeri, a menim, da je največkrat zaradi formalističnih ovir in negativnega javnega mnenja naša situacija težja. Naj omenim zanimivost, da smo na primer s strani socialnih ustanov deležni velikokrat pohval na račun naših študentov in študentk, zatakne pa se pri problemu strokovnega izpita kot samo primer iz socialnega varstva, kamor naši diplomanti niso pripuščeni. Tudi od vas ne pričakujemo »čudežev«. Vemo pa, da ima vaša javna beseda veliko težo in se vam zahvaljujemo za pozornost, ki jo izkazujete z obiskom na naši fakulteti.

Seveda tudi mi nismo brez napak in grehov. Marsikomu se v življenju lahko kaj »zalomi«, kot včasih rečemo. Vam pa lahko zagotovim, da vsak, ki pri nas študira ali poučuje, to dela z iskrenim namenom in z željo, da v življenju naredi nekaj dobrega. Tako ni slučajno, da se prav na Teološki fakulteti razvijata študijski in raziskovalni področji »Zakonski in družinski študiji« ter »Zakonska in družinska terapija«, za katero je prof. dr. Christian Gostečnik kot avtor inovacije prejel drugo nagrado na 5. slovenskem forumu inovacij.

V nas je veliko potencialov in menim, da jih slovenski prostor tudi potrebuje. Bi si pa včasih želeli nekaj več senzibilnosti tudi za dimenzije, ki so nekoliko drugačne od »pragmatičnega funkcioniranja od danes do jutri«. V vaši odločitvi, da nas obiščete, prepoznavamo tudi odgovor na te naše želje in prizadevanja.

Spoštovani gospod predsednik, z zanimanjem in veseljem bomo prisluhnili vaši besedi.

dr. Danilo Türk, predsednik Republike Slovenije

Država in verske skupnosti

Hvala lepa, spoštovani gospod dekan, hvala lepa, spoštovani profesorji, profesorice, spoštovani gospod rektor Univerze v Ljubljani, dragi študentje, študentke!

Gospod dekan, najprej bi se vam rad zahvalil, da ste se v svojem pozdravu spomnili mojega obiska na Teološki fakulteti pred več kot dvajsetimi leti, takrat seveda v drugi funkciji in v času, v katerem smo v Sloveniji veliko govorili o človekovih pravicah. Takrat so človekove pravice začele postajati tema, ki je spreminjala svet. Do takrat so bile utesnjene. Bile so zaprte v ožje strokovne kroge in v pravno teorijo. Niso imele tiste funkcije zaradi katere je pravzaprav človeštvo sprejelo temeljne človekove pravice in svoboščine kot podlago svojega razvoja. In konec osemdesetih let se je začela naša družba spreminjati, spreminjati na bolje, človekove pravice so postale vodilo teh sprememb in takrat mi je bilo v veliko veselje, da sem lahko prišel na Teološko fakulteto in se pogovarjal z ljudmi, ki so bili iskreno angažirani že takrat o temi, ki je postala in od takrat naprej tudi ostala osrednja v našem družbenem premišljevanju in v naši družbeni preobrazbi. In tudi danes, kot boste opazili, želim prav tej tematiki posvetiti kar nekaj besed v vsej njeni kompleksnosti in zavedajoč se, da lahko v enem predavanju obravnavam, da se lahko dotaknem samo nekaterih vprašanj. Vendar vprašanj, ki so v sodobni družbi vselej zahtevna in zapletena in del te zapletene družbene stvarnosti.

I.

Vendar pa preden to storim, mi dovolite, da najprej izrazim spoštovanje in priznanje najstarejši fakulteti in univerzitetni osnovi slovenskega jezika, katoliški teološki fakulteti v Ljubljani. Hkrati želim izraziti hvaležnost za vse, kar je dobrega fakulteta v več kakor stoletju svojega obstoja dala ljudstvu in narodu, za katerega in sredi katerega je bila postavljena.

Teološka fakulteta v Ljubljani, *Facultas theologica Labacensis*, ima globoke korenine, in prav je, da danes to povem. Segajo v čas potridentskega leta 1589 s prvim teološkim poukom v Gornjem Gradu, prek jezuitske gimnazije od leta 1619 s kazuistiko, pa do akademije, dejansko univerze iz leta 1811, ki jo je ustanovila francoska oblast, in v kateri je samostojno delovala teološka fakulteta. Razvoj je nato potekal prek ljubljanskega liceja s *philosophicumom* do leta 1919, ko je bila ustanovljena prva slovenska univerza, katere soustanoviteljica je bila tudi teološka fakulteta.

Četudi predhodnice današnje fakultete zaradi pomanjkanja državnih atributov niso mogle veljati v polnem pomenu beseda za slovenske, je bilo v njih ves čas veliko pristno slovenskega in je vsemu povsem slovenskemu po letu 1919 bistvena duhovna podlaga.

Nedavno smo praznovali 90-letnico Univerze v Ljubljani in prav je, da si v tem času priključimo v spomin zgodovinski pomen teološke fakultete in krščanske misli in etike, ki sta pomembni prvini vsega razvoja človeštva in vsega razvoja slovenskega naroda. Prav je tudi, da razumemo tesno povezanost med duhovnostjo in znanstveno metodo, to je tisto temeljno vez, ki povezuje teološko fakulteto v univerzitetni svet v celoti in ji daje tako pomembno vlogo v družbi. In v središču vsega tega je en sam in pomemben pojem, pojem človeškega dostojanstva.

II.

Človeško dostojanstvo je temelj človeške svobode. To spoznanje je bistvena prvina univerzalnega pomena človeških vrednot in krščanskega izročila, in je vpisano v vse sodobne akte o človekovih pravicah. Pomembnost človeškega dostojanstva je možno prikazati in o njem govoriti na različne načine. Sam sem se odločil, da izberem nek nenavaden način, primer vsem znanega romana angleškega in svetovnega literarnega ustvarjanja: Robinson Crusoe (Robinzon) avtorja Daniela Defoea, to je romana, ki ga pri nas poznamo bolj kot otroško zgodbo, zato hitro spregledamo bogastvo njegove etične vsebine in etičnih misli. Ne posvečamo se dovolj odnosu med Robizonom in Petkom, v katerem Robinzon vidi človeka z dostojanstvom, s polnim človeškim dostojanstvom. In njegovo spoštovanje tega dostojanstva je izraženo s krščansko navdahnjenimi in biblijsko dokumentiranimi premišljevanji o človekovi vrednosti in enakosti ljudi pred Bogom, kakor to pojmuje krščanski človek. Tako se na tej umetniški ravni v pripovedi o sožitju pokaže, kako je krščanstvo na duhovni ravni opredelilo temeljna izhodišča za skupno bivanje ljudi, za skupno globalno bivanje ljubi na tem zapletenem, a tako zanimivem planetu. In zdi se mi, da je ta primer ohranil svojo vrednost vsa ta stoletja in nam danes veliko pove o tem kako naj uravnavamo svet v prihodnje.

Tu ni časa, da bi našteval zasluge krščanstva na najpomembnejših področjih človekovega osebnega, skupnega in tudi državnega življenja, od zdravstva do znanosti in umetnosti, umnega kmetovanja do uspešnega čebelarjenja in gospodarstva v celoti, od karitativne pomoči do socialnih reform in človečnosti zakonodaje. Vsekakor pa ne morem – na tej današnji priložnosti – mimo vloge krščanstva za vzgojo in izobraževanje, za ustanavljanje šol, od prvih katehetskih, ki jih je začel ustanavljati in jih voditi Justin Mučenec iz 2. stoletja naše dobe, pa prek tega, kar je za naš narod naredila skupina reformatorjev s Primožem Trubarjem, ki nam je dala prvo slovensko knjigo, prve šole in prvo zahtevo po enakem izobraževanju dečkov in deklic. V zgodovinskem pogledu na razvoj našega naroda ne smemo spregledati katoliškega škofa Slomška in drugih za njim, ki so dali Slovencem pomembne šole, kakor tudi ne prve slovenske gimnazije v Ljubljani na pobudo in ob delovanju škofa Jegliča. Brez vsega tega razvoja ne bi moglo priti do ustanovitve prve slovenske univerze v polnem pomenu te besede in razumljivo je, da si tudi prve slovenske univerze brez teološke fakultete ni mogoče predstavljati.

Ob tem se je treba spomniti tudi na druge pomembne ustanove, kot sta Mohorjevi družbi v Celovcu, po letu 1924 tudi v Gorici, ki Slovencev nista le učili brati – kakor je povedal tudi pisatelj Prežihov Voranc, ki ju je s tem argumentom v

času komunistične oblasti reševal pred razpustom – ampak sta skrbeli za vzgojo mladih, zlasti na Koroškem, za njihovo dvojezično šolo in dijaške domove – in to vse do danes.

Vloga krščanstva v vzgoji in izobraževanju se izraža, kot sem dejal, tudi in pomembno v Teološki fakulteti. Vaša ustanova pa seveda ni samo hiša katoliškega znanstvenega zavoda, ampak je tudi občina slovenska hiša duhovnih ved in proučevanja starožitnosti, med katere sodijo vsi trije za zgodovino naše civilizacije in za slovstvo najpomembnejši jeziki starega sveta: hebrejščina, grščina in latinščina, pa tudi starocerkvena slovanščina. Temeljna sporočila krščanstva so v zgodovini zahodne civilizacije in zgodovini našega naroda globoko utemeljena, tako globoko, da njenemu obstoju niso mogli groziti z uničenjem niti najtežji in krivic in nasilja najbolj polni časi zgodovine slovenskega naroda, tudi tisti sredi 20. stoletja. In ko prihajam kot gost v vaše prostore, se zavedam, da prihajam v eno bistvenih stalnic in najvišjih leg človeškega življenja na osebni in občestveni ravni. Temu velikemu spomenu in pomenu, ki obenem tudi živo nadaljuje in traja danes in bo trajal v prihodnje, izražam hvaležnost in spoštovanje. Zahvaljujem se za vaše vabilo in za čas in pozornost, ki ga namenjate obisku človeka, ki je v tem času po volji ljudstva na čelu države, v katere prid obstajate in delujete. In naj gospodu dekanu tudi povem: pred dvajsetimi leti nisem imel nobene slutnje o kakšni bodoči funkciji. Enostavno – imel sem neko privrženost idejam, ki je ostala in ki me navdihuje še danes.

Seveda pa moja današnja zahvala in moj pozdrav ne bi izrazil vsega, kar je ob tej priložnosti treba povedati, če se ne bi z obžalovanjem spomnil tudi krivic, ki so se vaši ustanovi zgodile pod oblastjo ideologije, ki se je morala v prid in v zadoščenje vseh ljudi na Slovenskem, umakniti z zgodovinskega prizorišča in odstopiti mesto državnemu redu, ki temelji na načelu vladavine prava, na pravnosti države, na demokratičnem formiranju vsakokratne oblasti in na temeljnih načelih, ki so zagotovilo družbenega obstanka in blaginje v našem času: po načelu človekovih pravic, socialnosti pravne države. Ko presojamo naše današnje, aktualne probleme – to je, naloge, ki jih moramo rešiti, kar je bistvo pojma »problem« v grščini – naloga, ki jo moramo rešiti, moramo vselej razumeti velik pomen, ki ga imajo temeljna načela naše sodobne ureditve: to je vladavina prava, socialnost in človekove pravice in vseh prispevkov, ki so v tem okviru možni. S tega stališča me še posebej veseli, da je z nami tudi rektor ljubljanske univerze in s svojo prisotnostjo na ta način demonstrira to našo skupno privrženost temu velikemu skupnemu prizadevanju.

Ta načela, ki utemeljujejo našo družbo danes, moramo vedeti, niso bila pridobljena zlahka, ampak so bila priborjena v dolgem, tveganem prizadevanju in tudi v nasilnih časih. V tem prizadevanju so se zgodile tudi mnoge zablode in napake, mnoge krivice, mnoga hudodelstva. Moja vloga in vloga te ure gotovo ni prisojanje in presojanje individualne in kolektivne krivde za vsa dejanja, ki so bila storjena v času druge svetovne vojne in neposredno po njej. To je po eni strani stvar objektivne in v svobodnih razmerah delujoče zgodovinske vede, po drugi strani pa neodvisne sodne oblasti.

Poudariti pa moram, da me ohrabruje to, da danes govorim tudi pripadnikom nazora in izpovedovalcem vere, ki uči, da bo vsakdo nekoč odgovarjal za svoj greh,

ne pa za grehe svojih nasprotnikov ali sovražnikov. Tako smem govoriti ljudem, ki v sredo svojega mišljenja in ravnanja postavljajo iskanje in obsojanje krivde pri sebi in v lastni ustanovi – in odpuščanje krivde pri drugih, ne oziraje se na to, ali se svoje krivde zavedajo in jo obžalujejo ali ne. V evangeliju po Luku so navedene Jezusove besede s križa, preden je na križu umrl: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.« Ni rekel recimo: Odpusti jim, če bodo prej priznali svojo krivdo, se spokorili in popravili krivico...

Toda, tukaj nastopam tudi kot predsednik države, in, poudarjam, vsakdo naj pogleda k sebi, torej tudi k državi, ki jo predstavljam in stvar države, te države, ki je, naj si to želi ali ne, tudi naslednica dejanj tistih, po katerih je bila podedovana, je, da preišče krivdo na svoji strani, jo obsodi, in da popravi krivice, kolikor tega še ni storila, a je še mogoče storiti. To je odgovornost te države in ta odgovornost ni nič manjša, kot je bila prej. Enako pa je seveda stvar katoliške cerkve in drugih verskih in drugih skupnosti, da preiščejo vse, tudi krivdo na svoji strani, jo obsodijo in popravijo krivice, kolikor je to mogoče, a še ni bilo storjeno. Samo tak vzorec vedenja lahko ustvari zanesljivo osnovo naše skupne skrbi in skupnega dela za tako drago pridobljeno skupno dobro samostojne, pravne, človekovim pravicam privržene in socialne slovenske države.

Verjamem, da je to, kar sem povedal o temeljnih etičnih vprašanjih naše države, pri nas danes tudi široko sprejeto, ne glede na občasne politične konflikte in polemike, ki se ob tovrstnih vprašanjih ponavljajo z veliko mero vztrajnosti, pa tudi z nekaj ideološke nestrpnosti in čustev. Tudi to je treba razumeti. Imamo, v resnici imamo veliko bolečih spominov in vsakdo ima pravico do svojih. Dobro pa bi bilo, če bi te spomine bolj spoštovali in manj povezovali z današnjimi političnimi temami, političnimi razpravami in polemikami.

III.

Pri slednjih, to je pri naših političnih razpravah o našem bivanju in o naši prihodnosti pa potrebujemo bolj vsestranski, bolj razvit razmislek in predvsem dialog. Potrebujemo tudi globlji filozofski, teološki in pravni premislek o najboljši, predvsem pa najbolj pravični obliki in pomenu načela ločenosti med državo in cerkvijo, oziroma med državo in verskimi in svetovnonazorskimi skupnostmi. In naj takoj poudarim: ta ločenost nikakor ni izločenost. In tudi moja prisotnost danes tu poskuša to demonstrirati. Aksiomatično je namreč, da ločenost, o kateri govorim, ni ločenost v nasprotovanju ali celo sovraštvu in opresivnosti, kakor je to bilo v času t.i. komunističnega režima. Gre za ločenost, ki v svoji razumni in odgovorni uresničitvi ustvarja osnovo za nepristransko in pošteno delovanje, to pa seveda vključuje medsebojni obzir, medsebojno spoštovanje in zlasti dialog.

In pri tem prizadevanju seveda ne začenjamo z ničelne točke, z nekega družbenega in državnega zmrzovališča kot fizikalne prisposobe časa, ki je na srečo za nami. Zgodovinske izkušnje uspešnih držav, pa tudi naše lastne izkušnje so nam že dale na voljo veliko razmeroma dobro izdelanih teoretičnih in praktičnih instrumentov, s katerimi je mogoče prehajati v vse boljšo prakso pravično in prijazno urejene ločenosti med državo in cerkvijo oz. nosilci raznih svetovnih nazorov, ko-

likor so ti organizirani v analognih ustanovah in organizacijah, kakor so to cerkve in verske skupnosti.

Imamo sodobno demokratično ustavo, za katero imamo veliko soglasje ne le vseh političnih subjektov v državi, ampak tudi največjega dela državljanov, ki jim je končno ustavna ureditev naše skupnosti namenjena. Pomemben del, pravzaprav izhodišče ustave, je korpus človekovih pravic, ki je v skladu s Splošno deklaracijo človekovih pravic, torej tisto mednarodno listino, ki predstavlja univerzalni standard človekovega dostojanstva, svobode in družbene vloge v našem času. Imamo tudi vse potrebne institucije za uresničevanje in v zadnji konsekvenci tudi za sodno uveljavljanje teh pravic na nacionalni, in na vseevropski ravni, o čemer generacija pred nami ni mogla niti sanjati.

Vse to je pomembno s stališča razmerij med državo in verskimi skupnostmi. Cerkvam in svetovnonazorskim organizacijam so zagotovljene močne obrambne črte, ki zagotavljajo, da se dandanes preprosto ne morejo več ponoviti grozote verskega pritiska, preganjanja in celo morjenja, kar je bilo s krutostjo prisotno v naši nekoliko bolj oddaljeni zgodovini vse do jožefinskih reform, oziroma napoleonskega reda, ki je v naše kraje prinesel tudi pozitivne vidike francoske revolucije in njene misli o človeku in državljanu.

Te obrambne črte pa ščitijo tudi državo, ki ne more več, in ne bo več ujetnica in eksekutorica različnih fanatizmov, utopičnih ideologij, verske ali nazorske zaslepljenosti, kakor je bilo v naši zgodovini še nedavno, v času po drugi svetovni vojni.

Vse te nove pridobitve, ki jih je nepovratno zagotovila suverena Republika Slovenija, so izjemno močna zaščita. Naj bodo gospodarski, identitetni ali politični problemi v Republiki Sloveniji še tako veliki, pa moramo vendarle sprejeti trezen uvid, da Slovenci in drugi državljanji naše republike še nikoli v zgodovini nismo živeli v tolikšni in tako dobro zavarovani svobodi, kakor je to sedaj. V tej svobodnosti smo si na isti ravni z evropskimi narodi, ki imajo najdaljšo pravno in demokratično tradicijo – in v okviru Sveta Evrope in Evropske unije smo z njimi sklenili tudi skupno varovanje tega velikega človeškega in političnega zaklada. To nam zagotavlja, da ni več mogoča vrnitev v nekdanje razmere levega ali desnega totalitarizma. Kdor bi hotel spodnesti pravnost države, njeno demokratičnost in zagotovljene človekovih pravic, bi moral to storiti na vseevropski ravni, za kar pa, na srečo, ne nevarno in ni možno.

Na tej točki ni odveč spomniti še enkrat najglobljega bistva krščanskega izročila pri vzpostavljanju naše današnje, naše evropske stvarnosti. Če na primer ugotavljamo, da je Primož Trubar v nekaterih pomembnih pogledih začetnik slovenske državnosti, potem lahko rečem, in vedoč, da je bil Primož Trubar v prvi vrsti na prvem mestu globoko veren kristjan, da je na tej poti in v tem delu – torej tudi na poti in delu krepitve naše državnosti – vsakdo, ki si, enako kakor Trubar, v današnjih razmerah prizadeva za nauk, katerega osrednja zahteva in norma je ljubezen do bližnjega, brezpogojno odpuščanje, torej brezpogojna sprava, in preiskovanje in priznavanje lastne odgovornosti in krivde. Kdor to uči, kakor je učil utemeljitelj našega naroda Primož Trubar, ta utrjuje tudi temelje pravnega in demokratičnega reda in človekovih pravic, ne da bi za to moral zapuščati svoje področje in ustvarjati državnim in političnim strukturam vzporedne strukture, kar je stara skušnjava,

skušnjava, ki se je včasih izražala v klerikalno popačenem verskem nauku, kakor je, na drugi strani uvajanje paralelne psevdoreligioznosti in raznih »sekularnih religij« stara skušnjava ideološko popačenega pojmovanja države.

In prav zato želim poudariti velik pomen vrnitve vaše častitljive hiše znanosti, znanja in duhovnosti v okvir, ki mu je sama bila prva podlaga, v okvir slovenske univerze, saj sem prepričan, da znanstveni in učni prispevek vaše fakultete krepi humanistično vsebino in moralno moč celotne naše nacionalne skupnosti, celotne skupnosti slovenskih državljanek in državljanov ter utrjuje in plemeniti podlago naše politične ureditve, ki izhaja iz humanističnega bistva človekovih pravic, socialnosti in vladavine prava.

IV.

Človekove pravice so naš skupni cilj, naše bogastvo in naša velika priložnost. Slovenci še nikoli prej nismo živeli v državi, ki bi temeljila na spoštovanju svobode mišljenja, svobode vesti, svobode vere in svobode izražanja, tako kot živimo danes. Prav tako Slovenci nikoli prej niso mogli svobodno izbirati in izražati svoje vere, kakor to v razumevanju pluralnosti obstoječih cerkva in verskih skupnosti razumljeno sedaj. Stoletja se tudi znotraj načela državne suverenosti in ne le med suverenimi državami – je spoštovalo, oziroma veljalo nesrečno geslo augsburškega miru, v resnici premirja, med katoliškimi in protestantskimi vladarji: *Cuius regio, eius est religio*. Na ravni mednarodnih odnosov je to pravilo prešlo med temeljne pojme ureditve državne in teritorialne suverenosti. Danes smo v notranjih odnosih v državi posamezniki osvobojeni avoritativne ali kdaj tudi totalitarne prisile v mišljenju in izražanju, v verovanju in življenju v veri. Danes sta tudi država na eni, versko-nazorske organizacije, kot tudi cerkve na drugi strani, osvobojeni nadležne naloge, da bi ustvarjali eno največjih krivic v zgodovini človeštva, ki je v prisili mišljenja in verovanja. Slovenec je s samostojno slovensko državo praktično dosegel to, o čemer je Prešeren mogel le vizionarsko pesniti, ko je v uvodu h Krstu pri Savici zapel o ljudeh svojega naroda: »tje bomo našli pot, / kjer nje sinovi si prosto vol'jo vero in postave«, poudarjam: vero in postave – oboje predmet svobodne volje.

Slovenski državljan lahko izpoveduje vsakršno mišljenje in naziranje, ki je še v skladu z načeli človečnosti in človekovih pravic, in vsako vero, ki človekovemu življenju in svobodi pritrjuje. Svoboda je znotraj tega okvira določena le s spoštovanjem enake svobode in enakih pravic drugega.

Človekove pravice sočloveka, drugega in drugačnega terjajo ne le spoštovanje, ampak tudi zaščito. In zato tudi najbolj demokratična država ne more dovoljevati širjenja mišljenja, ki obsoja cele skupine ljudi na uničenje zaradi njihovih naravnih danosti, kakor je to počel nacionalni socializem. Prav tako tudi najbolj svobodomiselná država ne more dovoljevati nevarnih psevdoreligioznih kultov in praks, ki pridigajo odkrito sovraštvo, ki napeljujejo k umoru ali k samomoru. To so meje, ki se jim tudi najbolj svobodna država ne more in ne sme odreči, če naj ne tvega, da se ji še enkrat primeri usoda weimarske republike. A danes Primožu Trubarju ne bi bilo treba bežati na Nemško. In danes nikomur ne more priti na

misel, da bi iz sestave Slovenske akademije znanosti in umetnosti vrgel vrsto njenih ustanoviteljev in najboljših sodelavcev, ker pač ostajajo zvesti svoji cerkvi. Danes mnogih nevarnosti, znanih iz bližnje in zlasti daljnje preteklosti preprosto ni več.

To pa tudi pomeni, da kandidata za nobeno javno službo, pa tudi če gre za službo na področju urejanja odnosov med državo in cerkvijo, ne smemo komentirati in zavračati, kakor tudi ne potrjevati in vsiljevati z njegovim osebnim mišljenjem, verovanjem ali neverovanjem. To nikogar ne more izvzeti iz območja kritike ali mogoče celo obtožbe, oboje pa sme temeljiti le na odločitvah, dejanjih in metodah, ki bi bile v nasprotju z nameni službe, v kateri delujejo in za katero odgovarjajo, nikakor pa ne na svetovnonazorskih ali verskih ali cerkvenih lastnostih nosilca te službe.

Pričakujemo, da sta tako država, kakor tudi verska in svetovnonazorska skupnost do stvari skupnega in državnega, in na drugi strani cerkvenega – nevtralni. Vendar ta nevtralnost ne more biti brez angažiranosti. Država, tudi država je na svoj način »pristranska«, je angažirana. Angažirana je v razmerju do totalitarnega ali diskriminativnega - rasističnega mišljenja, ki ga zavrača, prav tako je nasprotna tistim verskim predstavam, ki bi zahtevala žrtvovanje drugih življenj ali pa lastnega. Tudi v tem pogledu mora država spoštovati in varovati temeljne človekove pravice posameznika. Moralna drža in moralna obveznost države je določena v kodeksu človekovih pravic, ki državo odločilno oblikuje.

Enako tudi svetovnonazorska skupnost ne more biti nevtralna do nečloveškega sistema totalitarne države, ampak je dolžna zavzeti do nje angažirano, torej »pristransko« odklonilno stališče, tudi če ji njen nauk prepoveduje upor zoper oblast in ji narekuje spoštovanje vsake oblasti. Nevtralna pa mora biti v pravni državi vsaka taka skupnost do vsake druge, dokler je ta v mejah, ki jih določajo človekove pravice in v okviru pravno sprejemljivega sistema vrednot in norm.

Nevtralnost države in nevtralnost nazorsko-verskih skupnosti je torej upravičena in tudi zahtevana na ravni sprejemljivih pojavov, tudi če so ti sicer nasprotni, kakor so recimo nasprotna pojava ateizem in religioznost. Nevtralnost tu ne pomeni sprejemanja, ampak tolerantno dopuščanje. Ateist ne more sprejeti naukov vere, a jih dobrohotno dopušča, saj oba nazora obstajata in se gibljeta na ravni splošne sprejemljivosti. Enako velja, da katolištvo in krščanstvo nasploh ne more sprejeti ateističnega prepričanja, a je do njega v razmerju dobrohotnega dopuščanja in v tem smislu kot dobrohotno dopuščanje je to stališče stališče nevtralnosti. Tako kot ateist, kakor tudi religiozni vernik lahko v mejah zakonsko varovane dostojnosti in nežaljivosti svobodno izraža svoje kritične, svoje odklonilne poglede drug do drugega, ne da bi to pomenilo opuščanje ali kršitev načela nevtralnosti.

Vidimo, nevtralnost ni absolutna kategorija. In četudi je mogoče govoriti o temeljnem pomenu nevtralnosti, razumljenem v tem pozitivnem smislu, v tem dialoškem smislu, pa je stališče države nevtralnost vendarle na nek način kvadratura kroga, kakor je to večkrat pravilno povedal tudi slovenski politični mislec in pravnik prof. France Bučar, država sama ne proizvaja osnov za svoj obstoj in legitimnost. Sklicuje se na eni strani na voljo ljudstva in po drugi na pravna načela – a na kaj se naj sklicujeta ljudstvo in pravo? Lahko bi rekli, in tu lahko najdemo zani-

mivo in pomembno izhodišče za razpravo, da nam tu pomaga akumulirana zgodovinska izkušnja, saj so človekove pravice kot pravna kategorija, kot pravno definiran kodeks, rezultat večstoletne zgodovinske izkušnje, ki je na moč podobna, bi lahko primerjali s kristalizacijo snovi v naravnem svetu. Vendar, tudi v tem ni polne zanesljivosti. Pomagati nam mora politična modrost, ki se zaveda te zgodovinske kristalizacije in z njo povezanega pomena vrednot, izraženih v človekovih pravicah. Položaj države našega časa je torej takšen: Če naj ponovno ne zapade v skušnjava »božje države«, kakor jo danes poznamo samo še v islamskem svetu, ali pa v skušnjava ideološke države, kakršno poznajo samo še nekatere redke preostale komunistične države, mora biti demokratična moderna država nazorsko in versko nevtralna. Mora biti pa nevtralna v pozitivnem smislu, spoštovati mora človekovo duhovno in nazorsko svobodo. Na ravni splošne sprejemljivosti, pa je tista zadnja osnova, na katero se lahko sklicuje, ne more biti mehanično nevtralna, ampak nujno mora biti angažirana in na nek način tudi »pristranska«.

Nevtralnost države v njenem razmerju do svetovnih nazorov in vernosti tudi ni vrednosto izpraznjena. Poleg pravne pravičnosti je država tudi instrument socialne pravičnosti. Prav povezanost med pravno in socialno pravičnostjo, ki ju obe – v večji ali manjši meri, uspešno ali manj uspešno – zagotavlja država, je pot do njene reprezentativnosti, na nek način bi rekli tudi legitimnosti. Država je tem bolj naša in tem bolj skupna ustanova, čim bolj zagotavlja pravno in socialno pravičnost, krepi vero v poštenost in solidarnost med ljudmi. Nazorsko in versko nevtralna država ne sme biti »brezdušna« ali »ravnodušna« do položaja državljanov glede pravne in socialne pravičnosti. In prav zato lahko država in verske skupnosti, ločene, vendar v dialogu, nevtralne, vendar pozitivno naravnane – najdejo marsikatero skupno družbeno nalogo, pri uresničevanju katere se lahko uspešno dopolnjujejo. In s tega stališča, gospod dekan, sem slišal vaša opozorila na težave, ki nastajajo pri dobivanju socialno, rekel bi – socialnih kvalifikacij, oziroma socialnih statusov, socialnih dokumentov – študentje vaše fakultete. Veseli me, da je rektor ljubljanske Univerze danes z nami in verjamem, da bomo lahko to temo dali na dnevni red, se o njej pogovorili in pogledali – v luči tega, o čemer govorim – o medsebojno ločenih, vendar prijazno sodelujočih skupnostih, ki morajo najti skupno pot do skupnih nalog.

Torej moderna država ne more biti nevtralna med krivičnostjo in pravičnostjo, to je sveda temelj vsakega pravnega čuta in pravnega reda. Najgloblji vzgibi sodobne, demokratične in pravne države torej prihajajo vendarle iz nekakšne transcendenčne nedokazljivosti, a vendar moralne razvidnosti. Vsaka država z ozirom na svoje najgloblje temelje v resnici vsebuje elemente moralnosti, in je na ta način moralna. In morda bi z nekaj, rekel bi – drznosti rekli – rekli na svoj način »religiozna«, hkrati pa je opredeljena z načelom nazorske in verske nevtralnosti, brez katere ne more biti državljanskega miru in pravne enakosti. Država ne sme izpovedovati, vsiljevati ali ovirati nobene konkretne verske ali nazorske skupine in organizacije ali cerkve, vendar se od nje pričakuje moralna privrženost pravičnosti in učinkovita skrb za praktično uresničevanje te pravičnosti.

V.

Torej, govoril sem o načelu nevtralnosti, ki ga imam za osrednjega, ki ga pa pojmem v tem dinamičnem in pozitivnem smislu. Hkrati pa moramo vedeti, da take pojme v vsakdanjem življenju ni vedno lahko prepoznati in jih nikoli ni lahko uveljavljati. Včasih nastaja pri vernikih vtis, kakor da država v svoji pozitivni, torej prijazni ločenosti in nevtralnosti do verskih skupnosti in še posebej do največje cerkve na Slovenskem ni dosledno korektna in spoštljiva, zlasti ko gre v resnici za zapise in komentarje v javnih občilih. Ta so svobodna in tako niso pod kontrolo državne oblasti, njihovemu izražanju pa je mogoče nasprotovati samo na isti, torej publicistični ravni, ali pa v sodnem postopku, ki je vsakomur enako na voljo. Danes smo priča paradoksu, da so verske skupnosti, predvsem pa med Slovenci najbolj razširjena in najmočnejša, katoliška cerkev, občasno izpostavljene posmehovanju, obtoževanju in napačnemu prikazovanju, za hip se zdi, da verjetno, včasih celo bolj kot v času komunizma. To je senčna stran svobode javnega obveščanja, ki ne prizanaša nikomur, tako tudi ne cerkvi in prav tako ne predsedniku države ali komu drugemu. A to ni posebnost slovenske države, enako podoba lahko kmalu prepozna vsakdo, ki le malo zalista v časopisne strani drugih evropskih držav. Komunizem je sicer preprečeval take ekscese za ceno svobode izražanja, ki je danes, tako upam in mislim, nihče ni pripravljen še enkrat plačevati, tudi katoliška cerkev ne.

In še nekaj drugega. Tako tudi moj poseg pred časom, ko sem zavrnil izjavo predstavnika Svetega sedeža kot predstavnika tuje države, da v svojem javnem nastopu komentira potek določenih preiskovalnih dejanj in se na ta način vmeša v suverenost Republike Slovenije, ni bil izraz mojega nespoštovanja do neke verske skupnosti in cerkve, ali do njega osebno, ampak nujno opozorilo na meje, ki so postavljene delovanju katerega koli diplomatskega predstavnika, kjerkoli v svetu suverenih držav. Suverena subjekta mednarodnega prava – Sveti sedež in Republika Slovenija morata v medsebojnih odnosih najstrožje spoštovati drug drugega. Enako bi moral opomniti tudi slovenskega veleposlanika pri Svetem sedežu, če bi ta posegal v red Svetega sedeža, kakor bi to prav gotovo storil tudi papež sam, ali pa njegov državni tajnik. Gre za načelo suverene enakopravnosti, ki vključuje tudi zahtevo po medsebojnem spoštovanju.

Vprašanje, seveda, medsebojnega spoštovanja je velikega pomena za uspešen razvoj odnosov, ne le med subjekti mednarodnega prava, ampak tudi med predstavniki države in verskih in drugih nazorskih skupnosti. Apostol Pavel je kristjanom naročal, naj spoštujejo vsako oblast, z argumentom: »ni je namreč oblasti, ki ne bi bila od Boga«, kakor ga je zapisal v Pismu Rimljanom, ali ko je drugje zapisal: »Vse spoštujte, brate ljubite, Boga se bojte, cesarja spoštujte« (1Pt2, 17). Ta nauk je krščanstvo razvilo v časih brutalne oblasti rimskih cesarjev, ki krščanstvu niso bili naklonjeni, in ga tudi niso razumeli. In če je po veri, ki jo katoliška in druge krščanske cerkve izpovedujejo, celo tista oblast bila vredna spoštljivega odnosa s strani tistih, ki se imajo za kristjane, ali ne velja potemtakem to tudi za vsakokratnega predsednika slovenske vlade in slovenske republike? Slovenska država in njeni predstavniki, to lahko mirno povem iz izkušenj in poznavanja narave naše oblasti in njenih nosilcev, nimamo prav nobenih diskriminatorskih ali vernim državljanom neprijaznih namer, ampak želimo vse rojake pritegniti k skupnim napo-

rom za ureditev slovenske države in družbene hiše!

Medsebojno spoštovanje ima še katere druge razsežnosti. Pravni sistem države seveda velja za vse državljane in je tisti čvrsti okvir, ki ga moramo vsi spoštovati. Nobena verska, cerkvena ali svetovnonazorska ustanova in hiša v slovenski državi ni eksteritorialnega značaja, ampak je enako odprta za tiste posege slovenskih oblasti, ki so v njihovi pristojnosti. Tako si nobene morebitne preiskave, nobenega nadzora, finančnega ali kriminalističnega, ni mogoče apriorno razlagati kot sovražnost države do cerkve ali verske ali nazorske skupnosti. Slovenska oblast ima v okviru svojih pristojnosti in pravic dostop tako v katoliško, kakor tudi protestantsko župnišče ali škofijo, tako v judovsko, muslimansko ali budistično svetišče ali institucijo in stavbo katerekoli druge skupnosti. To pa hkrati pomeni zaščito, ki jo država daje svojim državljanom, njihovim verskim in drugim skupnostim, cerkvam in drugim institucijam. Vsi strahovi in pomisleki, ki so usmerjeni naprimer proti želji muslimanskih vernikov, češ da bi za svoj denar in ob upoštevanju pravnega reda postaviti svoje molitvene hiše, tudi v slogu izročila, svojega izročila, češ da bi take zgradbe lahko postale kakšna središča teroristične ali druge nezakonite dejavnosti, so povsem odveč. Nobena džamija, nobena mošeja na Slovenskem ne more biti državnemu nadzoru zaprto območje, ampak je odprta za vsako preverjanje oblasti.

Spoštovanje in zaščita državljanov, ki ju je dolžna izkazovati država, zahtevata jasnost teh temeljnih opredelitev. Včasih so izrečene neupravičene kritike, včasih so izrečene hude neupravičene kritike Katoliške cerkve predvsem na gospodarskem in finančnem področju. Tem kritikam lahko odgovorim, da nobena verska ustanova ni izvzeta iz državnega nadzora, a da je vsako obtožbo na ta naslov treba utemeljiti s prikazom dejstev, sicer imamo opravka z nezakonitim in tako tudi kaznivim obrekovanjem.

Medsebojno spoštovanje je temeljnega pomena za dobre odnose med ljudmi, in med ljudmi in njihovo državo, ima pa tudi nekaj strukturnih posebnosti. Država prav zaradi demokratičnega načela in zakonsko zagotovljene svobode tiska pravzaprav nima lastnega občila, ki bi ga lahko nadzirala in tako uveljavljala dosledno spoštovanje vernikov in cerkve. Nasprotno pa ima prav katoliška cerkev razvit tisk in radijsko mrežo in vse to lahko neposredno usmerja. To, česar država ne more urejati drugače kot s pomočjo pravnih sredstev, lahko cerkev uveljavlja z neposredno uredniško politiko: v svojih publikacijah daje dober zgled spoštovanja, ki ji ga nalaga evangelij, ki ga sicer ima za temelj svojega verovanja in vsega delovanja.

Tako imenovan disciplinski problem je torej v hierarhično urejeni cerkvi drugačen kot v demokratični in zlasti pluralistični državi. Medtem ko lahko država opozori žaljive in krivične glasove zoper cerkev in vernike samo na osnovi kazenske ovadbe ali civilne tožbe in dobljenega procesa, pa lahko vodstvo cerkve to doseže že s preprostim pastirskim pismom, z jasnimi navodili s škofijske mize, če ne že kar s preprosto zvestobo s tem, kar lahko vsak katoličan, duhovnik ali laik, prebere v knjigi, ki je njegova verska osnova.

VI.

Svoboda, ki jo imamo danes na Slovenskem, potrebuje različnih opor, da bi si zagotovila svojo stabilnost. Z državnega vidika je taka opora pravnost in zakonitost, ki se pri posamezniku izraža v smislu pravne in siceršnje odgovornosti in v socialni solidarnosti, ki jo država spodbuja s pravni in finančnimi instrumenti. Z vidika cerkve pa je to, če govorimo o katoliški cerkvi, seveda ljubezen do bližnjega in spoštovanje do demokratične oblasti, ki je od Boga, kakor uči sveta knjiga. Svoboda, ki je podprta z dvema tako močnima oporama, kakor sta odgovornost v moralnem in pravnem pomenu ter ljubezen in spoštovanje v verskem pomenu, je zelo dobro varovana svoboda. In take svobode si želi vsak daljnoviden rojak in državljani tega velikega daru, ki smo ga dobili: slovensko neodvisno državo.

In kdo bi to lahko bolje razumel, kakor prav katoliški vernik, to namreč, da so vse reči na svetu, in tako tudi politična in državljanska svoboda, odvisne od človeka in niso absolutne? Absolutno je seveda načelo, iz katerega taka svoboda izhaja in v katerem se utemeljuje, sama svoboda, njeno praktično uresničevanje pa je odvisna od odgovornosti in ljubezni s spoštljivostjo njenih udeležencev, torej tudi s spoštljivostjo države in cerkve. Tudi s tega mesta vabim vse, ki so bodisi v službi pravnega reda, etike, človekovih pravic, varnosti in skupne blaginje, za kar je zadolžena država, in vse, ki so se prostovoljno zavezali oznanjevanju evangelija, ki uči ljubezen in spoštovanje, da stopnjujemo verodostojnost v svojih službah in tako utrjujemo svobodo, ki je naša skupna dobrina. Vsak akt zoper duha človekovih pravic in zakonov in vsak akt zoper duha ljubezni in spoštovanja, je tudi akt zoper svobodo in zoper človečnost.

Spoštovani, z velikim upanjem me navdihuje spoznanje, da nikakor nismo brez skupnega jezika med hišo zakona, ki ji pravimo država, in hišo vere in ljubezni do bližnjega, ki ji pravimo cerkev. Ta skupni jezik, ta medsystemski »esperanto«, če se lahko nekako zatečem k majhni primerjavi, je jezik spoštovanja, ki se ga učimo in ki ga moramo čim boljše spoznati in se ga naučiti na obeh straneh. V naši državi nimamo dveh kategorij prebivalstva. Vsi imamo nad sabo isto skrb, isto dolžnost, isto čudovito nalogo in poslanstvo: da smo, če parafriziram apostola Jakoba, storilci besede, tako besede zakona v državi, kakor tudi besede evangelija v cerkvi.

In v tem duhu želim vaši in sveda tudi naši skupni častitljivi znanstveni in učni ustanovi veliko in lepo, izpolnjeno pot v prihodnost, nam vsem skupaj pa da bi bili edini, da bi bili složni v službi ljudem, v katero smo na ta ali oni način postavljeni.

Zato čisto na koncu želim fakulteti: Vivat, crescat, floreat!

In vsem vam, ki ste prišli na to predavanje vesel božič in srečno novo leto.

45. znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov

Brescia, 7.–10 Junij 2010

Fakulteta za kanonsko pravo Papeške univerze Gregoriane v Rimu vsako leto organizira kanonskopравни znanstveni simpozij, ki poteka v Bresciji. Na letošnjem posvetu, ki je bil že 45. po vrsti, je bilo 48 udeležencev, iz Slovenije sva na njem sodelovala p. dr. Viktor Papež OFM in dr. Andrej Saje. Simpoziji so oblikovani kot redno izobraževanje nekdanjih študentov cerkvenega prava na omenjeni univerzi, predavajo pa praviloma profesorji s Fakultete za kanonsko pravo Gregoriane. Poleg tematskih predavanj predstavijo nekateri mladi doktorandi rezultate doktorskih nalog.

Teme simpozija so izbrane na podlagi aktualnih dokumentov s področja cerkvenega prava oziroma pomembnih sprememb na tem področju v zadnjem obdobju. Po predavanjih – letos jih je bilo na dnevnem redu dvanajst – se udeleženci srečajo v pogovornih jezikovnih skupinah (italijanska, španska, nemška), v katerih izmenjajo stališča do obravnavane problematike. O odprtih vprašanih in sklepah teče pogovor na plenumu, ki je ob koncu dopoldanskega in popoldanskega dela.

V ponedeljek popoldne sta predavala p. dr. Yuji Sugawara DJ in škof msgr. dr. Velasio De Paolis CS. Prvi predavatelj je spregovoril na temo apostolskega delovanja redovnih ustanov v današnjem času, ki pogosto zaidejo iz svoje karizme ali je njeno izvajanje prepuščeno intuiciji posameznikov, drugi pa je predstavil aktualno problematiko upravljanja cerkvenega premoženja pri redovnikih. Problematika pridobivanja, upravljanja in odtujevanja cerkvenega premoženja je vedno povezana z umeščenostjo posamezne redovne skupnosti v prostor in čas, pri tem pa je treba upoštevati karizmo in svojo lastno avtonomijo. Veliko težav na področju upravljanja premoženja izhaja iz nepoznavanja in neupoštevanja cerkvene in civilne zakonodaje, drugi problemi pa izvirajo iz izginjanja redovnih skupnosti in iz nezmožnosti upravljanja dobrin.

Drugi dan dopoldne je p. dr. Ottavio De Bertolis DJ predaval o nedotakljivih človekovih pravicah, kakor jih določata civilni in cerkveni pravni red, predsednik Papeškega sveta za zakonodajna besedila, škof msgr. dr. Francesco Coccopalmerio, pa je govoril o burni zgodovini nastajanja kanona 205 *Zakonika Cerkvenega prava* (ZCP). Ta kanon pravi, da so v polnem občestvu katoliške Cerkve krščeni, ki so v njeni vidni družbi povezani s Kristusom z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva. To vprašanje je še posebno pomembno zaradi nekaterih ekumenskih zблиževanj, v zadnjem času pa zaradi Anglikancev, ki so prestopili v katoliško vero. To temo sta v torek popoldne razvila predavatelja p. dr. James Conn DJ in p. dr. Gianfranco Ghirlanda DJ. Prvi je napravil refleksijo dialoga med katoličani in anglikanci v zadnjih desetih letih in vpliva teh pogovorov na oba pravna sistema. Drugi referent pa je predstavil naravo personalnih ordinarij za anglikance, ki želijo biti v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo, kakor določa ordinariate apostolska konstitucija Benedikta XVI. *Anglicanorum coetibus* z dne 4. novembra 2009.

Tretji dan dopoldne je msgr. dr. Gian Paolo Montini z Apostolske signature predstavil pravno podlago za presojanje posebnih primerov veljavnosti zakonske zveze nekatoličanov pred cerkvenim sodiščem. To sodišče je v navedenem primeru pristojno, kadar se nekatoličan želi poročiti s katoličanom, pa ga veže prejšnja, čeprav samo civilna zakonska vez, s katero je neka oseba sklenila naravno veljaven zakon. V nadaljevanju dopoldneva je dr. Fabio Francetto predstavil rezultate doktorske naloge, v kateri je obdelal pojem osebe in pravno sodno prakso glede pojmovanja ničnostnega razloga »napaka v osebi« (ZCP kan. 1097), s posebnim ozirom na napačno presojanje dejstev. V popoldanskem delu je p. dr. Janusz Kowal DJ predstavil novosti, kakor jih je za sklepanje zakonske zveze oseb, ki so izstopile iz katoliške Cerkve s formalnopravnim dejanjem, prinesel motu proprio *Omnium in mentem* papeža Benedikta XVI. z dne 15. decembra 2009. Dr. Ludovic Danto je v zadnjem predavanju tega dne predstavil izsledke doktorske naloge o spregledih, ki jih lahko škofje podelijo v zakonskih zadevah.

V četrtek, zadnji dan dopoldne, je bilo na dnevnem redu predavanje dekana Pravne fakultete, p. dr. Michaela Hilberta DJ, o zastaranju v procesnem pravu, drugo, zadnje predavanje, ki ga je imel p. dr. Damian Astigueta DJ, pa je bilo posvečeno kaznivim dejanjem v Cerkvi, ki ne zastarajo. Predavanja bodo predvidoma objavljena v reviji za kanonsko pravo *Periodica de Re Canonica* in bodo na voljo zainteresiranim.

Andrej Saje

NELCEE

Praga, 14.–17 oktober 2010

Prvo zborovanje NELCEE¹ v obliki mednarodne znanstvene konference je potekalo v Pragi v prostorih mednarodnega baptističnega semenišča. Dvanajst predavateljev različnih Cerkva in krščanskih skupnosti iz enajstih evropskih dežel, med katerimi je Slovenija zastopala Teološka fakulteta UL, se je poglobilo v vprašanje, ali naj bosta religiozna vzgoja in izobraževanje konfesionalna ali ekumenska.

Na začetku 21. stoletja ugotavljamo, da ekumenska vzgoja ni le konstitutivno znamenje, da je Cerkev res Cerkev, ampak je postala bistvena prioriteta. Znašli smo se v novi zgodovinski situaciji, ki zahteva svežo artikulacijo ekumenske vizije in jasno izbiro ekumenske vzgoje in izobraževanja. Hitra globalizacija trga, medijev in tehnologije je ob odkrivanju pozitivnih učinkov prebudila v svetu tudi nasprotno reakcijo, ki se med drugim kaže v različnih oblikah naraščajočega fundamentalizma in potrjevanja ekskluzivnih in zaprtih narodnih, etničnih, kulturnih in verskih identitet. Dejavniki vedno večje fragmentacije in fundamentalistične težnje v osrčju

¹ Mreža za ekumensko učenje v Centralni in Vzhodni Evropi.

novodobnih tokov nas silijo v iskanje rešitev, ki priznavajo religiozno držo kot srce kulture. S tem pomenijo princip odprtosti in skupnosti, ki se zaveda, da je prihodnost v tem, kar je namenjeno dialogu in priznavanju drugih. Podpiranje ekumenske orientacije v teološki vzgoji in izobraževanju se tako kaže kot edina možna opcija za ohranjanje alternativne in ekumenske odgovorne vizije globalizacije nasproti vase usmerjenim poskusom krščanskih vernikov, da bi se odpovedali javni odgovornosti in ustvarjali možnosti za komunikacijo zgolj znotraj varnih zasebnih krogov v obliki konfesionalnega provincializma ali centralizacije Cerkve.

Če naredimo prerez verskega pouka v Evropi, vidimo, da je v severnoevropskih deželah pretežno večkonfesionalen, drugače od srednjeevropskih, južnoevropskih in vzhodnoevropskih dežel, v katerih je verski pouk konfesionalen, z dvema izjemoma. Prva sta Nizozemska in Švica, kjer obstaja mešani model, druga pa Francija, Albanija in Slovenija, kjer verskega pouka sploh ni. Udeležence konference sta bolj kakor stanje v Franciji, kjer je zasebno šolstvo zelo razvito in številno, preseñetila velika religijska podhranjenost v Sloveniji in strah javnosti pred religioznimi vprašanji. Verski pouk kot predmet kulturizacije in humanizacije, kakor ga pozna jo v večini evropskih držav, je pri nas možen le v katoliškem zasebnem šolstvu, saj se politična javnost boji, da bi bil verski pouk v javni šoli bolj predmet polarizacije kakor komunikacije. Z marginalizacijo verskih vsebin mladim onemogočamo poznavanje religijske kulture in celostno oblikovanje njihovih osebnosti, zlasti na področju vesti, svobode in odgovornosti, to pa je zaskrbljujoče.

Verski vzgojni in izobraževalni proces v Evropi se danes na splošno sooča z multikulturalnostjo in s potrebo po »teologiji drugačnosti« na eni strani in z ateizmom na drugi strani. Poglobljeno razvijanje ekumenske razsežnosti verskega pouka v posameznih deželah bi bilo zelo dobrodošlo, prav tako pa tudi razmislek o možnosti ustanovitve središč za usposabljanje učiteljev in profesorjev verskega pouka v Centralni in v Vzhodni Evropi. Za začetek potrebujemo preučitev formalnih in neformalnih možnosti za ekumensko učenje v osnovnih in v srednjih šolah, ki v posameznih deželah že obstaja, nato pa bo treba oblikovati vizijo v smeri spodbujanja ekumenizma in konkretizacije izbranih projektov v okviru šolskega sistema in zunaj njega. V tem duhu načrtujemo tudi naslednji mednarodni simpozij, ki bo leta 2012 v Estoniji.

Erika Prijatelj

Martin Kmetec

Islamizem v Turčiji in njegova kritika. Doktorska disertacija, mentor Drago Ocvirk, somentor Robert Petkovšek. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2010. XVI, 421 str.

Tema doktorske naloge, ki jo je na področju religiologije na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani uspešno zagovarjal Martin Kmetec, je islamizem v Turčiji in njegova kritika. Avtor je vprašanje zastavil z zgodovinskega vidika, to je kot ideološko vprašanje, kakor se je v turškem družbeno-političnem prostoru zastavljalo po velikih družbenih in političnih spremembah, ki jih je v evropski prostor prinesla francoska revolucija. Rdeča nit, ki ji je sledil, pa je bila laiška kritika islamizma, kakršno najdemo pri zagovornikih sekularne ureditve države.

Naloga je sestavljena iz osmih delov. V prvem delu z naslovom "Zaton Otomanskega cesarstva in zgodovinske okoliščine islama" (13–68) avtor prikaže začetno fazo notranje slabitve cesarstva, ki se je po letu 1789 začela kazati v notranjih vojaških pretresih in v vedno večjem ekonomskem izčrpanju cesarstva. Spremembe so se dotaknile političnih in religioznih struktur cesarstva v njihovih temeljih. Ena temeljnih posledic slabitve cesarstva sta bila nastanek in širjenje islamizma.

Čas in razlogi za nastanek islamizma je vsebina drugega dela naloge z naslovom "Razvoj družbeno-politične misli in teorije islamizma med leti 1876 in 1918" (69–107). Gibanje je začela skupina intelektualcev, imenovanih 'Mladi Otomani', ki so nastali kot reakcija konservativnih krogov na zahodno razsvetljensko ideologijo in pravne reforme, ki so pripeljale do prve ustave 1876. Ta je bila ukinjena že leta 1878. Ob koncu prve svetovne vojne so zgodovinske okoliščine pripeljale do nastanka republike, osnovane na prozahodni ideologiji in idejah razuma in napredka.

Vprašanju kemalizma v zgodovini turške republike je posvečen tretji del disertacije (108–146). Republika Turčija, ki je nastala pod vodstvom Mustafa Kemala Atatürka (1881–1938), je po svoji pravni in politični ureditvi laična oziroma sekularna država. Ustavne in pravne reforme, ki jih je izvedla Turčija v duhu laičnega sistema, pa se nanašajo na ustavno ureditev, pravo in šolstvo. Republika oblasti ne utemeljuje več na nadnaravnem principu, temveč na človeškem (narodna skupščina). Islam ni več državna religija, pač pa je podrejen kontroli države.

V četrtem delu (147–195) avtor še načrtneje raziskuje odnos politike in religije v času Republike Turčije. Čas po prvi svetovni vojni razdeli v tri obdobja: prvo (1923–1946), drugo (1946–1973) in tretje (1973–1997). Kemalizem je onemogočil uradni islam ulemov, ki so uradni predstavniki islama, zato pa je vedno večjo vlogo v času kemalizma v otomanskem islamu začel dobivati sufizem, organiziran v bratovščine (tr. tarike). Ta je bodisi ortodoksen bodisi heterodoksen in je posebno blizu ljudskemu islamu.

Temu vprašanju – "Vlogi tarikatskega gibanja v zgodovini moderne Turčije" – je posvečen peti del (196–233). Prav tarikatske bratovščine so postale mesto, kjer se je islamizem močno ukoreninil in kljub prepovedim ohranil. Tako so postale glavne nosilke islamizacije, čeprav so bile po letu 1925 prepovedane. K njihovi moči je prispeval kapital iz Savdske Arabije. Tako je postajal njihov vpliv vedno močnejši v politiki, šolstvu in na sploh v ideologiji. S časom so se preoblikovale v svoji strukturi in organizacijski plati; prilagajale so se času, posodabljale so svoje delovanje in se spuščale vedno globlje v politiko. Ne nazadnje so islamistične stranke prevzele model tarike, ki so svojo dejavnost vedno bolj razvijale na področju gospodarstva z namenom, ustvariti islamski kapital. Medsebojna povezanost med tariko in islamizmom je končno imela za posledico spremembo sufijske tradicije. Nastala je nova oblika skupnosti 'cemaat', ki je bolj dinamična in ni več vezana na klasični prostor tarike.

V šestem delu avtor raziskuje vprašanje organizirane ekonomije v islamskih gibanjih (234–271). Religiozna dejavnost islamskih gibanj v Turčiji je vezana na ekonomijo, ki se je razvila v osemdesetih letih s pritokom kapitala, vezanega na islam. Islamske banke, holdingi, posebna islamska podjetja imajo za svoj ideološki cilj interese islama in podpirajo islamske stranke. Islamska podjetja so se povezala v združenje MÜSIAD in predstavljajo zahteve islamske buržoazije. Ta podjetja so v določeni meri last bratovščin ali pa imajo s tarikami pomembne zveze.

Zadnji dve poglavji – "Vprašanje reformizma in ideologija modernizma" (272–322) ter "Islamizem kot ideologija in njegova kritika" (323–394) – sta sintetični. V njih avtor ugotavlja, da je imel kemalizem za svoj načrt reformirati islam in ga prilagoditi modernosti na temeljih ločenosti islama od politike in državne uprave ter mu tako odvzeti politično moč. Zagovorniki sekularne misli poudarjajo, da islam potrebuje reforme tako s praktičnega kakor s teoretičnega vidika. V zvezi s tem pa avtor ugotavlja, da islamizem takšne poskuse zunanjih ali notranjih reform dokončno zavrača. Modernost dopušča le, kolikor jo razume v smislu zunanjega, površinskega napredka, ki ga vodi instrumentalni razum in se omejuje na tehniko in ekonomijo, ne sprejema pa dialoga z modernostjo na področju doktrinalno-etičnih vprašanj. Vsekakor je islamizem politizirana oblika islama, ki ima za svoj cilj osvojitve družbenega in političnega prostora. Četudi zagovarja tradicionalne vrednote in nenehno kritizira moralni propad Zahoda, pa je z namenom, da bi uspel, tudi sam pripravljen poseči po najbolj 'zahodnih' življenjskih vzorcih, ki nasprotujejo izročilu islama. V tem je posebnost islamizma. V nasprotju s tradicionalnim islamom sprejema zahodne vzorce, a jim da drugačen, nov pomen. Kot vrednoto na primer sprejme razsvetljenstvo; a pravo razsvetljenstvo vidi v nasprotovanju zahodnemu razsvetljenstvu. Taktika, ki jo uporablja, je prevrednotenje pojmov. Po mnenju kritikov islamizma je njegov pravi namen uporabiti vsa sredstva z namenom, ustvariti takšno strukturo države, ki bi služila osnovnemu namenu islama, to je vzpostavitvi šeriatskega sistema.

Disertacija razsvetljuje temeljne dileme sodobne Turčije, za katero je značilna razdvojenost med nosilci islamističnih gibanj in zagovorniki laicistične, sekularne družbene ureditve. Sklepni, sintetični del naloge povzema temeljito analizo dvestoletnega zgodovinskega razvoja, ki je bil posledica napetosti med tradicionalnim

islamom in novim razsvetljenskim, laicističnim političnim modelom, ki se je na pragu Turčije razmahnil v porazsvetljenski Evropi.

Turčija postaja vedno močnejši sogovornik evropskih držav na kulturni in ekonomski ravni. Disertacija zbere, analizira in ponudi vse bistvene elemente, ki bodo družbenim in humanističnim vedam na Slovenskem pomagali bolje razumeti svojega turškega sogovornika. Poleg dejstva, da se disertacija odlikuje po analitičnosti, je njena posebnost tudi v tem, da avtor temeljito pozna turški, arabski, islamski svet, njegove jezike in kulture. Zaradi tega je lahko v sklepnem delu analizam dodal tudi jasno in čvrsto sintezo. Situacijo, v kateri je sodobna Turčija, avtor pozna tako od znotraj kakor od zunaj. Prav pogled od zunaj mu je omogočil, da je sklepno oceno svoje raziskave lahko ustvaril s kritičnega odmika tako v razmerju do islamizma kakor do njemu nasprotnega laicizma.

V Evropi imajo danes velik vpliv avtorji, ki islamizma ne prikažejo v vsej njegovi celovitosti in radikalnosti. Dejstvo je, da prizadevanje za svobodo v Turčiji terja mnoga življenja. Disertacija razkriva ta – iz ideoloških razlogov na Zahodu tolikokrat prikriti – vidik turške stvarnosti. Prav tu se kaže eden od paradoksnih obrazov islamizma: njegova istočasna razpetost med tradicionalne vrednote, ki jih zagovarja, vključno s tradicionalno etiko, in povezovanje z liberalističnimi tokovi na Zahodu, ki zavračajo tradicijo in njene vrednote. Vprašanje, vredno razmisleka, bi bilo tudi o gonilnih silah, ki spodbujajo k tako zavzetemu širjenju islama. In zakaj v nekaterih okoljih islam lažje stopi v dialog z lokalno kulturo kakor v drugih. Vsekakor pa obravnavana vprašanja bralcu odgovorijo na marsikatero vprašanje o ekonomski in politični moči, ki jo ima islam v sodobnih družbenih in meddržavnih odnosih, o politični vlogi, ki si jo Turčija neuspešno prizadeva doseči v okviru Evropske unije. Obenem pa naloga razkriva možnosti in meje dialoga med krščanstvom in islamom, med Zahodom in Vzhodom.

Robert Petkovšek

Barbara Simonič

Empatija kot temeljni antropološki odnos: od izročila preko Edith Stein do relacijske teorije. Doktorska disertacija. Mentor Bojan Žalec. Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2010. VI, 315, 4 strani prilog.

Evidenca, ki jo prinaša že izročilo, vse bolj pa tudi sodobna znanost, krepi trditve, da je človek po svoji naravi v odnose in v dialog usmerjeno bitje. Dialog je potrební pogoj za razvoj njegove duševnosti, jaza, za človekovo razumevanje oziroma samorazumevanje, za dobro življenje v družini, na delovnem mestu, v državi in na globalni ravni.

Empatija, vživljanje v drugega, je bistvena prvina vsakega dialoga. Zaradi svoje antropološke osredinjenosti in temeljnosti nas ne preseneča njena večplastnost in kot takšno jo je mogoče celostno zajeti le z več znanstvenih vidikov. Doktorska naloga Barbare Simonič o empatiji kot temeljnem antropološkem odnosu je prvo domače delo, ki prinaša takšno celostno obravnavo. Ta obravnava namreč sega od naravoslovnih vidikov empatije (npr. odkritje zrcalnih nevronov) prek preostalih kognitivnih znanosti in psihologije, filozofske antropologije in teologije do psihoterapevtskega vidika, v okvirih katerega avtorica tudi skozi lastno prakso goji relacijski pristop. Središče njene naloge je ustrezno večplastni opus fenomenologije in karmeličanke judovskega rodu, Edith Stein.

Nalogo sestavljajo – poleg uvoda in sklepa – štiri glavna poglavja: Razvoj in opredelitev pojma *empatija*; Empatija pri Edith Stein; Sodobno znanstveno razumevanje empatije; Empatija v psihoterapiji.

Simoničeva v nalogi v knjigi prikaže obravnavo empatije tudi skozi zgodovino. Empatija je sorodna in povezana z nekaterimi drugimi duševnimi ali duhovnimi fenomeni, kakor so sočutje, simpatija ipd., ki so jih filozofi obravnavali že od nekdaj. S preučevanjem teh fenomenov lahko precej zvmemo tudi o empatiji. Sam izraz empatija je v angleščini (*empathy*) nastal kot prevod nemške besede *Einfühlung* (vživljanje); prvi jo je uporabil razlagalec doživljanja umetnosti Robert Vischer (1847–1933), ki je vplival tudi na nemškega psihologa in filozofa Theodorja Lippsa (1851–1914). Ta je na prelomu iz 19. v 20. stoletje razvil psihološko estetiko in je najbolj zaslužen za širšo uveljavitev izraza *Einfühlung*. V Lippsovem času je bila (v nemškem svetu) prevladujoča paradigma raziskovanja, v kateri sta bili psihologija in filozofija tesno povezani in je bila psihologija kot preučevanje psihičnih pojavov razumljena kot temeljna filozofska disciplina, to pomeni, da mora biti raziskava psihičnih pojavov temelj (vse preostale) filozofije.

Osrednja osebnost v disertaciji je, kakor že rečeno, Edith Stein (1891–1942), ki je svojo znanstveno pot začela kot učenka fenomenologa Edmunda Husserla. Husserlov pristop je pustil trajen pečat na razmišljanju Steinove. Celotne fenomenologije pa ni mogoče prav dojeti, če ne poznamo dela znanstvenika in misleca, s katerim se je to »gibanje« fenomenologije začelo, se pravi opusa Franza Brentana (1838–1917). Simoničeva dovolj spretno predstavi osrednje relevantne momente Brentanovega pogleda in pristopa: njegovo pojmovanje psihologije, njeno delitev

na analitično-opisno in genetično, klasifikacijo doživljajev, njegovo obravnavo (pomanjkljivosti) notranjega zaznavanja kot temeljne in osrednje psihološke metode, njegovo raziskovanje razlikovalnih lastnost psihičnega in v tem sklopu obravnavo *intencionalnosti* (izraza, ki ga je naš France Veber prevedel kot naperjenost doživljanja na svoj predmet) ter njegovo teorijo predstavljanja v *modo recto* in *modo obliquo*. Brentanova predavanja na Dunaju so bila tisto, zaradi česar je Edmund Husserl (1859–1938) stopil na pot filozofske znanosti (in ne matematične), saj ga je Brentanu uspelo prepričati, da je filozofija lahko stroga znanost. Husserl je sam začel naprej razvijati svojo misel v okviru fenomenološke paradigme in zaslovel z izdajo temeljnega fenomenološkega dela *Logične raziskave* na samem začetku 20. stoletja. Prebrala jih je tudi mlada študentka Edith Stein in bila tako prevzeta, da se je odločila pridružiti se krogu mladih sposobnih raziskovalcev, Husserlovemu »otroškemu vrtcu« v Göttingenu, s katerim je poleg Husserla živel in delal tudi Max Scheler (1874–1928). Husserl ni slovel kot dober predavatelj, zato je imel funkcijo pojasnjevanja njegovih idej študentom Adolf Reinach: na vse, ki so ga poznali (tudi na Steinovo), je tudi kot moralna osebnost naredil izjemen vtis, vendar je, žal, padel med prvo svetovno vojno. Steinova je bila rojena v verni judovski družini, vendar se je v puberteti in v adolescenci oddaljila od vere in se celo imela za ateistko. Vendar pa sta vse njeno življenje krasili tako rekoč brezkompromisno iskanje resnice in gojenje življenja v skladu s spoznanji o tem. Steinova je postala Husserlova asistentka. Leta 1917 je pod njegovim mentorstvom dosegla doktorski naziv z disertacijo z naslovom *Über Einfühlung* (O vživljanju). Ena od prelomnic v življenju Steinove je bilo (naključno) odkritje življenjepisa sv. Terezije Avilske v hiši prijateljice (iz Husserlovega kroga) Hedwig Conrad-Martiusove. Po tem dogodku se je zelo opazno začela pot Steinove h krščanstvu: od sprejetja v rimskokatoliško Cerkev, prek čakanja na sprejetje v karmel in prek sprejetja vanj, ko je dobila ime s. Terezija Benedikta od Križa, do smrti v plinski celici v Auschwitzu leta 1942 in do razglasitve za svetnico leta 1998. V obdobju po spreobrnitvi se je Steinova poglobljeno ukvarjala s krščansko filozofsko, teološko in mistično tradicijo, še posebno z deli Tomaža Akvinskega (ki ga je tudi prevajala, npr. njegovo znamenito razpravo o resnici), sv. Tereze Avilske in sv. Ivana od Križa. Posledica tega raziskovanja in iskanja so tudi njena besedila, med njimi glavni dve: filozofsko *O končni in večni biti* in teološko *Znanost križa*. Simoničeva je v nalogi predstavila filozofijo in teologijo Steinove (osredotoči se predvsem na ta tri omenjena dela), predtem pa je morala orisati seveda še Husserlovo fenomenologijo (iz katere je Steinova izšla), ki pa je prav tako doživljala razvoj: od Husserlove disertacije prek *Logičnih raziskav*, prek *Idej* do poznejših del (*Kartezijanske meditacije* in *Križa evropske znanosti in transcendentalna fenomenologija* – tega dela Husserl ni dokončal niti ga ni sam izdal). Simoničeva je predstavila predvsem mojstrove poglede iz njegovega dela *Ideje I* (1913), v katerem je opisoval in pojasnjeval transcendentalno (*epoche*) in eidetično redukcijo, pojmovanje intencionalnosti, razliko med *noesis* in *noema* ter ustroj zavesti, njenih struktur, gradnikov in pogojev sploh.

Po tej pripravi se je lotila obravnave misli Edith Stein. Steinova v svoji disertaciji empatijo opredeli kot nekako neposredno (v smislu, da to ni sklepanje) doživljanje doživljanja drugega. To je doživljanje doživljanja, ob katerem se zavedam, da ni moje doživljanje, ampak doživljanje nekoga drugega. Empatija pa ni po-

membna samo kot način spoznavanja drugega, ampak tudi kot način samospoznavanja, saj mi doživljanje doživljanja drugih ponuja tudi vpogled, kako me drugi doživljajo. Doživljanje drugega v delu *O vživljanju* še ostaja v okvirih Husserlove paradigme, vključno z njenimi mejami. Svoje neposredno doživljanje drugega Steinova poglobi v svojih poznejših delih, še posebno v že omenjenih dveh, v katerih že črpa iz krščanskega izročila in svoja iskanja in dognanja razvija skozi poglobljanje v »grad duše« in v stopnje (mistične) poti duše k Bogu. Njeno raziskovanje (empatije) doseže najglobljo dopolnitev v delu *Znanost križa*. Ugotovitve avtorice o empatiji pri Steinovi lahko strnemo takole: z empatijo spoznavamo druge, pa tudi sebe. Ko (z drugim(-i)) (so)doživljamo to, kako nas on(-i) doživlja(-jo), se zavemo tega, kaj nam je z drugim(-i) skupnega in kaj so naše posebnosti. V tem smislu sta drugi in empatija potrebna za ustrezno podobo o sebi. Ta drugi je lahko tudi Bog (teološka razsežnost empatije). Zaradi srečanja z Bogom sami sebe globlje spoznamo, prav to spoznanje pa nas usmeri in odpre drugemu. Empatija je bistvenega pomena za samospoznavanje, samo primerno spoznanje o sebi pa je lahko dober temelj za pravi odnos z drugimi.

Ko avtorica sklene obravnavo Steinove, se pravzaprav konča tudi njeno ukvarjanje s filozofsko raziskavo empatije in začne se obravnava raziskav v sodobni znanosti, še posebno naslednjih vprašanj: (splošni) pomen in vloga empatije, opredelitev empatije, biološki (fiziološki, nevrološki) temelji empatije, (psihološki) razvojni vidik empatije (empatična uglašenosť staršev z otroki je izrednega pomena, saj je to prva ljubezen, ki jo občuti otrok in ga (kot takšna) oblikuje za njegov celotni nadaljnji razvoj). Vendar pa se na koncu tega dela avtorica vendarle vrne – resda na drugi ravni (po spiralni poti) – k teološkemu razumevanju empatije in k relevantnosti misli Edith Stein za sodobno pojmovanje empatije. V sklopu prvega obravnava pomen empatije za duhovno terapijo in opravljanje trojne Kristusove službe. Avtorica izpostavi trditev, da je paradigma empatičnega pastoralnega dela Jezus Kristus. Za učinkovitejše delo je v praksi Cerkve pomembna empatija, ki zahteva tudi ustrezno pripravljenost in pogum.

Zadnje poglavje pred sklepom se ukvarja s pomenom in namenom empatije v psihoterapiji. Tukaj se Simoničeva v svojem teoretskem delu obrača na pojmovanja (psihoterapevtske) vzajemnosti, kakor jih zasledimo predvsem v delih Heinza Kohuta, Carla Rogersa in Donalda Winnicotta, pa tudi še nekaterih drugih. Znotraj relacijske družinske terapije (RDT) avtorica sledi dvema razsežnostma terapevtskega odnosa: 1. empatično odzivanje iz trenutka v trenutek in 2. močni trenutki empatične uglašenosťi v vzajemnem afektu. Z vidika empatije je po avtorici cilj terapije prebujanje empatije na vseh ravneh, saj so takšni odnosi polnejši in varnejši. Empatija zato omogoča klientu opustitev tistega doživljanja samega sebe, ki ga prej ni mogel opustiti, tako da torej klient lahko spremeni odnos do sebe (ta sprememba je potemtakem posledica empatične države terapevta). Empatija je koristna tudi pri delu s pari, saj pomaga preoblikovati boleče medsebojne odnose v pozitivnejše. Če ni empatije, je odnos med partnerjema kakor hiša na pesku, empatija pa je skala tega odnosa. Ko nastopijo težave, jih pari, katerih odnos temelji na empatiji, ki ni ogrožajoča, lažje premagajo in svoj odnos še okrepijo. Avtorica svoje razlage in izvajanja ilustrira tudi na konkretnem terapevtskem delu s parom, v katerem je sledila afektivnim spremembam v procesu terapije.

Zanimiva je avtoričina analiza psihoterapevtskega odnosa in empatije v luči teološke interpretacije. Najprej ugotavlja, da je – tako kakor vsak odnos – tudi psihoterapevtski odnos zaznamovan s presežnostjo. Ko se pri psihoterapiji doseže odrešenje od bolečin in novo življenje v drugačni polnosti in ustvarjalnosti, v psihoterapevtski prostor stopi odrešenjski moment. Ta moment v psihoterapevtskem odnosu skuša avtorica zajeti s pojmom *kronos* (čas čakanja na nekaj velikega) in *kairos* (čas izpolnitve obljube odrešenja). Tako kakor ni odrešenja v biblično-teološkem smislu brez Boga, ga v terapevtskem ni brez terapevta, pojasnjuje avtorica. To ne pomeni, da je terapevt Bog, ampak da se je mogoče od starih bolečin odrešiti samo v odnosu, še posebno v empatičnem odnosu. Bistvena naloga terapevta je, da empatično spremlja doživljanje in vedênje klienta. Tudi milost deluje prek odnosov, saj predpostavlja človekovo naravo, ki je odnosnostna. Z empatičnim psihoterapevtskim odnosom se klientu odpira možnost oživitve ohromelega jaza in ustvarjalnosti, s tem pa tudi odnosa z Bogom, ki ni (samo) zunanji Bog (Bog tradicije), ampak tudi notranji Bog.

Po prehojeni poti, ki sem jo orisal, je avtorica prikazala naslednjo opredelitev empatije: »vzajemni proces, ki se udejanja v pristnem in spontanem afektivnem srečanju v sedanjem trenutku med dvema osebam in ima moč vzajemnega preoblikovanja nevrobioloških struktur obeh posameznikov.« Po tej opredelitvi se zopet vrne k Steinovi. Ugotavlja, da je Steinova v svoji disertaciji podrobno opisala sam pojav empatije, vendar pa se je v njej osredotočala predvsem na empatijo kot proces, ki poteka znotraj posameznika (se pravi: kot na enosmerni proces), ne pa toliko na empatijo kot dvosmerni proces. Steinova takrat še ni bila usmerjena na empatijo z vidika vzajemnosti, lahko bi rekli: na dialoški vidik empatije. V nadaljnji obravnavi misli Edith Stein Simoničeva opozarja še na nekatere podobnosti oziroma ustrezanja med teološkimi in terapevtskimi vidiki (»točke« te podobnosti so človekovo odkrivanje in življenje svojega jaza, povezanost jaza z dušo in duhom, združitev z Bogom, kontemplacija ...). Tako na primer ugotavlja, da doseže človek združitev z Bogom s kontemplacijo, ki je »pogled vere, uprt v Jezusa« (KKC 2715). In tudi terapija je neke vrste kontemplacija: »Je tiho spremljanje in zrenje v ranljivo in krhko strukturo jaza, ki jo odkriva klient. ... V terapiji so to močni trenutki, ko med klientom in terapevtom niti ni potrebna besedna komunikacija, pač pa je to trenutek tihega zrenja najglobljega osebnega jedra, iz katerega prihaja vsa živost.«

Avtorica ugotavlja, da se pri obravnavi vzajemnosti odnosov, tudi tistih v psihoterapiji, ne moremo izogniti Bogu – in prav delo in življenje Edith Stein nam veliko pomaga in nas usmerja v poglobljanju razumevanja, o čem pri tem sploh govorimo, kaj je prava empatija in vzajemnost:

»To je odnos, ki ima v sebi odrešenjsko moč in potencial, saj odpira osebo k drugemu in jo dela tudi sprejemljivo za vplive drugega. Tako se nadaljuje božja zamisel stvarjenja in odrešenja, saj je to mogoče le v odnosu. Bog je s svojo stvariteljsko gesto stopil v odnos s svetom in s tem postavil odnosno razsežnost v sam temelj stvarstva. Še bolj pa je to potrdil s svojim odrešenjskim posegom, saj s tem kaže, da mu ni vseeno za to, kar je ustvaril. S pomočjo vzajemnih empatičnih odnosov, ki se zgledujejo po Ljubezni, se oblikuje naše najbolj intimno doživljanje

samih sebe, drugih in sveta okoli nas. Empatija nas in drugih nikoli ne pušča istih. Je kot ogenj, ki ima moč, da stopi še tako trdo kovino in jo preobrazi. Ko je Edith Stein oz. sestra Terezija Benedikta od Križa slutila, da ji grozi plamen Auschwitza, ga ni doživela kot nekaj, kar uničuje, pač pa kot nekaj, kar prinaša možnost preoblikovanja in nepredstavljive sreče, ki je v vzajemnem odnosu in dokončnem druženju duše z njenim Bogom. Zanj križ ni smrt in konec, pač pa omogoča stopiti v solidarnost s tistimi, ki trpijo.«

Če poskušamo celostno zajeti empatijo, se izkaže, da to ni mogoče. To ne preseneča, saj so v njej udeležena presežna bitja, ki se takšnemu zajemu izmikajo. Splošna in sklepna ugotovitev naloge, ki povezuje njen teološki in psihoterapevtski moment, je: »Odrešenja človek nikoli ne doseže sam, pač pa vedno v odnosu z drugim, zlasti pa v odnosu z Bogom. Bog vedno vstopa v človeške odnose, saj je v odnosu prostor tudi za presežno, za nekaj, kar presega 'jaz' in 'ti'. Samo v empatičnih odnosih prihaja do učinkovitega preoblikovanja dojemanja sebe, drugih in sveta ter s tem do odrešenja bolečih zapletov.«

Naloga je metodološko, oblikovno in jezikovno brezhibna, kakor je potrdila interdisciplinarno sestavljena komisija ocenjevalcev (nevrolog in kognitivni znanstvenik, filozof in teolog, psihoterapevt). Avtorica je prepričljivo in suvereno opravila tudi zagovor naloge.

Kaj reči za konec? Vsekakor moramo gojiti empatijo in na njej temelječe dialog, sodelovanje, solidarnost in sožitje, tudi zato, da bi zmanjšali razpasenost instrumentalističnega barbarstva in bolečih konfliktov, v katerih je človek predvsem sredstvo, objekt izrabljanja in manipulacije, ne pa oseba, vredna celostnega vživljanja in sočutja. Za uresničitev prve možnosti potrebujemo vednost o empatiji – in ta disertacija prispeva svoj dragoceni kamenček k njej.

Bojan Žalec

In memoriam

prof. dr. Stanko Janežič

(1920–2010)

Na praznik Marijinega rojstva – na malo mašo, kakor se reče v Prlekiji – je po dopolnjenem 90. letu sklenil svoje zemeljsko potovanje, svojo in nekako tudi našo življenjsko mašo profesor dr. Stanko Janežič. Bil je mož lepe besede, ki jo je smrt zavila v molk. Bil je vešč pisanja: pesniškega, pripovednega, znanstvenega. Smrt mu je vzela iz rok pero; iz ust in iz srca mu je vzela besede, s katerimi je nagovarjal prijatelje in znanke, otroke, študente in odrasle, tujce in domačine; iz grla mu je vzela glas, s katerim je prepeval za ljudi in z ljudmi, njim in sebi v veselje in tolažbo, Stvarniku v čast in zahvalo ter kdaj v tožbo in obtožbo.

Zdaj, ko ne more več ne pritrjevati ne ugovarjati, lahko povem, kako smo ga nekateri videli kot človeka, kot profesorja in kot ekumenista.

Janežič je dajal vtis, da živi v nekem svojem svetu, vedno nekoliko mimo realnosti, odmaknjen od tegob vsakdanjosti, ki so se porajale v ljudeh in v družbi, pa tudi v Cerkvi. Videti je bilo, da živi v nekakšni dostojanstveno vzvišeni drži ruskega starca, ki si ne dovoli kaljenja miru, ki se ne obremenjuje s površnostjo vsakdana ne z bolečinami praznine, kakor jih dolbejo v ljudeh zablode in grešne krivde, ali tistih, kakršne »biti v svetu« neizbežno poraja. Zdelo se je nekako tako, kakor da ga tuja stiska in bolečina ne bi zanimali, prizadevali, zato o njiju ni govoril in čez njiju ni tožil. Nikoli ga nismo videli jokati. A prav tako ni razkrival svojih tegob in tožil o svojih bolečinah. Dajal je vtis, kakor da jih nima. Morda jih je skrival, saj z njimi ni hotel obremenjevati drugih. Drugače pa je bil vse do pozne starosti čvrst in zdrav. Tudi ko je resno zbolel, o tem ni govoril, pa tudi ne o svojih strahovih, o skrbeh in o smrti – kakor da jih ne bi imel, kakor da ga vse to ne zadeva. S hladnostjo razuma in s trdnostjo volje je z vedénjem in besedo zatrjeval: »Bo že šlo!« in »Ne dam se!« Tako je zmogel kljubovati vsem in vsemu – kakor narava, ki ji je prav vse, kar se dogaja: dan in noč, sonce in dež, senca in blisk.

V tej drži odmaknjene navzočnosti je Janežič lahko ohranjal izreden življenjski optimizem. Bil je skoraj neomajen optimist, klonil ni pred nobeno nalogo, ki si jo je zadal, in ni obupal pred nobeno življenjsko preizkušnjo. V svojem optimizmu je bil seveda dovolj moder, da se ni loteval nedosegljivega in si ni nalagal neuresničljivega. Včasih se je zdelo, da bi se lahko dotaknil še česa, da bi lahko naredil še kaj, pa ni. Razen kot kaplan med Slovenci v Italiji ni bil nikoli aktiven v pastoralni.

Janežič je bil človek, ki je povsod videl kaj lepega in v vsem odkrival kaj dobrega, in to tako, da je lepo postavljaj pred grdo, dobro pred slabo, luč pred temo. Zato je dobrohotno sodil ljudi, tudi tiste z velikimi napakami, s hudimi krivdami. Ljudi z obremenjujočo preteklostjo je ocenjeval po tistem dobrem, ki je še vedno ostajalo v njih, in z vero, da je vsak zmožen spreobrnjenja, poboljšanja. S prizanesljivostjo je presojal slabosti drugih. Pravzaprav so bile zanj značilne tri temeljne

drže: da je v vsem iskal dobro, da slabega ni postavljaval v ospredje, čeprav ga ni zanimal ne odobral, in da vsake drugačnosti ni že v temelju razglašal za slabo, za škodljivo oziroma krivoversko. Takšen je bil lahko zato, ker je ponotranjil držo svojega evangelijskega učitelja, ki ni prišel, da bi obsojal, temveč reševal, ki ni prišel, da bi pogubljaj, ampak ozdravljaj (Lk 19,10; Mr 10,45). Ali pa je bil takšen zato, ker je ob spoznanju, da se vsak človek lahko moti in da je vsak nagnjen h grešnosti – to je ne nazadnje čutil tudi sam –, v sebi vendar zgradil »umirjeno ravnovesje vseh krščanskih kreposti, ki jih mora duhovnik uresničevati na sebi, da jih potem more uspešno priporočati drugim«. Bil je človek, ki o drugih nikdar ni govoril slabo. Takšen je bil zato, ker je bil nepokvarjen in ni nosil hudobije v srcu.

Janežič je bil človek reda in natančnosti, ki ni ničesar prepuščal naključju, in človek inercij, ki je stopal v svet ob svojem času kakor sonce, ki vzhaja in zahaja, kakor pomlad, poletje, jesen in zima, kakor plug, ki se dvigne iz brazde samo zato, da se spet pogrezne vanjo. Imel je natančen urnik, ki se ga je strogo držal in od njega redko odstopil, a kljub temu ni bil suženj reda. Red je bil okvir njegove svobode. Tudi poklic, v katerega je vstopil v mladosti, je zanj pomenil sprejetje reda in sistema, ki ga je po eni strani omejeval, po drugi strani pa mu odpiral obzorja svobode tako, da je lahko ne dolgo pred odhodom zatrdil: »Imel sem srečo, da sem bil vedno svoboden.« Zanj je bila to zunanja, predvsem pa notranja svoboda, ki je imela izvor v nekakšni vzvišenosti nad vsemi družbenopolitičnimi in religioznimi sistemi. Čeprav je z vsem srcem pripadal Cerkvi in njeni urejenosti, čeprav je v njej in zanjo ustvarjal, je vendarle stal vzvišen nad njeno institucionalno sistemskostjo. Cerkev, kateri je torej ves pripadal, je bila zanj v prvi vrsti občestvo bratov in sester v Kristusu, družina številnih in najbolj različnih narodov in kultur, občestev in skupnosti, ki jih veže ista vera in napaja ista božja ljubezen v Kristusu in družijo isto upanje na slavo poveličanja. Cerkve predvsem ni pojmoval kot sistem, kot organizacijo ali institucijo, temveč je zrl v njej globalno občestvo ljubezni, ki se izraža v najrazličnejših znamenjih. Tej Cerkvi je bil predan in ta mu je bila okvir, ki si ga je izbral za svoje ustvarjanje, sanjarjenje, pesnjenje in za pripovedovanje. Janežič ni bil slepo predan in zavezan nobenemu sistemu in nobenemu človeku sistema. Z vsemi je bival v nekakšni kritični distanci.

V ta okvir ujetosti v svobodo je mogoče uvrščati tudi njegovo znanstveno in poklicno delo v službi edinosti kristjanov. Njegovi ekumenski spisi, ki jih je več kakor štiristo, so prežeti s tremi temeljnimi idejami: poznati, razumeti, živeti. Kristjani različnih Cerkva se morajo poznati: najprej sami sebe, potem pa tudi drug drugega. Poznati morajo zgodovino in skupne, predvsem pa različne poglede, pa tudi učenje in versko ter liturgično življenje drug drugega. Iz tega poznavanja se rodi razumevanje svoje lastne specifičnosti in hkrati obstoja drugačnosti ter bogastva drugih v njihovi posebnosti. Poznanje in razumevanje drugih krščanskih Cerkva, skupnosti in njihovih teologij pa vodi do spoznavanja vsega, kar nas družijo, kar nam je skupno in nas veže, pa tudi do spoznavanja tistega, v čemer smo različni. Razumevanje nam razsvetli in odkrije ne samo, zakaj smo različni in se razhajamo, temveč tudi to, da marsikje in marsikdaj to niso bistvene razlike, ampak le zunanji, simbolni ali verbalni izraz vsem istega: skrivnosti in resnice ene vere, ki je vsem skupna. Razumevanje nam seveda odkrije tudi tisto, v čemer se (morda bistveno) razhajamo, prav tako pa tudi dejstvo, da je tega sila malo. Poznanje in razumeva-

nje nas končno vodita do odkritja, da je vsa različnost krščanskih Cerkev in njihovih izročil izraz ene in iste nedoumljive skrivnosti Jezusa Kristusa in troedinega Boga. Vsa pestrost krščanskih in cerkvenih izročil je izraz istih skrivnosti vere, zato nihče ne more reči, da ima samo on sam absolutno prav in drugi absolutno narobe, in nihče ne more sebe poviševati na račun odklanjanja drugih.

Življenje, ki ga je mogoče graditi na izhodiščih, katere je Janežič dosledno zagovarjal in si zanje prizadeval, je edinost v različnosti, ki naj vlada v krščanskih občestvih in med krščanskimi Cerkvami in skupnostmi. Edinost v različnosti zahteva spoštovanje drugačnosti drugega. Ker je vsak za vsakogar drugi in drugačen, ni nihče podcenjevan in ponižan, temveč obogaten z drugačnostjo drugega, hkrati pa vsak bogati drugega s svojo drugačnostjo. Življenje edinosti v Cerkvah je tako podarjanje in prejemanje. Ena Cerkev podarja drugi svojo drugačnost, ki jo druga sprejema po načinu svoje drugačnosti (enkratnosti), prav tako pa podarjajoča prejema drugačnost sprejemajoče. To moreta obe zato, ker nobena ni sama od sebe in nobena sama zase, temveč sta obe iz Njega – obe prejemata od Njega svoj obstoj in svoje poslanstvo; obe sta torej za druge. Obe prejemata moč, torej »milost na milost« (Jn 1,16). Obe imata v Njem tudi svoj končni cilj in eshatološko dopolnitev, zato tudi sta od Njega, po Njem, v Njem in Zanj, to pa prav toliko, kolikor sta druga za drugo in druga z drugo. Takšno življenje v edinosti in takšna edinost Cerkev sama v pestrosti teoloških pogledov, liturgij in obredov vzhodnih in zahodnih, severnih in južnih Cerkev je bila za Janežiča vizija, upanje, cilj, ki je v skladu z Jezusovo gorečo prošnjo: »da bi bili vsi eno, kakor ti, Oče, v meni in jaz v tebi« (Jn 17,21). V prisposodbi lahko rečemo, da je bila edinost Cerkev za Janežiča kakor polifonija, večglasnost znotraj enega zbora. Že je slišal ubranosti napeva te krščanske edinosti v različnosti in že videl v mozaični sestavi ikone iz mnogih dragocenih kamenčkov, kjer mora vsak biti prav tam, kjer je, in takšen, kakor je, saj samo celota odseva pravo podobo. Napev in ikona (melodija in podoba) v edinosti, ki jo pojeta in razkrivata različnost in množičnost krščanskih Cerkev, je bila zanj ljubezen. V ljubezen se je stekalo skoraj vsako njegovo govorjenje, pisanje, petje in razpravljanje. Tako je dojemal, verjel, učil in po svoje živel, da je prav ljubezen tisto, kar je največje, kar je »vse v vsem« (1 Kor 15,28), ker je to Bog sam, ki je v Jezusu Kristusu, učlovečeni Besedi, odrešujoča ljubezen in v Svetem Duhu vse oživljajoča, prenavljajoča in zedinjajoča moč. Ne nazadnje so se vse njegove pesmi, razprave, vizija edinosti in delo zanjo stekali v troedinost božje ljubezni. V edinost torej, ki naj jo Cerkev prihodnosti uresniči prav po vzoru Svete Trojice.

V takšno edinost je veroval, za takšno edinost si je prizadeval, zanjo gorel, o njej govoril in vanjo upal. Čeprav se je dobro zavedal, da je še daleč, je vendarle verjel, da so njene kali že zdaj tu, da se že dogaja. Navzoča je posebno tam, kjer se kristjani različnih Cerkev zbirajo, sodelujejo, razmišljajo, razpravljajo in skupaj molijo.

Svojo ekumensko ustvarjalnost je Stanko Janežič predstavljal in oblikoval v strokovnih in znanstvenih razpravah, v revijah in v štirinajstih monografijah. Prav tako je svojo ekumensko vizijo kot profesor posredoval številnim generacijam študentov Teološke fakultete na enoti v Mariboru in na strokovnih in znanstvenih simpozijih doma in v tujini. Bil je med vodilnimi organizatorji in duša ekumenskih simpozijev med pravoslavni in katoliškimi teologi v nekdanji Jugoslaviji. Bil je tudi

organizator številnih ekumenskih sestankov in srečanj med evangeličani, zastopniki binkoštnih in drugih krščanskih Cerkev in skupnosti in slovenskimi katoličani. Posebno dobre odnose je gojil s predstavniki pravoslavne Cerkve v Sloveniji in na Vzhodu, zlasti v Rusiji. Janežič zavzema pri nas tako na znanstvenoteoretičnem kakor tudi na pedagoškopraktičnem področju najvidnejše mesto po Francu Grivcu. To velja še posebno za čas po drugem vaticanskem zboru.

Stanko Janežič se je zapisal v slovensko zgodovino tudi kot umetnik lepe slovenske besede, kot pesnik in pripovednik. Njegovo literarno delo obsega devetnajst pesniških zbirk, enajst proznih knjig in štiri knjige pesmi v prozi. Upravičeno ga je mogoče imenovati pesnik Slovenskih goric.

Za znanstveno, umetniško in uredniško delo, za pokončno, vztrajno, marljivo in svojemu poslanstvu predano življenje naj mu velja iskrena hvala. Naj uživa zdaj v božji ljubezni uresničeno edinost in v brezmejnosti živeto pesem brez besed.

Stanko Janežič, teolog, pesnik in pisatelj, se je rodil 8. avgusta 1920 pri Sv. Miklavžu pri Ormožu. Teologijo je študiral v Mariboru, v Ljubljani in v Rimu, kjer je na Vzhodnem inštitutu doktoriral s tezo o Tihonu Zadonskem, in se izpopolnjeval v Parizu. V duhovnika je bil posvečen leta 1945. Bil je tudi duhovnik vzhodnega bizantinsko-slovanskega obreda, zato je na mnogih župnijah, posebno v času ekumenskih osmin, katoliškim vernikom odkrival bogastvo vzhodnega bogoslužja. Kot duhovnik je do leta 1969 deloval med Slovenci na Tržaškem. V letih 1970–1999 je predaval na Teološki fakulteti v Ljubljani in v Mariboru osnovno bogoslovje, zlasti ekumensko teologijo.

V Mariboru je poleg predavanj na Teološki fakulteti odpravljal še druge službe. Na Tržaškem je urejal ekumenski zbornik *Kraljestvo Božje*. Od leta 1970 do smrti je bil urednik ekumenskega zbornika *V edinosti*. Leta 1988 je oživil in nato urejal revijo *Dom in svet*. Bil je ustanovitelj Slomškove založbe in njen urednik do smrti. V vseh zbornikih in v drugih revijah je objavljал svoje članke, razprave in eseje. Njegova bibliografija obsega prek 490 enot.

Poleg znanstvenega in umetniškega dela je pomembna tudi njegova vloga pri navezovanju stikov s slovenskimi pisci in kulturniki iz povojne emigracije.

Avguštin Lah

Kratki znanstveni prispevek (1.03)
 BV 70 (2010) 4, 459-662
 UDK: 929Janežič, S
 Prejeto: 12/2010

Fanika Krajnc - Vrečko **Janežičev ustvarjalni duh**

Profesor dr. Stanko Janežič (1920–2010) je že od mladostnih let pisal pesmi, prozo in pesmi v prozi, po študiju teologije pa tudi teološke članke in razprave ter esejistiko.

Izdal je 19 pesniških zbirk, 11 knjig proze, 4 knjige pesmi v prozi in 14 knjig s povsem teološko vsebino. Kot urednik *Doma in sveta* je leta 1988 oživil to revijo, bil pa je ustanovitelj in dolgoletni urednik (1970–2009) ekumenskega zbornika *V edinosti*. V obeh zbornikih in v drugih revijah je objavljал svoje članke, razprave in eseje. Njegova bibliografija šteje prek 480 zabeleženih enot. Bil je eden najbolj vnetih ekumenskih delavcev na Slovenskem, pomembna pa je tudi njegova vloga v navezovanju stikov s slovenskimi pisci in kulturniki med povojno emigracijo.

Začetki ustvarjalnega dela prof. dr. Stanka Janežiča segajo v njegovo najzgodnejše obdobje, saj ga že leta 1940 zasledimo med avtorji *Majolike* (Čakš et al. 1940), pesniškega almanaha osmošolcev Klasične gimnazije v Mariboru. Njegove prve objavljene pesmi v tem almanahu – *Sebi, Moje srce, Klopotci in Končna pesem* – razodevajo pesniško dušo mladega Slovenskogoričana, pa tudi objavljena črtica – *Nedelja je pa naša* – razkriva njegov svojevrstni slog pisanja, za katerega lahko rečemo, da ostaja izviren v vseh poznejših Janežičevih delih. Še isto leto ga znova srečamo že kot bogoslovca, a tokrat tudi kot sourednika rokopisnega lista mariborskih bogoslovcev *Lipica*. Kot urednik leposlovnega dela *Lipice* je Janežič v tretji številki tega bogoslovnega časopisa objavil svoj govor, ki ga je imel na proslavi ob 70-letnici Frana Saleškega Finžgarja – Finžgarju je posvečena celotna številka. O svojih prvih literarnih in uredniških začetkih je pisal v zborniku ob 130-letnici visokega šolstva v Mariboru (Janežič 1991, 240–255). Vojna in razmere po njej so spremenile tok Janežičevega življenja, njegovo literarno, strokovno in znanstveno ustvarjanje pa se je nadaljevalo in razvijalo skozi njegove naslednje življenjske postaje, najprej v bogoslovju v Ljubljani, kamor se je leta 1941 preselilo mariborsko bogoslovje, nato v Rimu in v Parizu, pa seveda v »tržaških« letih in pozneje znova v Mariboru.

1. Zbirke pesmi

Celotno Janežičevo ustvarjanje je mogoče razdeliti v štiri vsebinski sklope (Krajnc - Vrečko 2010, 195). Prvi sklop so zbirke pesmi, ki jih je avtor izdajal kot samostojne publikacije. Prva, z naslovom *Romar s kitaro*, je izšla leta 1951 v Trstu, nato sta v šestdesetih letih izšli dve zbirki: *Moja podoba* (1962) in *Tihe stopinje* (1968), obe v Trstu. V sedemdesetih letih sta izšli pesniški zbirki *Iz oči v oči* (1974, Celje) in

Ravnovesje (1977, Maribor). Naslednji zbirki iz osemdesetih let nosita naslova *Gorice* (Maribor, 1980) in *Puntarji* (Celovec, 1988). Zadnjih dvajset let je bil avtor najbolj plodovit, saj je v devetdesetih letih izšlo kar sedem pesniških zbirk ali pesmi v prozi, večinoma pri »njegovi« Slomškovi založbi: *Božja obzorja* (Maribor, 1990); *Morje* (Trst, 1992); *Izbrane pesmi* (Maribor, 1993); *Večerno žarenje* (Maribor, 1995); *Praznik življenja* (Maribor, 1997); *Sveta dežela* (Maribor, 1999), *Nove zarje* (Maribor, 2000); potem pa še *Besede in molk* (Maribor, 2001); *Vsepesem* (Maribor, 2005); *Vrtiljak* (Maribor, 2006) in zadnja pesniška zbirka *Kroženje* (Maribor, 2008).

O Janežičevih pesmih literarna zgodovina še ni rekla zadnje besede. Zadnja leta je v glavnem v vseh njegovih pesniških zbirkah spremna beseda literarnega teoretika in komparativista Denisa Poniža. Poniž je o Janežiču in o njegovi poeziji zapisal: »Malo slovenskih duhovnikov je, ki bi živeli tako polno, človeško tako raznovrstno, umetniško izjemno oblikovano in razmišljajoče življenje, ki bi se tako scele in z največjo ljubeznijo predajali drugim ljudem, poklicu in dolžnostim, ki nam jih narekuje ne dolžnost vsakdana, marveč vrhunska etika, ki se rojeva iz našega razmerja do Boga in transcendence ... Dom/domovina je Stanku Janežiču kraj največjega razodetja in miline, tisto, kar lahko človek doživi samo, če zna prisluhniti utripu lastnega srca. Mnoge prvine te zaveze lastni človečnosti in domovini, prostoru dejavne ljubezni in žlahtne tradicije, so ostale zapisane in ubesedene v njegovi poeziji.« (Poniž 2010, 181–182) Janežič je pesnik Slovenskih goric v najžlahtnejšem pomenu te besede. Njegova izpričana ljubezen do doma, domovine, Boga in do vsega lepega, kar se odkriva človeku v njegovem odnosu do sveta, vse to ga je zaznamovalo kot enega žlahtnih sodobnih pesnikov, ki so še znali prisluhniti utripu svojega srca in ga zlitii v »vsepesem«.

2. Prozna dela

Prozna dela je začel objavljati že v dijaških letih, in to kot osmošolec klasične gimnazije v Mariboru. Njegove otroške črtice z naslovom *Zemlje sadovi* so izšle v Domu in svetu leta 1939. Naslednja leta je objavljajal krajša prozna besedila, tako je v *Slovenskih večernicah 1943* objavil zgodbo *Krik iz goric*. Janežičeve knjige proze so začele izhajati v petdesetih letih: *Mlin ob potoku* (Celovec, 1952), sledijo *Tržaški obrazi* (Gorica, 1968); v osemdesetih letih smo dobili tri knjige proze: *Zemljaki* (Gorica, 1980), *Zemlja in ljudje* (Celovec, 1981) in *Sončni šotori* (Celje, 1985). V devetdesetih letih je izdal zgodbe iz študentskega življenja z naslovom *Na razpotju* (Koper, 1992); novele *Med domom in svetom* (Koper, 1992); kratko prozo *Samoizpovedi* (Ljubljana in Trst, 1994); *Zublji vojne* (Maribor, 1995); *Moj prvi dnevnik (1944–1946)* (Maribor, 1998); *Krogi navzven* (Maribor, 2000) in *Janez Goričan* (Maribor, 2009), zadnje njegovo delo ob devetdesetletnici življenja, v katerem je pripravil izbor celotnega svojega dela, pa je *Med zemljo in nebom* (Maribor, 2010).

Prozno delo je ob njegovi devetdesetletnici ocenil Jože Zdravec in poudaril, da so njegova dela odsevi, ki nikoli ne minejo: »Z njegovim imenom zaživijo pred mejo prelesti slovenskogoriških domačij, stoletne navade, prazniki, preprosti ljudje, njihova čustvovanja, narava v vseh letnih časih, mavrica nepopisnih barv, cvetic,

trav in gozdov, potokov in dobrih ljudi. Pred mene stopi podoba dobrosrčnega, tankočutnega človeka, ki prisluškuje tišini v sebi, se poglablja vase in v sočloveka, zavzeto doživlja lepoto v naravi in se prek nje vživlja v svet duhovnega in vzpenja v obzorja onstranskega; zaživi duhovna meditacija, z njo dih zemlje in ljudi, odmevi časa in pokrajine, frančiškova himničnost vsemu, kar na svetu rado biva. Sredi tega se ta romar odpira 'zarjam večnega življenja'.« (Zdravec 2010, 170) Ne glede na navezanost na rodno zemljo, na družino in na domovino je v njegovi prozi navzoč širok smisel za meditacijo o Bogu, o človeku in o svetu, to pa že opredeljuje njegov naslednji ustvarjalni vsebinski sklop, ki ga prinašajo teološka dela.

3. Teološka dela

V Janežičevo izvirno strokovno teološko delo sodijo dela, ki so izšla v samostojnih publikacijah: *Vzhodni bratje* (1961), v Trstu; *Imitazione di cristo secondo Tihon Zadonskij* (doktorska disertacija, Trst, 1962); duhovne misli za nedelje in praznike *Radost življenja* (Gorica, 1966); *Edinost med brati* (Ljubljana, 1966); ekumenske meditacije *Eno v Kristusu* (Celje, 1975 in 1976); *Temelji ekumenizma* (Maribor, 1978); *Ekumenski leksikon* (Maribor, 1986); soavtor knjižice *Ruska cerkev* (Ljubljana, 1988); *Slovenske žalostinke in hvalnice* (Maribor, 1989); *Slomšek in naš čas – šmarnice* (Maribor, 1992 in 1997). Ob jubilejnem letu 2000 je pripravil delo *Poti cerkvene edinosti* (Maribor, 1998). Prevod disertacije iz leta 1962 je izšel pod naslovom *Ruski starec Tihon Zadonskij* (Maribor, 2000); zadnja teološka dela pa so: priročnika *Ekumenizem* (Maribor, 2003) in *Ekumenski dialog* (Maribor, 2006) in delo *Slava Bogu – mir ljudem: razmišljanja o Bogu, Kristusu in Cerkvi ob nedeljah in praznikih cerkvenega leta* (Maribor, 2007).

Janežičev naslednik pri urejanju ekumenskega zbornika *V edinosti* Vinko Škafar je ob njegovem teološkem delu zapisal: »Stanko Janežič je legenda slovenskega teoretičnega ter praktičnega ekumenizma in predvsem slovenski 'starec', podoben častitim ruskim 'starcem', ki imajo v duhovnosti pravoslavne ruske Cerkve posebno pomembno mesto.« (Škafar 2010, 169) **Nedvomno pa je Janežičevo ekumensko delo izvirno in izjemno za slovenske razmere. Ekumenski priročniki, med katerimi zavzema *Ekumenski leksikon* najpomembnejše mesto, bodo ostali še dolgo temeljna literatura na Teološki fakulteti. Poleg ekumenizma se je posvetil tudi delu Antona Martina Slomška in faksimilom Slomškovih del ter delom o Slomšku napisal predgovore ali spremne besede.**

4. Uredniško delo in soavtorstvo

Najpomembnejše uredniško delo Stanka Janežiča je že omenjeni ekumenski zbornik *V edinosti*, ki ga je urejal od leta 1970 do 2009; v letih 1988–1998 je oživil in urejal zbornik *Dom in svet*, leta 1971 in 1972 pa revijo *Nova mladika*. Kot ustanovitelj in urednik Slomškove založbe v Mariboru je uredil številna dela, pri katerih je bil po večini tudi avtor spremnih besedil ali soavtor. Navajam le nekatera vidnejša uredniška in soavtorska dela.

Že leta 1940 je s soavtorji izdal gimnazijski pesniški almanah z naslovom *Majolika: na razstanku osmošolcev Klasične gimnazije v Mariboru*; že omenjena črtica *Krik iz goric* je Janežičev prispevek v Mohorjevih *Slovenskih večernicah* za leto 1943; med urednikovanjem pri Slomškovi založbi v Mariboru so pod njegovim uredniškim imenom med drugim izšle knjige *Miklavževski zbornik: ob 300-letnici cerkve sv. Miklavža (1692–1992) in 340-letnici cerkve v Jeruzalemu (1652–1992)* (1992); *Pogledi krščanskih cerkva na družino* (1994); *Franc Ksaver Meško: 1874–1964: ob 120-letnici rojstva in 30-letnici smrti* (1994); Škof Ivan Jožef Tomažič 1876–1949: *ob 120-letnici rojstva* (1996); Škof Anton Martin Slomšek (1800–1862) (1996); *Pridige o Slomšku: postni govori v mariborski stolnici* (1997); Franc Kosar, *Anton Martin Slomšek, knez in škof lavantinski* (1997; delo je v nemškem izvirniku izšlo leta 1863); v soredništvu z Janezom Juhantom: *Janez Evangelist Krek: (1865–1917)* (1998). Vsa njegova uredniška dela niti niso zabeležena, zanesljivo pa drži, da je Janežičeva vloga pri ustanovitvi Slomškove založbe v Mariboru ključnega pomena za danes dokaj uspešno založniško hišo.

Neprecenljive vrednosti so Janežičevi pogovori z znanimi teologi in kulturniki, ki so po drugi svetovni vojni živeli in delovali v izgnanstvu, med njimi so najbolj znameniti dr. Vladimir Kos, Stanko Kociper in Zorko Simčič. Poleg tega, da je objavljaj pogovore z njimi, jih je tudi osebno popeljal po slovenskih mestih, posebno še po osamosvojitvi Slovenije, ko je tudi sam osvetlil in razkril usode slovenskih izgnancev in izseljencev.

Kot aktivnemu in pozneje upokojenemu profesorju je Teološka knjižnica Maribor vodila osebno bibliografijo v sistemu COBISS, tako da jo je mogoče spremljati tudi na spletu, čeprav njegove mnoge objave po zbornikih, po časopisih in po drugih publikacijah – predvsem iz zgodnejših let njegovega ustvarjanja – tam niso vidne. Vsekakor je danes v tem slovenskem bibliografskem katalogu 484 bibliografskih zapisov in prav zadnji med njimi je knjiga *Med nebom in zemljo*, ki jo je sam pripravil in uredil ob svoji 90-letnici in je izšla julija 2010. V uvodu je zapisal: »Poslavljam se od tega sveta, od zemlje in neba, teh mojih 90 let, in se hkrati vračam v zemljo, iz katere sem izšel, in odhajam v nebo, po katerem sem nenehoma hrepenel in ki je moj pravi dom. Med zemljo in nebom, v tesni povezanosti z njima, v naročju vsenavzočega Boga, Stvarnika zemlje in neba in človeka, bom živel polnost edinosti in ljubezni na vekomaj.«

Reference in literatura

- Čakš, Jože, Dušan Humar, Stanko Janežič, Beata Linzner, Bogdan Pogačnik, Franjo Štabuc in Milan Venišnik. 1940. *Majolika: na razstanku osmošolcev klasične gimnazije v Mariboru*. Maribor: Tiskarna sv. Cirila.
- Janežič, Stanko. 1991. Literarno delo v mariborskem bogoslovju do druge svetovne vojne. V: Avguštin Lah, ur. *130 let visokega šolstva v Mariboru: zbornik simpozija*, 240–255. Maribor: Škofijski ordinariat; Celje: Mohorjeva družba.
- . 2010. *Med nebom in zemljo*. Maribor: Slomškova založba.
- Krajnc - Vrečko, Fanika. 2010. Bogata bera dr. Stanka Janežiča. *Glej Janežič* 2010, 193–198.
- Poniž, Denis. 2010. Poezija, spomin in svet. *Glej Janežič* 2010, 181–192.
- Škafar, Vinko. 2010. Stanko Janežič, ekumenski teolog. *Glej Janežič* 2010, 163–169.
- Zadavec, Jože. 2010. Odsevi, ki nikoli ne zbledijo. *Glej Janežič* 2010, 170–180.

prof. dr. Jože Plevnik DJ

(1928–2010)

S pomladi leta 2009 je pri Župnijskem zavodu Ljubljana Dravljje izšla knjiga slovenskega jezuita, biblicista p. Jožeta Plevnika, *Razodetje po Janezu*. Ob tej priložnosti je p. Plevnik za *Slovenske jezuite* (2009, št. 251 (avgust)) povedal: »Letos sem izdal knjigo o Janezovem evangeliju in s tem bistveno zaključil svoje delo. Želel sem odpreti slovenskim bralcem sporočilo knjig Nove zaveze in jim omogočiti duhovno življenje, ki diha iz njih, posebno iz Pavla in Janeza. Takih knjig v slovenskem jeziku manjka. Rad bi še napisal komentar o Knjigi Razodetja po Janezu, zadnji knjigi v Novi zavezi. Hotel sem zapolniti to vrzel in hkrati spodbuditi druge, da nadaljujejo, kjer sem oz. bom jaz nehal.« Komentarja zadnje knjige Svetega pisma mu ni več uspelo izdati. Umrl je dne 6. junija 2010 v jezuitski skupnosti v Torontu, kjer je preživel šestdeset ustvarjalnih let svojega življenja.

Jože Plevnik se je rodil dne 18. decembra 1928 v Stožicah pri Ljubljani. V njegovo mladost je kruto posegla druga svetovna vojna. Kot mladoletnik se je pridružil protikomunističnemu gibanju in je moral zato leta 1945 zapustiti domovino in se zateči na avstrijsko Koroško, kjer je tri leta preživel v begunskih taboriščih. Kljub nenehnim pritiskom Angležev, ki so ga hoteli skupaj z drugimi begunci vrniti v Jugoslavijo, mu je v tem času uspelo v Lienzu in nato v Spittalu končati gimnazijo, to pa mu je dalo podlago in spodbudo za nadaljnji študij. Leta 1948 je odšel v Kanado, kjer se je s pridnostjo in nadarjenostjo hitro vključil v skupnost in se naučil jezika. Leta 1950 je v jezuitskem kolegiju v Halifaxu blizu Toronta zaprosil za sprejem k jezuitom. Po dveh letih noviciata ga je biblicist p. David Stanley navdušil za študij Svetega pisma in klasičnih jezikov, tako da je opustil prvotno zanimanje za matematiko in se posvetil hebrejščini, grščini in latinščini. Po končanem študiju filozofije in teologije je bil leta 1964 v Torontu posvečen v duhovnika. Čez dve leti je odšel na študij Svetega pisma v Würzburg v Nemčijo, kjer sta skupaj s slovenskim rojakom Alojzijem Ambrožičem študirala pri Rudolfu Schnackenburgu, takrat najbolj priznanem nemškem eksegetu Nove zaveze. Leta 1971 je promoviral z disertacijo iz Pavlove teologije: *The Parousia of the Lord According to the Letters of Paul: An Exegetical and Theological Investigation*. Ker se je moral že isto leto vrniti v Kanado, kjer je na jezuitski teološki šoli Regis College na torontski univerzi začel predavati eksegezo in teologijo Nove zaveze, mu disertacije ni uspelo izdati. A tema o ponovnem Gospodovem prihodu je ostala vse življenje osrednji predmet njegovega študija in predavanj.

Prof. Plevnik je bil zelo marljiv preučevalec Svetega pisma in zavzet predavatelj. Objavil je številne eksegetske razprave v uglednih mednarodnih revijah. Prvo daljšo razpravo iz svojega neobjavljenega doktorata je objavil leta 1975 v zborniku, ki je bil posvečen njegovemu domačemu profesorju p. Stanleyu: »The Parousia as Implication of Christ's Resurrection: An Exegesis of 1 Thess 4:13–18,« v: *Word and Spirit: Essays in Honor of David Michael Stanley SJ*, 199–277 (Willowdale: Regis College). Drugi del neobjavljenega doktorata je objavil v vodilni svetovni biblični

reviji *Biblica* (1979:71–90): »1 Thess 5,1–11: Its Authenticity, Intention and Message«. Sledila so najbolj plodna leta Plevnikovih znanstvenih objav: »The Origin of Easter Faith according to Luke,« *Biblica* 61 (1980): 492–508; »The Taking up of the Faithful and the resurrection of the Dead in 1 Thessalonians 4:13–18,« *Catholic biblical quarterly* 46 (1984): 274–283; »The Eyewitnesses of the Risen Jesus in Luke 24,« *Catholic biblical quarterly* 49 (1987): 90–103; *What are They Saying about Paul?* (New York/Mahwah: Paulist Press, 1986); »The Center of Pauline Theology,« *Catholic biblical quarterly* 51 (1989): 461–478; »The Ultimate Reality in 1 Thessalonians,« *Ultimate Reality and Meaning* 12 (1989): 256–271; »Pauline Presuppositions,« v: Raymond F. Collins, *The Thessalonian Correspondence*. BETL 87 (Leuven: Univ. Press, 1990), 50–61; »Son of Man Seated at the Right Hand of God: Luke 22,69 in Lucan Christology,« *Biblica* 72 (1991): 331–347; »Honor/Shame,« v: John J. Pilch in Bruce J. Malina, *Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook* (Peabody: Hendrickson, 1993), 95–104; »1 Thessalonians 4,17: The Bringing in of the Lord or the Bringing in of the Faithful,« *Biblica* 80 (1999): 537–546; »The Destination of the Apostle and of the Faithful: Second Corinthians 4:13b–14 and First Thessalonians 4:14,« *Catholic biblical quarterly* 62 (2000): 83–95; »The Understanding of God at the Basis of Pauline Theology,« *Catholic biblical quarterly* 65 (2003): 554–567. Leta 1997 je izdal svoje najpomembnejše delo *Paul and the Parousia. An Exegetical and Theological Investigation* (Peabody: Hendrickson Publishers), v katerem je svojo doktorsko raziskavo o drugem Jezusovem prihodu v Pismu Tesaloničanom razširil na vsa Pavlova pisma. Nekaj mesecev pred smrtjo pa mu je uspelo pripraviti še dopolnjeno pregledno študijo *What are They Saying about Paul and the End Time?* (New York, Mahwah: Paulist Press, 2009), v kateri svojo predstavitev teologije upanja ob Gospodovem vstajenju in ob njegovem drugem prihodu sooči z aktualnimi eksegetskimi vprašanji.

Leta 1991 je p. Plevnik na povabilo akad. prof. dr. Jožeta Krašovca prišel prvič kot predavatelj tudi na »domačo« Teološko fakulteto v Ljubljani. Vse do leta 2000 je potem občasno prihajal kot gostujoči profesor predavat eksegezo Pavlovih pism in evangelijev. Zdi se, da se mu je tako uresničil dolgoletni sen: tudi svojim rojakom je lahko spregovoril o bogastvu svetopisemske modrosti. Intenzivno je namreč začel prirejati svoja dela za slovenske študente teologije in pripravljati izdaje tudi za širšo javnost. Poleg skript je v *Bogoslovnem vestniku* objavil šest strokovnih razprav (»Pomen vstajenjske skrivnosti v 1 Kor 15,« 1977:479–493; »Kristusov prihod v Pavlovih pismih,« 1980:415–433; »Priče vstalega Jezusa, Luka 24,« 1986:301–308; »Poslednja resnica v 1. pismu Tesaloničanom,« 1989:259–261; »Čas in trenutek Gospodovega dne: 1 Tes 5,1–11,« 1995:507–517; »Zasmehovanje Jezusa v sinoptičnih evangelijih,« 1998:161–170), pri Župnijskem zavodu v Dravljah pa je izšlo pet njegovih knjig krajših komentarjev apostola Pavla in evangelijev: *Apostol Pavel: S Kristusom v Božjo slavo: Oris Pavlove teologije* (2004), *Evangelij po Marku* (2005), *Evangelij po Luku: Teologija in duhovnost* (2008), *Evangelij po Mateju: Teologija in duhovnost* (2008), *Evangelij po Janezu: Teologija in duhovnost* (2009). Z velikim navdušenjem je spremljal pripravo Slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma in ob njegovem izidu na znanstvenem simpoziju v Ljubljani leta 1996 sodeloval z razpravo: »B. Lonergan's cognitional theory and the hermeneutics of form criticism« (v: Jože Krašovec, ur, *The Interpretation of*

the Bible: The International Symposium in Slovenia, JSOT Supp. 289 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 1513–1529). Ob izidu faksimilov najstarejših slovenskih bibličnih prevodov je pripravil obsežno terminološko študijo o nekaterih teoloških terminih v Dalmatinovi Bibliji: »Vocabulary for the Notions of Salvation, Righteousness, Transformation, Resurrection, and Faith in Dalmatin's Bible,« v: Jože Krašovec, Majda Merše in Hans Rothe, ur., *Matthäus-Evangelium (1555). Paulus, Römerbrief (1560). Paulus-Briefe (1561, 1567). Psalter (1566). Neues Testament (1581–1582). Pentateuch (1578). Proverbia (1580)*, Biblia Slavica, Ser. 4, Südslavische Bibeln, Zv. 3 (Paderborn: F. Schöningh, 2006), 369–397. Čeprav se je že boril z boleznijo, je leta 2007 še sprejel službo generalnega sekretarja mednarodnega bibličnega kongresa za študij Stare zaveze (IOST) v Ljubljani in sodeloval pri zahtevnem organizacijskem in lektorskem delu enega najbolj prestižnih srečanj svetovnih bibličnih strokovnjakov.

Vse do zadnjih dni svojega življenja je ostal p. Plevnik zavzet preučevalec in oznanjevalec Svetega pisma. Čeprav je moral zaradi izgube domovine v mladosti veliko pretrpeti, je z marljivostjo in doslednostjo dosegel v tujini velik ugled in priznanje v strokovnih krogih. V spominu svojih kolegov in sobratov ostaja zapisan kot skromen in vesel ter vedno optimistično razpoložen. Ta njegova drža je nedvomno temeljila na njegovi globoki veri v božjo zvestobo in na nepreklicni ljubezni do človeka, ki se je razodela v smrti in v vstajenju Jezusa Kristusa. Najraje je pisal in razmišljal o njegovem ponovnem prihodu. Verujemo, da je sedaj že za zmeraj z njim (1 Tes 4,17) in pri njem posreduje za sodobne iskalce in oznanjevalce božje besede.

Maksimilijan Matjaž

Seznam recenzentov
Bogoslovni vestnik 70 (2010)

Cvetek, Robert, doc. dr.
Dolenc, Bogdan, doc. dr.
Dolinar, France, prof. dr.
Gerjolj, Stanko, prof. dr.
Globokar, Roman, doc. dr.
Gostečnik, Christian, prof. dr.
Klun, Brane, prof. dr.
Mlinar, Anton, prof. dr.
Ocvirk, Drago Karl, prof. dr.
Osredkar, Mari, doc. dr.
Papež, Viktor, prof. dr., emer.
Peklaj, Marijan, doc. dr.
Petkovšek, Robert, doc. dr.
Potočnik, Vinko, prof. dr.
Prijatelj, Erika, doc. dr.
Repič, Tanja, doc. dr.
Rojnik, Ivan, prof. dr., emer.
Saje, Andrej, doc. dr.
Slatinek, Stanislav, doc. dr.
Smolik, Marjan, prof. dr., emer.
Sorč, Ciril, prof. dr.
Škafar, Vinko, prof. dr., emer.
Špelič, Miran, doc. dr.
Štrukelj, Anton, prof. dr.
Štuhec, Janez Ivan, prof. dr.
Šturm, Lovro, prof. dr., emer.
Valenčič, Rafko, prof. dr., emer.
Vodičar, Janez, doc. dr.

Celoletno kazalo
Bogoslovni vestnik 70 (2010)

RAZPRAVE / ARTICLES

- Ambrožič, Matjaž** - Stepišnikov teološki študij
Theological Studies of Jakob Stepišnik [1:25–34]
- Arko, Alenka** - Liturgija – pot oznanjevanja v ruski pravoslavni Cerkvi
Liturgy as a Way of Preaching in the Russian Orthodox Church [2:217–228]
- Benedik, Metod** - Škof Stepišnik, prvi vatikanski koncil, papeška nezmotnost
Bishop Stepišnik, the First Vatican Council, Papal Infallibility [1:71–82]
- Coda, Piero** - Il Cristo di Hegel e il grido della fede. Nei duecento anni della Fenomenologia dello Spirito
Heglov Kristus in krik vere. Dvesto let Fenomenologije duha
Hegel's Christ and the Scream of Faith. Two Hundred Years of The Phenomenology of Spirit [2:185–194]
- Debevec, Leon** - Sakralna arhitektura v lavantinski škofiji za časa knezoškofa Jakoba Maksimilijana Stepišnika
Sacred Architecture in the Diocese of Lavant During the Time of the Prince-Bishop Jakob Maksimiljan Stepišnik [1:131–142]
- Etzi, Priamo** - »Il nostro chiostro è il mondo«: dalla precarietà insediativa del XIII secolo all'odierna itineranza francescana (tra memoria, attualità e »profezia«)
»Naš samostan je ves svet«: od naselitvene nestalnosti v 13. stoletju do današnjega frančiškanskega potujočega delovanja. Med spominom, sedanostjo in »prerokbo«
»Our Friary is the World«: from the Precariousness of Settlement in 13th Century to the Present
Franciscan Itinerancy. Between Memory, Current Situation and »Prophecy« [3:321–340]
- Filipič, Igor** - Stepišnik in sveta brata Ciril in Metod
Bishop Stepišnik and the Holy Brothers Cyril and Methodius [1:83–94]
- Frelih, Dominik** - Freedom to change religion in UN documents and influence of Islamic states on wording and practice. Search for an unchangeable basis
Pravica do zamenjave veroizpovedi v dokumentih ZN in vpliv islamskih držav na besedilo in prakso. Iskanje nespremenljive osnove [4:495–516]
- Globokar, Roman** - Pokoncilsko iskanje specifičnosti krščanske etike
Post-Vatican II Search for Specific Christian Ethics [3:365–378]
- Gostečnik, Christian, Saša Poljak in Tanja Repič** - Skrivljene oblike religioznega doživljanja
Warped Forms of Religious Experience [2:229–238]
- Harcet, Marjana** - Ženske, ki umirajo za Alaha
Women Who Die For Allah [4:473–482]
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik** - Pristno delovanje je vzajemnost in sodelovanje
Genuine Action is Mutuality and Cooperation [3:351–364]
- Južnič, Stanislav** - Študij in znanost Ivana Dizma Florjančiča
Studies and Science of Ivan Dizma Florjančič [3:379–390]
- Kogoj, Marija Jasna** - Redovne skupnosti v lavantinski škofiji v času delovanja škofa Stepišnika
Religious Communities in the Diocese of Lavant During the time of Bishop Stepišnik [1:107–118]
- Kolar, Bogdan** - Prispevek škofa Jakoba Maksimilijana Stepišnika na področju cerk. zgodovinopisja
The Contributions of the Bishop Jakob Maksimiljan Stepišnik in the Area of Church History [1:45–57]
- Košir, Borut, in Andrej Naglič** - Odgovornost katoliške Cerkve za dejanja duhovnikov in redovnikov
Responsibility of Catholic Church for the Deeds of Priests and Religious [3:341–350]

- Krajnc - Vrečko, Fanika** - Rajhmanova antropologija kot iskanje božjega okolja v človeku
Rajhman's Anthropology as Searching for Divine Milieu in Man [2:195–206]
- Krajnc, Slavko** - Inkulturacija rimskega pogrebnege obrednika iz leta 1970 v tretji (2006) in četrti (2010) izdaji slovenskega pogrebnege obreda
Inculturation of Roman Order of Christian Funerals of 1970 in the Third (2006) and Fourth (2010) Editions of the Slovenian Order of Funerals [3:391–404]
- Lah, Avguštin** - Umrise einer trinitarischen Ökologie
Orisi trinitarične ekologije
Outlines of a Trinitarian Ecology [4:531–540]
- Lenart, Boštjan** - Kakšno je miselno ozadje našega pastoralnega dela
Conceptual Background of Our Pastoral Work [4:605–614]
- Mlinar, Anton** - Pojem »rojstvenosti« pri Hannah Arendt in bioetika: refleksija
Hannah Arendt's Concept of Natality and Bioethics: A Reflexion [2:207–216]
- Moltmann, Jürgen** - Im Lebensraum des dreieinigen Gottes. Neues trinitarisches Denken
V življenjskem prostoru troedinega Boga. Nova trinitarična misel
In the Area of the Triune God. New Trinitarian Thought [2:167–184]
- Naglič, Andrej** - Svoboda vere v odločbi Ustavnega sodišča Republike Slovenije
o ustavnosti Zakona o verski svobodi
Freedom of Religion in the Decision of the Constitutional Court of the Republic of Slovenia on the Constitutionality of the Religious Freedom Act [4:483–494]
- Ocvirk, Drago K.** - Krščansko in islamsko mučenstvo
Christian and Islamic Martyrdom [4:463–472]
- Palmisano, Maria Carmela** - Sulla recente scoperta di due nuovi fogli ebraici del ms C del libro del Siracide
O nedavnem odkritju dveh novih hebrejskih listov iz rokopisa C Sirahove knjige
About the Recent Discovery of Two New Hebrew Leaves of the ms C of the Book of Ben Sira [4:517–530]
- Papež, Viktor** - Klavzura kot temeljna razsežnost Bogu posvečenega življenja
Enclosure as Basic Dimension of Consecrated Life [3:309–320]
- Perše, Brigita** - Pastoralna shizma v pokoncilski katoliški župniji na Slovenskem
Pastoral Schism in the Postconciliar Catholic Parish in Slovenia [2:251–264]
- Tipologija živosti župnij v Sloveniji
A Typology of the Liveliness of Slovenian Parishes [4:583–604]
- Prijatelj, Erika** - Pedagogika M. Montessori in predšolska verska vzgoja
Montessori Method and Pre-School Religious Education [4:565–576]
- Repanšek Tkalec, Mateja** - The Role of Ethics in the Education for Sustainable Development of Man
Etika v odnosu do izobraževanja za trajnostni razvoj človeka [4:577–582]
- Rožič, Tatjana, Matej Torkar, Tomaž Erzar in Katarina Kompan Erzar** - Kako sva se spoznala: dinamika sramu in ranljivosti v partnerskih odnosih in terapevtski potencial vpogleda v vzajemno afektivno dinamiko
How We Met: Dynamics of Shame and Vulnerability in Intimate Relationships and Therapeutic Potential of Insight into Mutual Affective Dynamics [3:415–430]
- Stala, Jozef** - Lehrpläne und Schulbücher für den Religionsunterricht an den Staatlichen Grundschulen in Polen
Učni načrti in učbeniki za verski pouk na državnih osnovnih šolah na Poljskem
Programmes and Textbooks for Religious Education in State Primary Schools in Poland [3:405–414]
- Stamm, Heinz-Meinolf** - Das Gelübde der Keuschheit in den Generalkonstitutionen des Minderbrüderordens

Zaobljuba čistosti v Generalnih konstitucijah minoritskega reda
Vow of Chastity in the General Constitutions of the Order of Friars Minor Conventual

[3:301–308]

Šetina, Mik - Lex naturalis kot zakon praktičnega uma. Tomaževo pojmovanje naravnega zakona
Lex naturalis as Law of Practical Reason. Understanding of Natural Law by Thomas Aquinas

[4:541–552]

Šimac, Miha - Knezoškof Stepišnik v očeh sodobnikov
Prince-Bishop Stepišnik in the Eyes of his Contemporaries

[1:119–130]

Škafar, Vinko - Slomšek in Stepišnik
Bishops Slomšek and Stepišnik

[1:35–44]

Trdan, Veronika - Pomoč osebam s poškodbo glave in njihovim družinam
Helping Persons with Head Injuries and Their Families

[2:239–250]

Urlep, Lilijana - Stepišnik in škofijska sinoda
Bishop Stepišnik and the Diocesan Synod

[1:95–106]

Vodičar, Janez - Stepišnikovi katehetski in teološki spisi
Stepišnik's Catechetical and Theological Writings

[1:59–70]

--- Narativna kateheza
Narrative Catechesis

[4:553–564]

Vukašinović, Vladimir - Confrontation of Liturgical Theologies in Translations of Holy Liturgies into
 Serbian Language in the 20th Century
Primerjava liturgične teologije v prevodih svetih liturgij v srbski jezik v 20. stoletju

[1:17–24]

VABLJENA PREDAVANJA / INVITED PAPERS

Rode, Franc Kard. - Les constitutions dans la vie religieuse aujourd'hui
Konstitucije v redovnem življenju danes
Constitutions in Religious Life Today

[3:289–300]

TOMAŽEVA PROSLAVA 2010 / ST. THOMAS FESTIVITY 2010

Jamnik, Anton - Sodobni iskalec med vagabundom in romarjem
The Modern Seeker between Being a Vagabond and a Pilgrim

[1:7–16]

POROČILA / REPORTS

Obisk predsednika Republike Slovenije dr. Danila Türka (TEOF, 7. decembra 2010)

[4:629–641]

Stanko Gerjolj - Pozdravni nagovor

[4:629–631]

Danilo Türk - Država in verske skupnosti

[4:631–641]

Gerjolj, Stanko, Maksimilijan Matjaž, Kajetan Gantar, Janez Zupet, Jože Krašovec - Nova
 zaveza in Psalmi. Predstavitev jeruzalemske izdaje
(Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 21. aprila 2010)

[1:147–153]

Juhant, Janez - Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu
 sodobne edukacije. Rezultati izvajanja raziskovalnega programa P6-0269 (2004–2008)

[1:143–146]

Martinjak, Ana - Mednarodna konferenca Miroljubni in trajnostni dialog po sebičnem Prometeju
 (Celje, 4.–7. november 2010)

[3:431–433]

Saje, Andrej - Pravniški simpozij na temo država in Cerkev: Različnost religij v svetovnonazorsko
 nevtralni pravni državi (Seggau, 8.–9. aprila 2010)

[3:434–435]

- Saje, Andrej** - 45. znanstveni simpozij cerkvenih pravnikov - (Brescia, 7.–10 Junij 2010) [4:643–644]
Prijatelj, Erika - NELCEE (Praga, 14.–17 oktober 2010) [4:644–645]

OCENE / REVIEWS

- Ambrožič, Matjaž - *Spomini in Semeniška kronika 1941–1944 Ignacija Nadraha* (**Bogdan Kolar**) [2: 268–269]
 Arn, Christof, Max Baumann, Ruth Baumann-Hölzle, Markus Christen, Diana Meier-Allmendinger in *Tatjana Weidmann-Hügler*, izd. - *Handbuch Ethik im Gesundheitswesen. 5 zv.* (**Anton Mlinar**) [2:265–267]
 Avsenik Nabergoj, Irena - *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature: motiv Lepe Vide* (**France Bernik in Jože Krašovec**) [1:157–158]
 Concetti, Gino - *Le unioni di fatto* (**Rafko Valenčič**) [2: 269–274]
 Hofer, Marcel - *Explique-moi la mort: guide pour accompagner l'enfant en famille et en catéchèse* (**Janez Vodičar**) [3:444–447]
 Juhant, Janez - *Etika I. Na poti k vzajemni človeškosti* (**Barbara Simonič**) [1:155–157]
 Krainer, Larissa, in Peter Heintel - *Prozessethik: Zur Organisation ethischer Entscheidungsprozesse* (**Anton Mlinar**) [4:615–616]
 Marschütz, Gerhard - *Theologisch ethisch nachdenken, zv. 1, Grundlagen* (**Roman Globokar**) [3:439–443]
 Mati Terezija - *Pridi, bodi moja luč: zasebni spisi svetnice iz Kalkute* (**Anton Štrukelj**) [4:622–628]
 Paleari, Marco, ur. - *Attori di riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della penitenza* (**Rafko Valenčič**) [4:617–621]
 Taylor, Charles - *A Secular Age* (**Mari Jože Osredkar**) [3:437–439]
 Valenčič, Rafko, ur. - *Dr. Janez Jenko, prvi škof obnovljene koprške škofije* (**Bogdan Kolar**) [3:443–444]

NOVI DOKTORJI ZNANOSTI / NEW DOCTORS OF SCIENCE

- Kmetec, Martin - *Islamizem v Turčiji in njegova kritika* (**Robert Petkovšek**) [4:647–649]
 Maršič, Franc - *Konceptualizacija religijske pedagogike v preventivnem vzgojnem sistemu Janeza Boska* (**Janez Vodičar**) [2:275–277]
 Perše, Brigita - *Slovenska katoliška župnija na prehodu iz 2. v 3. tisočletje* (**Peter Kvaternik**) [3:449–451]
 Simonič, Barbara - *Empatija kot temeljni antropološki odnos: od izročila preko Edith Stein do relacijske teorije* (**Bojan Žalec**) [4:650–654]
 Zorec, Franc - *Petdeset let župnijske kateheze na Slovenskem (1953–2003), njena srednjeevropska primerljivost in smernice za njen nadaljnji razvoj* (**Ivan Rojnik**) [3:452–454]

IN MEMORIAM

- Krajnc – Vrečko, Fanika** - Janežičev ustvarjalni duh [4:659–662]
Lah, Avguštin - prof. dr. Stanko Janežič (1920–2010) [4:655–658]
Matjaž, Maksimilijan - prof. dr. Jože Plevnik DJ (1928–2010) [4:663–665]

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek** in **ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/> (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*a k časti milostne Matere Božje 1916, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...] Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilске in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Adress of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek CM
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič OFM
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFM ^{Cap} , Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM, † Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc OFM ^{Conv} , Maksimilijan Matjaž, Mari Jože Osredkar OFM, Božo Rustja, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar SDB
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	Impress d.d., Ivančna Gorica
Za založbo / Chief publisher	Stanko Gerjolj CM
Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Elenchus Bibliographicus Biblicus Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: 40 EUR (Evropa), 57 USD (ostalo navadno), 66 USD (ostalo prednostno); na naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJS12X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja tudi v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu tretjega tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta pri tem v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in laičkih sodelavcev in sodelavk v Cerkvi in v širši družbi.