

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

Andrej Saje *Spolne zlorabe v Cerkvi in vprašanje odškodninske odgovornosti*

Stanislav Slatinek *Kaznivo dejanje proti človeškemu življenju*

Erika Prijatelj OSU *Struktura verovanja po J. W. Fowlerju*

Ivan Platovnjak DJ *Duhovno vodstvo v začetni vzgoji posvečenih oseb: s pozornostjo na svobodo vesti in izbire duhovnega voditelja*

Nadja Furlan *Nekatere posebnosti afriške miselnosti in verovanja*

Poročila

Andrej Šegula OFMConv *Tomažičev simpozij v Rimu 2007*

Tadej Strehovec OFM *Poročilo s tretjega evropskega ekumenskega zborovanja - Sibiu 2007*

Miran Špelič OFM *Beseda o Besedi*

Glasiło Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 67

2007 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**Letnik 67
leto 2007**

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2007

*Ta številka Bogoslovnega vestnika
je posvečena*

akademiku doktorju

Stanku Ojniku

*dolgoletnemu predavatelju civilnega in cerkvenega prava
na Teološki fakulteti v Ljubljani
ob petinsedemdesetletnici rojstva*

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)

RAZPRAVE / ARTICLES

- 491 Andrej Saje**, Spolne zlorabe v Cerkvi in vprašanje odškodninske odgovornosti
Sexual Abuse in the Church and the Issue of Liability for Compensation
- 505 Stanislav Slatinek**, Kaznivo dejanje proti človeškemu življenju
Criminal Offence against Human Life
- 521 Erika Prijatelj OSU**, Struktura verovanja po J. W. Fowlerju
Structure of Believing According to J. W. Fowler
- 535 Ivan Platovnjak DJ**, Duhovno vodstvo v začetni vzgoji posvečenih oseb:
s pozornostjo na svobodo vesti in izbire duhovnega voditelja
*Spiritual Direction in Initial Formation of Consecrated Persons. Attention to
Freedom of Conscience and of the Choice of Spiritual Director*
- 549 Nadja Furlan**, Nekateri posebnosti afriške miselnosti in verovanja
Some Special Features of African Mentality and Faith

POROČILA / REPORTS

- 567 Andrej Šegula OFMConv**, Tomažičev simpozij v Rimu 2007
- 571 Tadej Strehovec OFM**, Poročilo s tretjega evropskega ekumenskega zborovanja
- Sibiu 2007
- 572 Miran Špelič OFM**, Beseda o Besedi, popoldne s cerkvenimi očeti

OCENE / REVIEWS

- 573 Borut Košir**, Blaž Jezeršek, Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med
katoliško in muslimansko stranjo (doktorska disertacija)
- 575 Maria Carmela Palmisano SL**, Luciana Pepi, Filippo Serafini, Corso di ebraico
biblico con CD-AUDIO per apprendere la pronuncia dell'ebraico, Filippo
Serafini, Esercizi per il Corso di ebraico biblico
- 576 Mateja Rozman Pevce**, Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.), Person and Good; Man
and his Ethics in the Postmodern World
- 582 Matjaž Ambrožič**, Karl Heinz Frankl, Peter G. Tropper (ur.), Das
»Frintaneum« in Wien und seine Mitglieder aus den Kirchenprovinzen Wien,
Salzburg und Görz (1816–1918). Ein biographisches Lexikon.
- 585 Bogdan Kolar SDB**, Werner Drobesh, Peter G. Tropper (ur.), Die Jesuiten in
Innerösterreich – Die kulturelle und geistige Prägung einer Region im 17. und
18. Jahrhundert
- 589 Roman Globokar**, Enrico Chiavacci, Teologia morale fondamentale
- 593 Anton Mlinar**, Renzo Pegoraro, Giovanni Putoto, Emma Wray (izd.), Hospital
Based Bioethics
- 595 Peter Kvaternik**, Paul M. Zulehner, Ein Kind in ihrer Mitte. Wir brauchen
Familien, geprägt von Stabilität und Liebe
- 597 Peter Kvaternik**, Michael Fischer, Gemeindeentwicklung konkret. Ein
Arbeitsbuch
- 600 Novi doktorji znanosti**

Sodelavci te številke

- za zgodovino Cerkve in patrologijo na TEOF UL
naslov: Dunajska 134, 1000 Ljubljana
e-pošta: *matjaz.ambrozic1@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Matjaž Ambrožič**
- naslov: Čufarjeva 17, 1000 Ljubljana
e-pošta: *nadja.furlan@guest.arnes.si*
- Dr. Nadja Furlan**
- pri katedri za moralno teologijo na TEOF UL
naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana Šentvid
e-pošta: *roman.globokar@guest.arnes.si*
- As. dr. Roman Globokar**
- za zgodovino Cerkve na TEOF UL
naslov: Ob Ljubljani 34, 1000 Ljubljana
e-pošta: *bogdan.kolar@guest.arnes.si*
- Prof. dr. Bogdan Kolar**
- za cerkveno pravo na TEOF UL
naslov: Vodnikov trg 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *kosir.jurij.borut@siol.net*
- Prof. dr. Borut Košir**
- za pastoralno teologijo na TEOF UL
naslov: Ciril Metodov trg 8, 1000 Ljubljana
e-pošta: *pater.kvaternik@rkcs.si*
- Doc. dr. Peter Kvaternik**
- naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik
e-pošta: *anton.mlinar@guest.arnes.si*
- Dr. Anton Mlinar**
- pri katedri za Sveto pismo in judovstvo na TEOF UL
naslov: Ciril-Metodov trg, 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *maria.palmisano@teof.uni-lj.si*
- As. dr. Maria Carmela Palmisano SL**
- pri katedri za filozofijo TEOF UL
naslov: Slovenska 17, 2000 Maribor
e-pošta: *mateja.pevec@guest.arnes.si*
- As. dr. Mateja Pevec Rozman**
- za duhovno teologijo na TEOF UL
naslov: Ljubljanska 13, 2000 Maribor
e-pošta: *ivan.platovnjak@rkcs.si*
- Doc. dr. Ivan Platovnjak DJ**
- pri katedri za oznanjevalno teologijo
naslov: Sveti Duh 244, 4220 Škofja Loka
e-pošta: *erika.prijatelj@rkcs.si*
- As. dr. Erika Prijatelj OSU**
- pri katedri za cerkveno pravo na TEOF UL
naslov: Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *andrej.saje@rkcs.si*
- As. dr. Andrej Saje**
- za cerkveno pravo na TEOF UL
naslov: Slomškovo trg 20, 2000 Maribor
e-pošta: *stanislav.slatinek@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Stanislav Slatinek**
- za zgodovino Cerkve in patrologijo na TEOF UL
naslov: Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana
e-pošta: *miran.spelic@guest.arnes.si*
- Doc. dr. Miran Špelič OFM**
- pri katedri za moralno teologijo na TEOF UL
naslov: Tržaška 85, 1000 Ljubljana
e-pošta: *tadej.strehovec@gmail.com*
- As. dr. Tadej Strehovec**

Andrej Saje

Spolne zlorabe v Cerkvi in vprašanje odškodninske odgovornosti

Povzetek: Katoliška Cerkev je v zadnjem času zaradi povečanja števila prijav spolnega nasilja s strani klerikov leta 2001 dodatno poostrila merila za presojanje tega tudi po kanonskem pravu kaznivega dejanja in natančneje opredelila kazenski postopek proti storilcem. Spolna zloraba je vsako neverbalno, verbalno ali fizično dejanje, s katerim se z namenom spolne potešitve ali izvajanja nasilja krši dostojanstvo in preokračitev meje druge osebe katere koli starosti ali spola. Zlorabe so znamenje krize, ki zadeva celotno družbo, vendar so posledice hujše, če jih stori klerik, ker gre za zlorabo moči in zaupanja. Storilec za dejanje odgovarja osebno, ordinarij pa je ob potrditvi suma kaznivega dejanja dolžan zaščititi žrtev in nemudoma sprožiti preiskavo in sodni pregon, sicer je sokriv. Razlog duhovnikove osebne odgovornosti je v avtonomnosti njegovega poslanstva, ki izhaja iz zakramenta svetega reda ter hierarhičnega odnosa med njim in ordinarijem. Do predstojnika je sicer v določenem podrejenem razmerju, vendar ta odnos ni primerljiv s pogodbenim ali katerim koli odvisnim odnosom. Klerik nima delovne pogodbe in opravlja svoje poslanstvo v skladu s kanonskim pravom pod škofovim vodstvom, vendar ne dela zanj ali na njegov račun.

Ključne besede: spolne zlorabe, spolno nasilje, pedofilija, Cerkev, župnik, škof, odškodninska odgovornost

Abstract: Sexual Abuse in the Church and the Issue of Liability for Compensation

Due to the increased number of reports of sexual violence by the clergy, in 2001 the Catholic Church additionally tightened the criteria for assessing this act, which is also a criminal offence according to canon law, and defined the criminal procedure against the perpetrators in more detail. Sexual abuse is any non-verbal, verbal or physical act that, with the intention of sexual gratification or inflicting violence, offends the dignity or violates the limits of another person of any age or gender. Abuse is a sign of crisis concerning the whole society, but its consequences are worse if it is carried out by a cleric because it is an abuse of power and trust. The perpetrator is personally liable for his act, his bishop, however, is obliged, after the suspicion of a criminal offence has been confirmed, to immediately start an investigation and criminal prosecution, otherwise he becomes implicated as well. The reason for the priest's personal liability lies in the autonomy of his mission, which issues from the sacrament of the Holy Orders and from the hierarchical relation between him and his bishop. Though he is in a certain dependent relation to his superior, this relationship cannot be compared to any contractual or similar dependent relation. The cleric does not have a contract of employment and carries out his mission in accordance with canon law under his bishop's leadership, but does not work for the bishop or for his account.

Key words: sexual abuse, sexual violence, paedophilia, Church, parish priest, bishop, liability for compensation.

Uvod

V svetu – zlasti v Združenih državah Amerike in na Irskem, pa tudi v Sloveniji – so po letu 2000 močno odmevali primeri duhovniškega spol-

nega nasilja do mladostnikov. Dosedanje predvsem ameriške raziskave in evidentirani primeri so pokazali, da se v Cerkvi spolne zlorabe pojavljajo v podobnem sorazmerju kot v drugih delih civilne družbe, in sicer v vseh svetovnih nazorskih skupinah (*Jenkins* 2001).¹ Nemca *Waiss* in *Galle* sta na osnovi študija in dolgoletnega terapevtskega dela s spolno zlorabljenimi osebami prišla do zaključka, da noben poklic ni izvzet iz spolnih zlorab, prav tako pa tudi nobeden posebej ne izstopa (2001, 16; 20). Storilci, ki so lahko moški in ženske vseh starosti, običajno niso bolniki, ampak ljudje, ki čustva in meje otrok podrejajo svojim potrebam po moči. Večina zlorab se zgodi v družinskem krogu oziroma med poznanimi osebami. Spolno nasilje je bilo prisotno v vseh zgodovinskih obdobjih, vendar so se prve strokovne in znanstvene razprave o zlorabah pojavile šele po letu 1984 (13).

Čeprav se večina zlorab zgodi v družinah, šolah in drugih vzgojno-varstvenih ustanovah, je v ospredju medijskega poročanja Cerkev. Oba zadnja papeža (*Janez Pavel II.* 2002, *Benedikt XVI.* 2006) sta poudarila, da so spolne zlorabe znamenje krize, ki zadeva ne samo Cerkev, ampak celotno družbo, vendar so posledice zlorab hujše, če jih stori klerik, saj s tem dejanjem zlorabi moč in zaupanje. Vzroki za spolne zlorabe so razrahljani medčloveški odnosi in kriza vrednot ter spolne morale, žrtve pa so predvsem otroci in njihove družine. Cerkev se zavzema za pravičnost in resnico s priznanjem dejanskega stanja, z jasno opredelitvijo kaznivih dejanj in s hitrim iskanjem ustreznih preventivnih in kurativnih rešitev za žrtve in storilce.²

¹ Po njegovi raziskavi je okrog 3 % ameriških klerikov nagnjenih k spolnim zlorabam, 0,3 % pa naj bi jih bilo pedofilov. Raziskave drugih avtorjev kažejo, da je 6 % ameriških duhovnikov spolno zlorabilo mladoletne in da je pedofilov 2 % klerikov (*Plante in Daniels* 2004, 383).

² »Gli abusi sui giovani sono un grave sintomo di una crisi che colpisce non solo la Chiesa, ma anche la società nel suo insieme. È una crisi della moralità sessuale dalle radici profonde, crisi persino dei rapporti umani, e le sue vittime principali sono la famiglia e i giovani. Affrontando il problema degli abusi con chiarezza e determinazione, la Chiesa aiuterà la società a comprendere e a far fronte alla crisi esistente al suo interno« (*Janez Pavel II.* 2002). »In the exercise of your pastoral ministry, you have had to respond in recent years to many heart-rending cases of sexual abuse of minors. These are all the more tragic when the abuser is a cleric. The wounds caused by such acts run deep, and it is an urgent task to rebuild confidence and trust where these have been damaged. In your continuing efforts to deal effectively with this problem, it is important to establish the truth of what happened in the past, to take whatever steps are necessary to prevent it from occurring again, to ensure that the principles of justice are fully respected and, above all, to bring healing to the victims and to all those affected by these egregious crimes« (*Benedikt XVI.* 2006).

Katoliška Cerkev, ki je v okviru kanonskoprnih pristojnosti spolne delikte sankcionirala že v preteklosti (kann. 2357, 2358 in 1359 *Zakonik cerkvenega prava* (ZCP)/1917), se je z dejstvom teže spolnih zlorab in njihovimi posledicami resnično soočila in ukrepala šele v zadnjih letih (*Ameriška škofovska konferenca* 2002; *Schmitz* 2003, 381–391; *Slatinek* 2005, 129–130). Da bi zaščitili žrtve in kaznovali storilce ter preprečili nadaljnje zlorabe, je *Sveti sedež* izdal dva nova dokumenta (*Janez Pavel II.* 2001; *Kongregacija za nauk vere* 2001), v katerih je natančneje opredeljen sodni postopek in teža kaznivega dejanja proti duhovniškim posebnim dolžnostim zoper šesto Božjo zapoved. Na podlagi omenjenih norm, ki bodo predstavljene v nadaljevanju, so nekatere škofovske konference izdale podrobnejše smernice (*Astigueta* 2004, 623–691), med njimi tudi *Slovenska škofovska konferenca* (SŠK), ki je 7. marca 2006 sprejela *Smernice za ravnanje v primeru spolnega zlorabljanja mladoletnih oseb s strani duhovnikov ali drugih pastoralnih delavcev*.

V pričujočem članku se bomo seznanili z naravo spolnega nasilja in težo kaznivega dejanja, kakor ga definira kanonsko pravo, v nadaljevanju pa bomo podrobneje opredelili razmerje med ordinarijem³ in klerikom, da bi razjasnili odškodninsko odgovornost.

Spolna zloraba je nasilje

Spolna zloraba je vsako neverbalno, verbalno ali fizično dejanje, s katerim se z namenom spolne potešitve ali izvajanja nasilja krši dostojanstvo in prekorači meje druge osebe katere koli starosti ali spola. Teža spolne zlorabe se meri glede na posledice storjenega dejanja. Kadar govorimo o spolnem nasilju, najprej pomislimo na posilstvo, ki dejansko predstavlja le manjši del tovrstnega nasilja. Večino zlorab predstavljajo drugi predhodni mehanizmi odvisnosti od odnosov in izkazovanja moči nad posebej izbranimi žrtvami (*Švicarska škofovska konferenca* 2007, 4–5). Da gre za nasilje, vidimo šele, ko usmerimo pogled v notranje doživljanje žrtve, s katero napadalec ravna tako, kot si žrtev ne želi. V takšnem stanju žrtev ne more razviti ali prepoznati, še manj pa uveljaviti svoje volje.⁴

³ Beseda ordinarij poleg krajevnega škofa med drugim pomeni tudi višjega redovnega predstojnika (kan. 134 ZCP).

⁴ Da je spolna zloraba nasilje, ki temelji na odvisnosti od odnosov, je poleg švicarske zapisala tudi Belgijska škofovska konferenca (2007, 2): »L'abus sexuel d'enfant est une forme de violence sexuelle qui a pour cadre une relation de dépendance. L'adulte se sert de son ascendant sur l'enfant pour le pousser à entreprendre ou à subir des activités sexuelles: paroles, gestes ou actes. Les enfants ainsi abusés peuvent accuser des séquelles au plan physique, relationnel, psychique et spirituel qui se manifesteront directement ou apparaîtront à plus longue échéance à l'âge adulte ou en vieillissant. La simple menace d'un tel abus constitue déjà un abus car l'angoisse engendrée par celle-ci chez l'enfant perturbe son équilibre de croissance. Précisons cette brève définition. L'abus sexuel a

Dolgoletne izkušnje psihoterapevtov (*Waiss* 23–34; *Rozman* 2006, 7–46) pričajo o tem, da gre pri vseh spolnih zlorabah za dolgoročno pripravo, ki se najprej začne v domišljiji storilca. Storilec načrtno izbere šibkega otroka, ki je z njim zapleten v neko razmerje odvisnosti.⁵ Z bodočo žrtvijo vzpostavi zaupen odnos, jo naveže nase ter jo osami in načrtno zmede. Najprej majhna, potem pa vedno večja spolna dejanja prikaže kot nekaj normalnega in otroka prepriča, da si teh dejanj želi in da so zanj dobra. Z žrtvijo preživlja veliko časa in ji nudi posebne ugodnosti. V določenem trenutku izvede test primernosti. Če žrtev zaradi šibkosti in nemoči ne postavi jasne meje, je pot za nadaljnjo zlorabo odprta. Strategija storilca je, da otroka spravi v položaj, v katerem ne bo več prepoznal samega sebe in ne bo več vedel, kaj je prav in kaj narobe. Storilec odgovornost za odnos in spolna dejanja pripiše otroku, s čimer ga ujame v zanko in mu naprti težke občutke krivde. Žrtev v podrejenem odnosu in zmedenosti ne more svobodno in zavestno odločati o svojih dejanjih, kar jo vodi do protislovnega položaja in kljub zmedenosti in gnusu, ki ga doživlja, še vedno samoiniciativno prihaja na srečanje s storilcem. Vzrok takšnega na prvi pogled nelogičnega ravnanja je v močno poškodovani osebnosti žrtve (*Waiss*, 62).

Spolna zloraba je v prvi vrsti zloraba zaupanja oz. čustvena zloraba, ki šele v naslednjem koraku (lahko) preide na fizično raven, kar je še posebej značilno za družinske člane ali za storilce iz kleriških vrst, ki med ljudmi uživajo veliko mero zaupanja. Dolgotrajna, lahko samo čustvena zloraba in odvisnost od odnosov povzroči nepopravljive posledice. Dlje kot zloraba traja, hujše posledice pusti na žrtvi, ki jo na duhovnem področju poškoduje do te mere, da ne more normalno živeti. Žrtev, ki storilcu ni enakovreden partner, temveč zgolj spolni objekt, prevevajo hudi občutki krivde in sramu, zato ima pogosto motnje hranjenja in težave z opravljanjem vsakodnevnih dolžnosti, spanjem in z odnosi nasploh. Navadno rešitev iz pasti krivde žrtev vidi v begu, ta pa je lahko samo notra-

toujours pour cadre une relation de dépendance. L'enfant dépend de l'adulte pour son développement physique, émotionnel intellectuel et mental. Ce dernier possède une supériorité en ce qui concerne la force physique, le développement émotionnel et intellectuel. Lors de l'abus sexuel, cette supériorité est utilisée pour persuader ou forcer l'enfant à entreprendre ou subir des activités sexuelles pour lesquelles il n'est pas encore mûr ou dont la signification précise lui échappe encore».

⁵ »Predvsem pri zlorabi izven družinskega kroga storilci praviloma izberejo otroke, ki nimajo velikega veselja ali niso zelo vešč pri navezovanju stikov, ki nimajo pretirane samozavesti in so po naravi ali zaradi zastraševanja zavrti, plahi, pasivni ali zadržani. Samozavestni in odrezavi otroci načeloma ne postanejo žrtve zlorabe. Ogroženi so otroci ločenih staršev, ker pogosto odgovornost za ločitev vzamejo nase, zato pa posledično postanejo negotovi, labilni in dojemljivi za vse in vsakogar, ki jim obljublja oporo in samozavest« (*Waiss*, 25).

nji – pred občutki lastne krivde – in ne pred storilcem. Beg iz telesa, lastnega položaja in doživljanja pogosto vodi v odtujitev od samega sebe in v osamljenost, ki pripelje lahko do tolikšne zmedenosti, da oseba ne more več pravilno presojudati lastnih občutkov in jim zaupati. Učinkovita rešitev iz labirinta nasilja in odvisnosti je mogoča le z dolgotrajnim terapevtskim zdravljenjem v podporni skupini.

Storilci spolnega nasilja so pogosto zasvojeni s spolnostjo. Zasvojenost je bolezen, za katero je značilno ponavljanje in stopnjevanje škodljivega vedenja. Značilnosti zasvojenosti so omamljanje, ponavljanje in povečevanje odmerka, skrajni vzponi in padci razpoloženja, nezmožnost prekiniti s patološkim vedenjem kljub zavedanju o škodljivosti svojega ravnanja in abstinenčna reakcija. Zasvojeni se zaveda škodljivega vedenja in želi prenehati, vendar ne more, ker bi sicer doživel abstinenčno krizo (Rozman 2006, 13; Versaldi 2002, 54–55).

Cerkvenopravna opredelitev spolne zlorabe kot kaznivega dejanja

Kleriki so s prejemom svetega reda postavljeni v službo Bogu in ljudem, zato so se v svojem življenju dolžni prizadevati za svetost (kan. 276 §1 ZCP, Ghirlanda 2002, 30–31; Rees 2003, 397). V skladu s posvečenjem in dano obljubo se morajo vztrajno truditi za popolnost na vseh ravneh življenja (kan. 276 §2 ZCP). Zaradi duhovnega poslanstva jim ljudje zapupajo, zato ima njihovo morebitno deviantno obnašanje hude duhovne in materialne posledice za Cerkev in širšo družbo.

Zakonik cerkvenega prava spolne zlorabe obravnava v sklopu kaznivih dejanj proti posebnim dolžnostim (kan. 1395, §2 ZCP;⁶ Jenkins 2005, 276). V skladu z omenjeno normo klerik stori kaznivo dejanje, kadar na kakršen koli način spolno zlorabi otroka, mlajšega od šestnajst let, ali kadar z nasiljem, grožnjo ali javno spolno zlorabi drugo osebo katerega koli spola ali starosti. V tem primeru je kazenski postopek obvezen, kazni pa so nedoločene in so odvisne od teže kaznivega dejanja (De Paolis 2000, 361). Kaznivo dejanje proti posebnim dolžnostim klerik stori tudi v primeru poizkusa sklenitve zakona, četudi samo civilnega (kan. 1394 ZCP), in v primeru vztrajanja v priležnosti (kan. 1395 §1 ZCP).

Glede na to, da je znatni del spolno zlorabljenih oseb starih med šestnajst in osemnajst let, je zakonodajalec leta 2001 merila poostril.⁷ Odslej

⁶ »Clericus qui aliter contra sextum Decalogi praeceptum deliquerit, si quidem delictum vi vel minis vel publice vel cum minore infra aetatem sedecim annorum patratum sit, iustis poenis puniatur, non exclusa, si casus ferat, dimissione e statu clericali« (kan. 1395 §2).

⁷ Motu proprio z dne 30. aprila 2001 z naslovom Svetost zakramentov (Janez Pavel II. 2001, 737–739) in pismo Kongregacije za nauk vere glede deliktov in težkih kaznivih dejanj proti zakramentom z dne 18. maja (2001, 785–788) izrecno določata, da je postopek

je kot kaznivo dejanje opredeljeno vsako ravnanje, kjer klerik na kakršen koli način greši proti šesti Božji zapovedi z osebo ženskega ali moškega spola, mlajšo od osemnajst let. Posamezen primer kaznivega dejanja je po novem pridržan na novo ustanovljenemu sodišču za spolne zlorabe v okviru *Kongregacije za nauk vere* v Rimu. Med zakonskimi novostmi je tudi daljši zastaralni rok za prijavo kaznivega dejanja, ki se izteče pri 28 letih starosti žrtve. Krajevni škof ali v primeru, da je storilec redovnik, njegov predstojnik, je po prijavi dolžan začeti preiskovalni postopek. Po potrditvi suma kaznivega dejanja mora ordinarij primer predati pristojnemu sodišču v Rimu, ki glede na okoliščine in težo kaznivega dejanja odloča o vsakem primeru posebej, ali se bo kazenski postopek nadaljeval na kongregaciji ali pa z dodatnimi navodili na cerkvenem sodišču krajevene Cerkve. Nova zakonodaja uvaja pravi sodni proces, ki na podlagi dokazov ugotavlja resnico na eni strani, na drugi pa zaščiti in pomaga žrtvi ter kaznuje storilca (Rees, 406–413).

Charles J. Scicluna (2004, 19-22) s sodišča na *Kongregaciji za nauk vere* interpretira nove norme, kakor jih pri obravnavi posameznega primera zlorab upošteva rimsko sodišče. *Motu proprio opredeli »delictum cum minore«* opredeli kot neposredno fizično zlorabo mladoletnih oseb, vključuje pa tudi verbalno ali neverbalno posredno spolno nasilje, to je namigovalje na spolna dejanja, kazanje pornografije, ekshibicionizem, zbiranje, razpečevanje in shranjevanje pornografskega materiala, npr. s svetovnega spleta. Najnovejša določila dejanja pedofilije, efebofilije in homoseksualnosti med klerikom in katero koli osebo, mlajšo od osemnajst let, uvrščajo med *»delicta graviora«*, to je težka kazniva dejanja, ki so pridržana omenjenemu sodišču.⁸

Cerkveno pravo vsakršno fizično, verbalno ali neverbalno spolno nasilje označuje za huda kazniva dejanja, ki so izrecno prepovedana in sankcionirana. Morebitnim storilcem naprej grozi kazen, v nekaterih primerih izobčenje (prim. kann. 977, 1378 ZCP), v najhujših pa trajna odslovitev iz kleriškega stanu. Tovrstna kazen s prepovedjo opravljanja duhovniške službe je za klerika najhujša možna sankcija. Škof je v primeru duhovni-

kaznivega dejanja zoper spolno nedotakljivost osebe, mlajše od 18 let, izključno v pristojnosti Svetega sedeža, pri čemer razlog ni prikrivanje kaznivega dejanja, ampak zagotavljanje večje temeljitosti in objektivnosti postopka.

⁸ »Il MP invece stigmatizza come delitto ogni violazione del sesto Comandamento con un minore di diciotto anni sia essa di sfondo pedofilo, efebofilo, omosessuale. Questa differenziazione ha comunque la sua importanza da punto di vista psicologico, pastorale ed anche direi giuridico. Aiuta senz'altro a captare la gravità del crimine e seguire sia al giudice che all'ordinario le vie da seguire per l'emendazione del reo, la riparazione dello scandalo e la restituzione della giustizia« (Scicluna 2003, 5). Razlaga je bila podana na simpoziju cerkvenih pravnikov na temo spolnega nasilja, dne 4. junija 2003, v Bresci v Italiji.

kovega škodljivega ravnanja ali vedenja, kamor spolno nasilje nedvomno sodi, dolžan preprečiti stik med žrtvijo in storilcem ter župnika nemudoma umakniti iz župnije (prim. kann. 1740, 1741 ZCP). Duhovnika kot vsakega drugega državljana vežejo civilni zakoni,⁹ zato v primeru kaznivega dejanja spolnih zlorab potekata dva med seboj neodvisna kazenska postopka – interni kanonskopravni, ki je predmet te razprave, in civilni državnopravni, ki velja za vse državljanke.

Teološko razmerje med škofom in duhovnikom

Teološko razmerje med škofom in duhovnikom je natančneje definirano *drugi vatikanski koncil* (1962–1965). Odnos med škofom in duhovnikom temelji na zakramentu svetega reda in na deleženju istega zakramentalnega duhovništva. Ta odnos pravilno razumemo samo ob upoštevanju hierarhičnega odnosa, ki velja med njima in je bistven za duhovniško službo. Njuno razmerje ni sociološko-organizacijsko, ampak duhovno-nadnaravno, usidrano v sfero človekove vesti. V moči svetega reda je duhovnik posvečen za pastirja vernikov in je za to v opravljanju svojega poslanstva deležen Kristusove avtoritete (Papež 2002, 105). Koncil o odnosu med škofom in duhovnikom govori predvsem v *Dogmatični konstituciji o Cerkvi* (C), v *Konstituciji o svetem bogoslužju* (B), v *Odloku o pastirski službi škofov v Cerkvi* (Š) in v *Odloku o službi in življenju duhovnikov* (D). Na koncilskem nauku temelji tudi veljavni *Zakonik cerkvenega prava* (ZCP) iz leta 1983.

Koncil poudarja, da duhovniki sicer nimajo najvišje stopnje duhovništva in so v izvrševanju svoje oblasti odvisni od škofov, vendar pa so z njim povezani v duhovniškem dostojanstvu. V moči posvečenja in prejema zakramenta svetega reda so postavljeni za oznanjevanje evangelija, za obhajanje bogoslužja in za pastirje vernikov (*Papeški svet*, 2004, 33). Pri evharistiji predstavljajo Kristusa in oznanjajo evangelij. Izvršujejo Božjo službo in vernike vodijo k Očetu. Duhovniki so škofovi sodelavci, skupaj z njim pa sestavljajo en sam duhovniški zbor, ki ima različne naloge. V posameznih občestvih pod škofovim vodstvom posvečujejo Božje ljudstvo (C 28).

Duhovniki in škofje so deležni istega Kristusovega duhovništva in službe, zato so duhovniki škofovi pomočniki in svetovalci na eni ter prijatelji

⁹ Kazenski zakonik RS v čl. 180–187 govori o kaznivih dejanjih zoper spolno nedotakljivost. Za učitelja, vzgojitelja, skrbnika, posvojitelja, roditelja, duhovnika, zdravnika ali drugo osebo, ki z zlorabo svojega položaja spolno občuje ali stori kakšno drugo spolno dejanje z osebo, ki še ni stara petnajst let in mu je zaupana v učenje, vzgojo, varstvo in oskrbo, določa zaporno kazen od enega do desetih let (čl. 183 §3). Kdor zlorabi svoj položaj in tako pripravi osebo drugega ali istega spola, ki mu je podrejena ali od njega odvisna, k spolnemu občevanju, ali da stori kakšno drugo spolno dejanje, se kaznuje z zapornom do petih let (čl. 184 §1).

in bratje na drugi strani. Škofu obljubijo pokorščino, ki je prežeta z duhom sodelovanja (D 7). Razmerje med škofom in duhovniki je utemeljeno na vezeh nadnaravne ljubezni (Š 28). Kot škofovi sodelavci so župniki pravi lastni pastirji, ki skrbijo za duše na določenem delu škofije pod škofovo oblastjo. Na ta način pri opravljanju dušnopastirskega dela izvršujejo učiteljsko, posvečevalno in vodstveno službo (Š 30) avtonomno.¹⁰

Pravni odnos med škofom in župnikom

Župnik lahko postane samo tisti, ki je veljavno sprejel mašniško posvečenje ali sveti red (kan. 521 ZCP) in je z odlokom prejel cerkveno službo. Naravo župniške službe opredeljuje kan. 519 ZCP, ki pravi: »*Župnik je lastni pastir izročene mu župnije, ki ima pastoralno skrb za zaupano skupnost pod oblastjo krajevnega škofa, v čigar delež Kristusove službe je poklican, da bi v tej skupnosti opravljal naloge poučevanja, posvečevanja in vodstva ob sodelovanju drugih duhovnikov ali diakonov, katerim se po določbi prava z delom pridružijo verni laiki.*«

Vsak katoliški duhovnik je s posvečenjem vključen (*inkardiniran*) v določeno škofijo, krajevni škof pa mu z odlokom določi službo. Običajno mu zaupa službo župnika na določeni župniji (kan. 523 ZCP). Župnik kot lastni pastir župnije vodi župnijo avtonomno z redno oblastjo (*potestas ordinaria*), ki je vezana na njegovo službo (*ipso iure*), to je po samem pravu (kan. 131, § 1 ZCP, *Papež* 2002, 39–40),¹¹ in ne kot podaljšana roka z nadomestno oblastjo (*potestas vicaria*), ki bi bila lahko osnova za uveljavljanje načela *respondeat superior*. V tem oziru (*Chiappetta* 1996, 658–659; *Renken* 2000, 690; *Pierantonio* 1997, 464.)¹² je njegova služba na nižji rav-

¹⁰ »Il presbitero diocesano, però, non è un mero esecutore passivo degli ordini ricevuti dal vescovo. Egli infatti gode di una legittima iniziativa e di una giusta autonomia« (Papeški svet, 34).

¹¹ Kan. 131 redno, poverjeno in nadomestno oblast opredeljuje takole: »Redna vodstvena oblast (*potestas ordinaria*) je tista, ki je po samem pravu povezana s kakšno službo, poverjena (*potestas delegata*) pa je tista, ki se podeli sami osebi, a ne v zvezi s službo. Redna vodstvena oblast je lahko lastna (*propria*) ali nadomestna (*vicaria*)«.

¹² *Chiappetta* pravi: »Il parroco è pastore proprio della parrocchia affidata alle sue responsabilità a sue cure. Sotto questo riguardo, la figura del parroco è equiparata a quella del vescovo. L'equazione esiste nello stesso Codice: Come il vescovo è il pastore proprio della diocesi, così il parroco proprio della parrocchia, il quale possiede tutte le facoltà necessarie per poter assolvere i suoi compiti« [...]. Il parroco non è un semplice delegato del vescovo diocesano. La sua potestà è ordinaria, e cioè annessa »ipso iure« all'ufficio.« Podobno trdi *Renken*: »The pastor is not simply the delegate of the diocesan bishop. Within his parish, he functions with ordinary power, given him in law by reason of the office he holds. His power is proper, exercised in his own name. He exercises pastoral care in the parish ex officio but under the authority of the diocesan bishop (c. 515 § 1).« *Pierantonio* poudarja župnikovo osebno odgovornost z ozirom na pastoralno skrb, ki jo ima do župnije: »Sottolinea la responsabilità personale del parroco riguardo alla cura

ni izenačena s službo krajevnega škofa. Kakor je škof z vsemi potrebnimi pooblastili lastni pastir škofije (kan. 370 ZCP), je župnik lastni pastir župnije, ker ima za to vsa pooblastila za izvrševanje zaupane službe (*Coccolpalmerio* 2000, 90–91). Krajevni škof je pastir vseh župnij v svoji škofiji, vendar svojega poslanstva ne more opravljati osebno, pač pa preko župnikov, ki so njegovi avtonomni sodelavci (kan. 369 ZCP, *Papeški svet*, 34).

Na področju župnije je župnik odgovoren za nemoten potek verskega življenja, za obhajanje evharistije, za poučevanje in podeljevanje zakramentov (kann. 528–530 ZCP). V pastirski službi je do Kristusa, do škofa in do skupnosti oz. občestva v neposrednem odnosu. Pod škofovim vodstvom zaupanim vernikom oznanja Kristusov nauk. Župnik ni škofov delegat, temveč njegov sodelavec, s katerim je deležen istega duhovništva. Dela pod njegovo oblastjo, z njim je v hierarhičnem odnosu in mu je neposredno odgovoren (kann. 515, 517, 519 ZCP). Kot župnik predstavlja Kristusa, Dobrega Pastirja. Ne oznanja škofa, ki mu je zaupal del Božjega ljudstva, temveč Jezusa, v čigar moči oznanja in ga ponavzočuje.

Vprašanje odškodninske odgovornosti v primeru spolnih zlorab

Ameriški primeri odškodninskih tožb zoper storilce in zoper škofije zastavljajo vprašanje, ali je za kazniva dejanja spolnih zlorab odškodninsko odgovoren zgolj storilec osebno ali morda tudi škofija ali redovna skupnost, ki ji klerik pripada. Nekdanji dekan Fakultete za kanonsko pravo na Gregorijanski univerzi v Rimu in njen sedanji rektor *Gianfranco Ghirlanda* poudarja, da je storilec spolnih zlorab za storjena kazniva dejanja osebno odgovoren (kan. 128 ZCP). Glede na naravo duhovniške službe, na inkardinacijo v škofijo in na obljubo pokorščine ordinariju je klerik ali redovnik do svojega predstojnika sicer v določenem podrejenem razmerju, vendar ta odnos ni primerljiv s pogodbenim ali katerim koli odvisnim odnosom, v katerem mora delavec natančno izpolnjevati predpisana dela. Bistvo podrejenosti je v tem, da klerik opravlja svoje poslanstvo v skladu s kanonskim pravom, splošnimi navodili škofa in pod njegovim vodstvom, vendar ne dela zanj ali na njegov račun. Duhovnik je pri opravljanju poslanstva in v zasebnem življenju avtonomen in polno odgovoren za svoja dejanja, zato ordinarij v nobenem primeru odškodninsko ne odgovarja za posledice njegovih kaznivih dejanj.¹³

pastorale e viene ulteriormente determinata alla luce del suo rapporto con il vescovo, rispetto al quale il parroco esercita il mistero di Cristo in grado subordinato. Egli comunque non va considerato come un vicario o delegato, in quanto attua il ministero parrocchiale in nome proprio, come titolare di un ufficio autonomo.»

¹³ »Tuttavia è da dire che il vescovo o il superiore non sono né moralmente né giuridicamente responsabili dell'atto criminoso commesso da un chierico. E vero che il chierico è in un rapporto al proprio vescovo o al proprio superiore in virtù sia della natura stessa del mi-

Omenjeno stališče je potrdil in natančneje pojasnil *Papeški svet za avtentično razlago zakonskih besedil*, ki poleg navedenega poudarja neprimerljivost zakramentalnega odnosa med škofom in duhovnikom s civilnim razmerjem delodajalec – delojemalec. Duhovniška služba je v sklopu hierarhičnega odnosa s škofom, ki temelji na teološko-ontološki povezanosti v zakramentalnem duhovništvu, opredeljena kot poslanstvo in služenje, za katero je glede na način izvajanja dela značilna avtonomija in s tem polna osebna odgovornost klerika za storjena dejanja.¹⁴

Duhovniška učiteljska in pastirska služba zahtevata pristen in razsoden odnos z verniki (kan. 277 ZCP), vendar intimni stiki ne sodijo na področje njegovega dela in so opredeljeni kot kaznivo dejanje in so že po sami naravi stvari oziroma po kanonskem pravu nezdružljivi z duhovniško službo (kan. 1395 §2 ZCP). Župniška služba ni primerljiva z drugimi poklici, npr. zdravniki ali varnostniki, katerih narava dela zahteva telesni stik, zato je vsako dejanje duhovnikovega spolnega stika s katero koli osebo zloraba položaja in prestopanje meje ter ni del njegovega predpisanega delokroga, kar pomeni, da ni storjeno pri delu ali v zvezi z delom. Deviantno obnašanje duhovnika na spolnem področju ni v vzročni zvezi z opravljanjem dela¹⁵ niti ni skrito pod škofovo avtoriteto. Župnik

nistero sia dell'incardinazione sia della promessa di obbedienza fatta al momento dell'ordinazione, o del voto di obbedienza al superiore, tuttavia è da tenere ben chiaro che questo rapporto non è in nessun modo assimilabile a quello che intercorre, per. es., tra un datore di lavoro e di un dipendente, per cui il primo è responsabile di fronte a terzi del comportamento del secondo negli incarichi di lavoro da lui ricevuti. Infatti il chierico non lavora per il vescovo o per il superiore, ma è al servizio di Dio e di tutta la comunità ecclesiale. Il chierico deve esercitare il ministero in subordinazione al vescovo e al superiore nel senso che il ministero come tale dev'essere svolto secondo le direttive generali del vescovo o del superiore e sotto la loro vigilanza. Tuttavia, al chierico, anche se in un modo differente se è diocesano o membro di un istituto religioso o una società di vita apostolica, nel decidere il modo di attuazione del ministero stesso e esplicitamente nella sfera della sua vita privata, rimane un'autonomia tale che lo fa unico responsabile dei suoi atti nell'uno e nell'altro ambito ed esclude nel modo più assoluto il concorso da parte del vescovo o del superiore in caso di uno dei delitti di cui al c. 1395 §2« (Ghirlanda, 45–46). Enakega mnenja je Ortiz (559–571).

¹⁴ »Tra Vescovo diocesano e i suoi presbiteri esiste una *communio sacramentalis* in virtù del sacerdozio ministeriale o gerarchico, che è partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo. Di conseguenza, il rapporto intercorrente tra il Vescovo diocesano e i suoi presbiteri, sotto il profilo giuridico, è irriducibile sia al rapporto di subordinazione gerarchica di diritto pubblico nel sistema giuridico degli stati, sia dal rapporto di lavoro dipendente tra datore di lavoro e prestatore di opera [...]. Il presbitero diocesano, però, non è un mero esecutore passivo degli ordini ricevuti dal vescovo. Egli infatti gode di una giusta legittima iniziativa e di una giusta autonomia« (Papeški svet, 33, 34).

¹⁵ Špela Mežnar (2004, 58) za civilnopravno področje pogodbenega odnosa delodajalec – delojemalec pravi, da med škodnim dogodkom in delovnim področjem ni funkcionalne zveze. Delodajalec ne odgovarja za škodo, ki jo je delavec povzročil le ob priložnosti dela in ne v okviru funkcij, ki so mu bile zaupane.

nima pooblastil za kakršne koli intimne stike, zato je početje te vrste v sferi zasebnega in njegove osebne odgovornosti (Ortiz 2005, 568). Ordinarij je soodgovoren za duhovnikova kazniva dejanja le v primeru, da je bil moralno gotov glede dejstev spolnih zlorab klerika, vendar v skladu z resnico, pravičnostjo in zakonodajo pravočasno in pravilno ni ukrepal (kan. 1740, 1741 ZCP).

V Sloveniji noben klerik s škofijo ali redovno skupnostjo nima sklenjene pogodbe o delovnem ali kakšnem drugem razmerju. Status duhovnika v tem smislu ni enak statusu delodajalec – delavec, kakor sicer velja za civilnopravno razmerje. S katoliško Cerkvijo oz. s škofijo je duhovnik v odnosu, ki nima elementov odvisnega razmerja, ker je lastni pastir svoje župnije (kan. 519 ZCP; *Zakon o verski svobodi*, čl. 27 §2.). Posledično duhovnik v Cerkvi na Slovenskem za svoje delo od škofa ali škofije ne prejema plače in dela na svoj račun. Izvrševanje duhovniškega poslanstva je v interesu zaupanih vernikov, ki ga vzdržujejo z mašnimi nameni in prostovoljnimi darovi.

Kakor škof tako tudi duhovnik z opravljanjem zaupanega poslanstva dela za rast Božjega kraljestva na zemlji, kar je razumljivo zgolj v luči vere in v zadostnem poznavanju teološko-nadnaravne strukture Cerkve. Naravo Cerkve spoštuje tudi mednarodni *Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih* iz leta 2004. V preambuli je zapisano, da *Sporazum* upošteva dokumente *drugega vatikanskega koncila* in kanonskopravne norme. Posledično mora Republika Slovenija, posebej sodstvo, upoštevati in spoštovati naravo Cerkve, kakor jo na osnovi zadnjega koncila opredeljuje sama. V primeru vprašanja odškodninske odgovornosti to pomeni, da civilni pravosodni organi upoštevajo hierarhični odnos med škofom in klerikom, avtonomijo slednjega in njegovo polno osebno škodno odgovornost za storjena dejanja spolnih zlorab, kot je to določeno v kanonskem pravu kot avtonomnem pravnem viru. V skladu z ločitvijo države in verskih skupnosti (*Ustava RS*, čl. 7) in avtonomije obeh pravnih subjektov na lastnem področju (*Sporazum* čl. 1) država izrazito verskih zadev ne more presojsati. Državni pravosodni organi lahko za svoje potrebe ovrednotijo le civilnopravne elemente odnosa, kolikor obstajajo, 147. člen *Obligacijskega zakonika*, ki govori o razmerju delodajalec – delojemalec glede škodne odgovornosti pa lahko razlagajo le z upoštevanjem kanonskopravnih določil, kakor jih razume Cerkev, in njene duhovne narave ter njenega nadnaravnega poslanstva.¹⁶

¹⁶ Ortiz v članku o civilni odgovornosti škofije za dejanja klerikov na primeru obsojenih španskih duhovnikov v konkretnih razsodbah pokaže, da civilna sodišča v Španiji ločujejo med odgovornostjo Cerkve in duhovnikovo osebno odgovornostjo. Plačilo primerne odškodnine nalagajo storilcu (591–595).

Sklepna misel in pogled v prihodnost

Kleriki so v skladu z dano obljubo pri posvečenju in zaupanim poslanstvom poklicani k zglednemu življenju. Kot pastirji Božjega ljudstva pri vernikih uživajo ugled in zaupanje, zato je spolno nasilje v popolnem neskladju z naravo njihove službe, zloraba položaja in posledično hudo kaznivo dejanje in zlo, ki prizadene žrtev, storilca in celotno občestvo. Spolna zloraba žrtev trajno poškoduje, storilcu vzame dobro ime in verodostojnost, pri vernikih in širši skupnosti pa pomeni izgubo zaupanja in pohujšanje.

Katoliška Cerkev je zaradi temeljitejšega reševanja spolnih zlorab leta 2001 uvedla pravi sodni postopek, ki zagotavlja zanesljivo in učinkovito reševanje kaznivih dejanj. Cerkev je žrtvi dolžna nuditi zaščito in podporo pri terapevtskem zdravljenju, storilca pa mora kaznovati, mu pomagati k ozdravitvi ter mu po prestani kazni pod določenimi pogoji ponuditi možnost za ponovno integracijo v skupnost.

Čeprav je klerik v hierarhičnem odnosu s škofom, je v celoti avtonomen. Ordinarij je dolžan nadzirati delo duhovnikov (kan. 1389 ZCP), vendar to ne pomeni, da lahko kontrolira njegovo osebno življenje. Škof mora v primeru suma kaznivega dejanja začeti preiskovalni postopek in duhovnika v okviru pristojnosti glede na težo dejanja kaznovati. Odgovornost za škodo zaradi storjenega kaznivega dejanja nosi storilec osebno (kan. 128 ZCP), tisti pa, ki mu je bila škoda povzročena, ima pravico v kazenskem postopku na cerkvenem sodišču sprožiti postopek za povrnitev škode (kan. 1729 ZCP).

Kdor je obdolžen kaznivega ravnanja, velja za nedolžnega, dokler njegova krivda ni ugotovljena s pravnomočno sodbo (27. čl. Ustave RS). Vsakdo ima pravico do dobrega imena in do zasebnosti (kan. 220). Dokler krivda ni dokazana, se je škof dolžan zavzeti za pravice duhovnikov (kan. 384 ZCP) in krivega ovaditelja kaznovati (kan. 1390 ZCP). Samo ugotovitev resnice daje možnost pravične sodbe in poprave moralne ter materialne škode posamezniku in skupnosti.

V času formacije duhovniških kandidatov Cerkev preverja npravstveno primernost za prejem svetega reda (kann. 1029, 1030, 1051 ZCP). Posvečenje lahko prejmejo le tisti, ki so poleg vseh potrebnih vrlin npravno neporečni in se odlikujejo po zahtevanih krepostih. Vzgojitelji morajo kandidatom pomagati pri zorenju in integraciji spolnosti in po potrebi zagotoviti drugo strokovno pomoč. V primeru neurejenih spolnih nagnjenj kandidat ne more prejeti duhovniškega posvečenja.

Cerkev se zaveda, da reševanje spolnega nasilja presega meje njenih pristojnosti, zato sodeluje z izkušenimi strokovnjaki, ki se poklicno ukvarjajo s terapijo zlorabljenih oseb in odvisnikov od spolnosti. Izkušnje ka-

žejo, da zdravljenje žrtev spolnih zlorab najuspešnejše poteka v podpor- ni terapevtski skupini ter da lahko s pomočjo ustrezne terapije ozdravijo tudi storilci spolnih zlorab, in to pod pogojem, da priznajo lastne slabosti in sprejmejo strokovno pomoč.

V Cerkvi na Slovenskem bo po zgledu drugih škofovskih konferenc potrebno postaviti centre za pomoč zlorabljenim osebam in v okviru škof- ij strokovno usposobiti osebe za delo z žrtvami. Poleg tega se kaže nuj- na potreba po temeljitejšem informiranju javnosti preko svetovnega sple- ta in drugih medijev glede narave spolnega nasilja in podatkov, kam se žrtve lahko obrnejo po pomoč.

Literatura:

- Ameriška škofovska konferenca. Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons. 8. decembra 2002. <http://www.usccb.org/ocyp/norms.shtml> (pridobljeno 4. novembra 2007).
- Astigueta, G. Damian. 2004. La persona e i suoi diritti nelle norme sugli abusi sessuali. *Pe- riodica* 93:623–691.
- Belgijska škofovska konferenca. Abus sexuel a l'égard des enfants. Directives à l'intention des responsables pastoraux (prêtres-diacres-laïcs). 20. september 2005. <http://www.catho. be/files/docs/doc/Abus%20sexuel%20d'enfants%20septembre%202005.doc> (pridobljeno 15. oktobra 2007).
- Benedikt XVI. Adres to the bishops of ireland on their *ad limina* visit, 28. oktober 2006. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061028_ad-limina-ireland_en.html (pridobljeno 12. oktobra 2007).
- Chiappetta, Luigi. 1996. *Il Codice di diritto Canonico, Commento giuridico pastorale I*, Roma: Edizione Devoniense
- Coccopalmerio, Francesco. 2000. *La Parrocchia. Tra Concilio Vaticano II e Codice di Diritto Canonico*. Milano: San Paolo.
- De Paolis, Velasio, in Davide Cito. 2000. *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI*. Roma: Urbaniana University press.
- Ghirlanda, Gianfranco. 2002. Doveri e diritti implicati nei casi di abusi sessuali perpetrati da chierici. *Periodica* 91:29–48.
- Janez, Pavel II. 2001. Apostolsko pismo, *motu proprio*. Sacramentorum sanctitatis tutela, *AAS* 93:737–739.
- Janez, Pavel II. Adres to the cardinals of the United states, 23. april 2002. http://www.va-tican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/april/documents/hf_jp-ii_spe_20020423_usa-cardinals_it.html (pridobljeno 12. oktobra 2007).
- Jenkins, E. Ronny. 2005. On the suitability of establishing clerical sexual abuse of minors (can. 1395 §2) as an irregularity *ex delicto* to the reception and exercise of orders. *Peri- odica* 94:275–340.
- Jenkins, Philip. 2001. *Pedophiles and priests: Anatomy of a contemporary crisis*. New York: Oxford.
- Kazenski zakonik. 27. avgust 2004. <http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=200495&ste vilka=4208> (pridobljeno 15. oktobra 2007).
- Koncilski odloki, konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvene- ga zbora (1962–1965)*. 1980. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za nauk vere. 2001. Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas interesse habentes: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis, *AAS* 93:785–788.

- Mežnar, Špela. 2004. Odgovornost delodajalcev v obligacijskem pravu. *Pravnik* 59:53–62.
- Obligacijski zakonik. 25. oktober 2001. <http://www.uradni-list.si/1/ulonline.jsp?urlid=200183&dhid=4530> (pridobljeno 4. novembra 2007).
- Ortiz, Javier Ferrer. 2005. La responsabilidad civil de la Diócesis por los actos de sus clérigos. *Ius Canonicum*. XLV 90: 557–608.
- Papež, Viktor. 2002. *Služba župnika božjemu ljudstvu*, Ljubljana: Brat Frančišek.
- Papeški svet za avtentično razlago zakonskih besedil. 2004. Elementi per configurare l'ambito di responsabilità canonica del Vescovo diocesano nei riguardi dei presbiteri incardinati nella propria diocesi e che esercitano nella medesima il loro ministero. *Communiones* 36:33–38.
- Pavanello, Pierantonio. »Struttura interna delle Chiese particolari«, v: *Codice di diritto canonico commentato*, 417–504. Milano: Ancora, 1997.
- Rees, Wilhelm. 2003. Sexueller Missbrauch von Minderjährigen durch Kleriker, Anmerkungen aus kirchenrechtlicher Sicht. *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*. 172:392–426.
- Renken, A. John. »Parishes, pastors and parochial vicars«, v: *New commentary on the Code of Canon Law*, 673–717. New York: Paulist Press, 2000.
- Rozman, Sanja. 1998. *Peklenska gugalnica*. Ljubljana: Vale Novak.
- Rozman, Sanja. 2006. »O zasvojenosti? Samo reci ne, in konec«, V: Patric, J. Carnes. *Ne recite temu ljubezen. Pot iz seksualne zasvojenosti*. 7–46. Ljubljana: Viva, 2006.
- Schmitz, Heribert. 2003 Sexueller Missbrauch durch Kleriker nach kanonischem Strafrecht. *Archiv für Katholisches kirchenrecht*. 172:380–391.
- Scicluna, J. Charles. 2003. Procedura e Prassi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede riguardo ai *delicta graviora*, Brescia: tipkopis, SŠK, 113/07, 1–5.
- Scicluna, J. Charles. »Sexual abuse of children and young people by catholic priests and religious: Description of the problem from Church perspective«, V: R. Karl Hanson, Friedemann Pfäfflin in Manfred Lütz, ur., *Sexual abuse in the Catholic Church scientific and legal perspectives. Proceeding of the conference »abuse of children and young people by catholic priests and religious«*, Vatican City, April 2-5, 2003, 13–22. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- Slatinek, Stanislav. 2005. Pedofilija. *Pastoralni pogovori*. 34:129–130.
- Slovenska škofovska konferenca. 2006. Smernice za ravnanje v primeru spolnega zlorabljanja mladoletnih oseb s strani duhovnikov ali drugih pastoralnih delavcev. Sporočila Slovenskih škofij. 24:64–67.
- Sporazum med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih, 12. 2. 2004 *Uradni list Republike Slovenije – Mednarodne pogodbe*. Nr. 4:3010–3012.
- Švicarska škofovska konferenca.
- Sexuelle Übergriffe in der Seelsorge. Richtlinien für die Diözesen. 5. december 2002. http://www.kath.ch/sbk-ces-cvs/pdf/Doc_abus_sexuels_d.pdf (pridobljeno 15. oktobra 2007).
- Thomas, G. Plante, in Courteny Daniels. 2004. The sexual Abuse Crisis in the Roman Catholic Church: What Psychologists and Counselors Should Know. *Pastoral Psychology* 52:381–393.
- Versladi, Giuseppe. 2002. Aspetti psicologici degli abusi sessuali perpetrati da chierici. *Periodica* 91:49–61.
- Waiss, Mathias, in Ingrid Galle. 2001. *V labirintu spolnih zlorab. Delo z žrtvami, storilci in starsi*. Ljubljana: Forma 7.
- Zakon o verski svobodi. 16. 2. 2007. <http://www.uradni-list.si/1/ulonline.jsp?urlid=200714&dhid=87534> (pridobljeno 04. novembra 2007).

Stanislav Slatinek

Kaznivo dejanje proti človeškemu življenju

Povzetek: Vsaka odprava plodu in vsako dejanje proti človeškemu življenju, ki je spočeto v materinem telesu in še ni rojeno, tudi vsaka ločitev plodu od materinega telesa, ki povzroči njegovo smrt in tudi vsako eksperimentiranje s človeškim embriom, imenujemo splav. Kanonsko pravo katoliške Cerkve splav imenuje »učinkovita odprava plodu«. Papeški svet za razlago pravnih besedil je pojasnil, da odprava plodu ne pomeni samo odstranitev nezrelega plodu iz materinega telesa, ampak tudi vsaka hotena usmrtitev nezrelega plodu, v kateri koli obliki in v katerem koli času od trenutka spočetja naprej. Osebe, ki večkrat poleg matere odločajo o rojstvu ali smrti še nerojenega otroka, so oče otroka, starši, širši družinski krog, prijatelji, zdravniki, zdravstveno osebje, sestre, babice, asistenti, medicinski tehniki, zakonodajalci, politiki, lekarnarji in drugi. Če te osebe zagovarjajo splav, se same izključijo iz občestva Cerkve. Zato smo kristjani dolžni temeljito razmisliti, kako obnoviti krščansko oznanilo o vrednosti človeškega življenja.

Ključne besede: odprava plodu, človeško življenje, embrio, splav, kanonsko pravo, katoliška Cerkev, rojstvo, smrt, nerojeni otrok, zdravniki, zdravstveno osebje, sestre, babice, asistenti, medicinski tehniki, zakonodajalci, politiki, lekarnarji, izobčenje.

Abstract: Criminal Offence against Human Life

Any removal of the embryo or foetus from the uterus and any act against the human life conceived in the mother's body and not yet born, also any separation of the embryo from the mother's body causing its death as well as any experimenting with the human embryo is called abortion. The canon law of the Catholic Church calls abortion an actual removal of the embryo. The Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts explained that the removal of the embryo does not mean only the removal of the immature embryo or foetus from the mother's body, but also any intentional killing of immature embryo or foetus in any form and at any time from the moment of conception on. The persons deciding on the birth or death of an unborn child are, in addition to its mother, the child's father, parents, a broader family circle, friends, doctors, medical staff, nurses, midwives, assistants, medical technicians, legislators, politicians, apothecaries etc. If these persons advocate abortion, they exclude themselves from the church community. Therefore Christians are obliged to thoroughly consider how to renew the Christian message about the value of human life.

Key words: removal of the embryo, human life, embryo, abortion, canon law, Catholic Church, birth, death, unborn child, doctors, medical staff, nurses, midwives, assistants, medical technicians, legislators, politicians, apothecaries, excommunication.

Uvod

V razpravi z naslovom *Kaznivo dejanje proti človeškemu življenju* želim spregovoriti o svetosti življenja in o prepovedi ubijanja nedolžnega človeškega življenja. S tem se želim dotakniti pereče teme, ki je v naši družbi zelo aktualna, to je vprašanje splava. Zavest, da človeško življenje ni nekaj, s čimer bi mogli popolnoma svobodno razpolagati, temveč je dar, ki ga je

treba zvesto čuvati, pripada moralni dediščini človeštva. Tudi kanonsko pravo katoliške Cerkve (KC) uči, da je prepovedan vsak neposredni in namerni (hoteni) uboj nedolžnega človeškega bitja. Vsak, kdor ubije nedolžno človeško bitje, je kriv in zasluži kazen. Zato želim v razpravi natančno opisati okoliščine, ko je kazen upravičena in kdaj se storilca kaznivega dejanja ne kaznuje. V zvezi s splavom želim osvetliti še eno vprašanje, ugovor vesti. Pravica do ugovora vesti ni toliko pravna kolikor moralna pravica. Pravico do ugovora vesti lahko uveljavlja oseba, ki meni, da je neko s pravno normo predpisano ravnanje zanj moralno nesprejemljivo. Ugovor vesti je boleča tema predvsem na področju medicine, še posebej takrat, ko gre za vprašanje splava. Predvsem želim, da bi odkrito razmišljanje o splavu prispevalo k večji svetosti življenja in zmanjševanju kaznivih dejanj proti človeškemu življenju. V drugem delu razprave želim osvetliti še slovensko in evropsko zakonodajo v zvezi s splavom. Bežni pregled svetovne zakonodaje nam lahko izostri zavest, da je sodobna družba izgubila precej poslušnosti za »svetost življenja«. Ta ugotovitev nas lahko vodi do praktičnega sklepa, da moramo družbo pripeljati nazaj k večnim moralnim vrednotam.

1. Življenje ali splav

Vsaka civilizacija se srečuje z vprašanjem splava. Nedvomno je splav v našem času silno pogost pojav, saj postaja prava epidemija. Imamo veliko statistik na državni in svetovni ravni, ki navajajo več deset milijonov splavov na leto po vsem svetu (Gosar 2004, 24). Vsaka generacija se mora znova odločiti za življenje. Izbrati splav pomeni, da človeško življenje ni vrednota.

Čeprav so raziskave v medicini potrdile tezo, da je embrio mikroskopsko človeško bitje že v prvih trenutkih svojega razvoja (*Pismo škofov province Victoria* 1985, 30), je le malo pravnih ureditev, ki mu daje absolutno pravico do življenja. Po slovenskem civilnem pravu embrio ali fetus ni oseba (Zupančič in Žnidaršič 1998, 2006). Zato se vedno bolj uveljavlja prepričanje, da sme ženska splaviti, ker je plod v nekem smislu njena last (Harris 2002, 201). KC pa je nasprotno vedno učila, da je treba vsako »človeško življenje absolutno spoštovati in ščititi od trenutka spočetja naprej« (*Diadche* 5; *Barnabovo pismo* 20; *Listina* 1987, 52; Ratzinger 2005(1), 118). O problematiki splava so večkrat spregovorili cerkveni dokumenti (Pij IX. 1930, 562-592; Pavel VI. 1968, 490; Ratzinger 2005(2), 81). Papež Janez Pavel II. je v okrožnici *Evangelij življenja* zapisal, da »hočejo nekateri splav opravičiti s trditvijo, da sadu spočetja vsaj določeno število dni še ne moremo imeti za osebno človeško življenje. V resnici pa se v trenutku, ko je jajčece oplojeno, začne življenje novega človeškega bitja« (Janez Pavel II. 1995, 60).

KC je vedno učila, da moramo človeški zarodek vse od začetka obravnavati kot osebo, ga braniti v njegovi celovitosti in ga, kolikor le mogoče,

negovati in zdraviti kot vsako drugo človeško bitje. Za KC se vsako človeško življenje začne s spočetjem. Zato, ker je človeško življenje Božji dar (Juhant 2003, 391), se zahteva, da ga spoštujemo in branimo od njegovega začetka do naravnega konca. Naloga vsake civilizacije je, da štiti človeško življenje. Zato vsakdo, ki učinkovito oskrbi odpravo plodu, stori po kanonskem pravu KC kaznivo dejanje proti človeškemu življenju (KKC 2274).

2. Kaznivo dejanje proti človeškemu življenju

Nosečnost se normalno zaključi s porodom. Če se fiziološki proces umetno prekine, preden je novo bitje sposobno živeti zunaj materinega telesa, govorimo o splavu. Zato se vsaka odprava plodu in vsako dejanje proti človeškemu življenju, ki je spočeto v materinem telesu in še ni rojeno, tudi vsaka ločitev plodu od materinega telesa, ki povzroči njegovo smrt in tudi vsako eksperimentiranje s človeškim fetusom, imenuje splav. Gre za usmrtitev živega in nezrelega plodu v materinem telesu, ki sam še nima dovolj življenjske moči.

V strokovni literaturi se splav pogosto imenuje »prekinitev nosečnosti«. Ker splav pomeni odpravo plodu, se hoče z zamenjavo izrazov pozornost usmeriti drugam. *Prekinitev nosečnosti* je za človekovo uho manj dramatična kot *odprava plodu*. Papež Janez Pavel II. zato pravi, da z zamenjavo izrazov splavu ne bomo odvzeli njegove teže, saj bo še vedno naperjen zoper človeško življenje. Zato je vsak namerni splav oziroma vsaka umetna prekinitev nosečnosti dejansko umor človeškega življenja v času med spočetjem in njegovim rojstvom (Janez Pavel II. 1995, 58; Burroni 1995(1), 246; Burroni 1995(2), 326).

Na tem mestu želim predstaviti smernice kanonskega prava do splava. Prvi pogled bom usmeril k normam, ki določajo kaznivo dejanje. V nadaljevanju pa bom poskušal opisati še okoliščine, ki ne sprožijo kaznivega dejanja.

a) Splav v kanonskem pravu

V Zakoniku cerkvenega prava (ZCP) iz leta 1983 se v kan. 1398 splav imenuje »učinkovita odprava plodu« (*abortus effecto secuto*). Tako se imenuje tudi v *Zakonu za vzhodne cerkve* (ZVC) iz leta 1990 v kan. 1450§ 2. Kanonsko pravo tako uvrsti splav med kazniva dejanja proti človeškemu življenju in svobodi. V kanonskem pravu se splav razlikuje od umora. Umori se človek, ki je že rojeno bitje, medtem ko se splavi oziroma usmrti še nerojeni človeški plod. Za umor se storilec kaznivega dejanja kaznuje z zadostilno kaznijo (kan. 1336), medtem ko splav povzroči vnaprej izrečeno izobčenje (*excommunicationem latae sententiae*).

Po kanonskem pravu gre za kaznivo dejanje splava, če je storilec izpolnil 18 let starosti, če je vedel za kazen izobčenja in če je ravnal »prostovoljno, zavestno, neposredno, učinkovito« (Papež 1997, 116) in z namenom, da se prekine nosečnost in usmrti plod v materinem telesu. Kazen zadene storilca zaradi slabega namena in storjenega kaznivega dejanja. Pri tem niti ni pomembno, za kakšno obliko nasilnega dejanja gre. Vsako dejanje, ki je naperjeno proti človeškemu življenju v materinem telesu, imenuje nasilno dejanje.

Da se odstrani dvom, kdaj gre za splav kot kaznivo dejanje, je Papeški svet za razlago pravnih besedil dne 19. 1. 1988 izdal posebno pojasnilo, da odprava plodu ne pomeni samo odstranitev nezrelega plodu iz matrinega telesa, ampak tudi vsaka hotena usmrtitev nezrelega plodu v kateri koli obliki in v katerem koli času od trenutka spočetja naprej (*Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando* 1988, 1818). Gre za dejanje in namen storilca, da se usmrti živi in nezrel plod, ki zunaj matrinega telesa še ni sposoben samostojno živeti. Zato odprava mrtvega plodu iz matrinega telesa sama po sebi po kanonskem pravu še ne pomeni splava kot kaznivega dejanja (Chiappetta 1988, 688).

Storilcu kaznivega dejanja je zaradi splava prepovedano prejemati zakramente in opravljati katerekoli cerkvene službe, opravila ali naloge (službo bralca, mašnega pomočnika, botra pri krstu ali birmi). Če je v dejanje splava vpleten klerik (diakon ali duhovnik), je iregularen za prejem svetih redov (kan. 1041,4) in iregularen za opravljanje prejetih redov (kan. 1044§ 1,3). Iregularnost je v tem primeru pridržana apostolskemu sedežu (kan. 1047-1049). Kleriku je poleg tega prepovedano biti kakorkoli kot sveti služabnik soudeležen pri obhajanju evharistične daritve, obhajati zakramente ali zakramentale in izvrševati vodstvena dejanja (kan. 1331§ 1,1-3). Klerika, ki bi kljub kazni nadaljeval s takimi kaznivimi dejanji, lahko zadene tudi suspenz ali kazen odslovitve, zaradi katere izgubi kleriški stan (kan. 290,2, 1333, ZVC, kan. 728).

b) Kazen izobčenja zaradi splava

Kazen izobčenja zaradi splava je uvedel papež Pij IX. leta 1869 z bulo *Apostolicae Sedis moderationis* (Pesche 1999, 103). Gre za kazen, ki želi storilca poboljšati. Papeški svet za razlago kanonskih besedil je 18. 1. 1977 pojasnil, da lahko storilca od te kazni odveže le krajevni ordinarij. To je škof škofije, ki lahko svojim podrejenim in tistim, ki se zadržujejo na njegovem ozemlju ali so tam storili kaznivo dejanje splava, v zakramentalni spovedi ali zunaj nje odpusti kazen izobčenja. Vsak drug škof pa lahko po pravu od te kazni odveže samo v zakramentalni spovedi (kan. 1355§ 2). Če je krajevni ordinarij zadržan, lahko pooblasti druge duhovnike, da odvežejo kazen izobčenja zaradi splava (kan. 1354). V zakramentalni spo-

vedi lahko od te kazni odveže tudi kanonik penitenciarij, in sicer tujce, če so na teritoriju škofije, domače vernike pa lahko odveže, tudi če so izven škofijskega ozemlja (kan. 508§ 1). Tudi kaplani posebnih skupnosti v bolnišnicah, zaporih in na potovanjih po morju imajo pravico odvezovati od kazni izobčenja (kan. 566§ 2). Če pa je storilcu kaznivega dejanja težko ostati v stanju velikega greha, lahko vsak spovednik v zakramentalni spovedi odpustiti kazen izobčenja zaradi splava. Spovedancu je dolžan naložiti dolžnost, da se v enem mesecu obrne na škofa ali drugega pooblaščenega duhovnika, sicer ponovno zapade pod isto kazen. V nujnih primerih pa se lahko tudi spovednik v imenu spovedanca obrne na škofa ali pristojnega duhovnika in prosi za odvezo od kazni izobčenja (kan. 1357). Vsak duhovnik, tudi če nima pravice za spovedovanje, veljavno in dopustno odveže od kazni izobčenja zaradi splava katerekoli spovedance, ki so v smrtni nevarnosti, četudi je navzoč duhovnik, ki ima pravico, da spoveduje (kan. 976).

Slovenski škofje so na seji 24. 2. 1997 sprejeli izjavo glede odvezovanja od cenzure zaradi splava. Škofje pooblaščajo vse duhovnike, ki imajo pravico za spovedovanje, da lahko odvežejo od cenzure, pridržane ordinariju, v adventnem in postnem času, med misijonom in duhovnimi obnovami ter pri spovedi zaročencev pred poroko (*Slovenska škofovska konferenca 1997*, 40-41). Po posebnem privilegiju apostolskega sedeža pa lahko nekateri redovniki (franciškani, kapucini, minoriti, dominikanci, avguštinci, karmeličani in jezuiti) odvežejo od cenzure zaradi splava kadarkoli in ne glede na število splavov (Papež 2001, 111). Za odvezo od cenzure ni več potreben poseben obrazec, ampak je odveza od cenzure vključena v odvezo od grehov. Za spovednike pa je koristno, da dobro poznajo problematiko splava in vsa kontracepcijska sredstva, ki v času nosečnosti lahko delujejo abortivno in ne le kontraceptivno.

c) Okoliščine, ki ne sprožijo kazni izobčenja

Kadar se pojavijo okoliščine, ki zmanjšajo osebno odgovornost in krivdo, ne pride do kazni izobčenja. Kazen ne zadene storilca, ki je to storil zaradi opustitve dolžne skrbnosti (kan. 1321§ 2), in tistega, ki je privolil v splav ali sodeloval pri njem, če ni mogel dovolj razumno ravnati zaradi pijanosti ali kake druge podobne duševne motnje, če je pri kaznivem dejanju ravnal v velikem navalu strasti ali prisiljen zaradi velikega strahu, če je mogel le delno razumno ravnati brez polne odgovornosti, če brez svoje krivde ni vedel za kazen izobčenja zaradi splava in če gre za osebo, mlajšo od 18 let (kan. 1324-1325). Prav tako ne zapade cerkveni kazni, kdor bi bil na kakršen koli način prisiljen, da proti svoji volji ali osebne mu prepričanju sodeluje pri opravljanju splavov. Kljub temu da v teh

primerih storilce ne zadene kazen izobčenja, ostane še vedno osebna in moralna odgovornost posameznika.

O splavu kot kaznivem dejanju prav tako ne moremo govoriti, če se prekine nosečnost zaradi čisto naravnih okoliščin, kot so telesne poškodbe ali zastrupitve. Takrat gre za tako imenovani spotani splav. Podobno je tudi takrat, ko gre za posredni splav. Poznamo primere, ko se rešuje življenje noseče matere in se s tem nehote povzroči smrt nerojenega otroka. Za družino je lahko težko breme, če je v nevarnosti materino zdravje, morda celo samo življenje matere. V tem primeru lahko pride do posrednega splava, ki ga prav tako nihče ni želel in tudi ni bil storjen v slabi veri. Vendar je treba povedati, da tudi samo zdravje matere ne more nikoli opravičiti premišljenega uboja nedolžnega človeškega bitja.

Kazen prav tako ne zadene spovedanca, ki se prvič spove tega greha in odkrito pove, da ni vedel za kazen izobčenja. Ko gre za tako nevednost, ne moremo govoriti o kaznivem dejanju. Če pa spovedanec takšno dejanje ponovi, mu sledi kazen, ker je bil pri zadnji spovedi na to opozorjen. To dejstvo so dolžni spovedniki vedno upoštevati (Košir 97, 108).

Velik problem za kanonsko pravo je embrio, ki je dobljen z oploditvijo v epruveti. V običajni praksi oplojevanja v epruveti (*in vitro*) ne prenesejo vseh zarodkov v ženino telo, ampak nekatere uničijo. KC je vedno učila, da če kdo človeški embrio, dobljen v epruveti, zavestno izpostavlja smrti, stori nemoralno in nedopustno dejanje, ki ga lahko primerjamo splavu (*Navodilo o daru življenja* 1987, I/5; II/5). Tudi Listina pravic družin, ki jo apostolski sedež namenja vsem, ki se zavzemajo za poslanstvo družine v današnjem svetu, naglaša, da »*spoštovanje dostojanstva človeškega življenja izključuje vsak poskus manipulacije ali izkoriščanja človeškega zarodka*« (1987, 4b). Med kanonisti glede tega ni enotnega mnenja. Nekateri (Aznar Gil in Marcilla Catalan) smatrajo, da je usmrnitev človeškega embria, dobljenega v epruveti, hoteni splav, drugi (Molina Melia, Sanchis, Marzoa, De Paolis, Cito) pa trdijo, da se ta dejanja ne morejo opredeliti za odpravo plodu. Zato po mnenju teh avtorjev ta dejanja ne sprožijo vnaprej izrečenega izobčenja (Chrapkowski 1976, 352).

3. Drugi udeleženci pri kaznivem dejanju splava in ugovor vesti

V okrožnici Evangelij življenja Papež Janez Pavel II. omenja osebe, ki večkrat poleg matere odločajo o smrti še nerojenega otroka. Te osebe so lahko oče otroka, starši, širši družinski krog, prijatelji, zdravniki, zdravstveno osebje, sestre, babice, asistenti, medicinski tehniki, instrumentarke, zakonodajalci, politiki, lekarnarji ter razne svetovalne službe. Če te osebe nosečo žensko izrecno silijo, nagovarjajo, odobravajo ali priporočajo splav, so tudi sami odgovorni in krivi za dejanje splava. Kazen izob-

čenja jih zadene, če so vedeli za kazen in kljub temu zavestno, premišljeno in svobodno sodelovali tako, da je prišlo do splava. Prenovljena cerkvena zakonodaja potrjuje, da vnaprej izrečeno izobčenje ne zadene samo storilcev, ampak tudi udeležence, brez katerih se zločin splava ne bi izvršil. Kazen izobčenja torej zadene vse, ki neposredno ali posredno pospešujejo odločitev za splav, ki zavestno nagovarjajo k splavu, ki v parlamentu glasujejo za splav, ki take zakone odobravajo ali celo na volitvah in referendumih zanje glasujejo in se aktivno bojujejo za uzakonitev splava po svetu (Janez Pavel II. 1995, 59-62; Papež 2001, 108; Košir 1997, 160). Zato papež poziva zdravnike, zdravstvene delavce in odgovorne v bolniških ustanovah, da odklonijo svoje sodelovanje v posvetovalni, pripravljalni in izvršilni fazi dejanj proti življenju. Zoper taka dejanja naj se uprejo z ugovorom vesti.

a) Zdravniki in pravica do ugovora vesti

Najpomembnejša skupina oseb, ki ima veliko odgovornost pri tem, ali se bodo opravljali ali pa preprečevali splavi, so zdravniki in zdravstveno osebje. Zdravniki so svoj prvi kodeks v Sloveniji dobili v zgodnjih šestdesetih letih. Leta 1964 je bil sprejet *Kodeks etike zdravstvenih delavcev SFRJ* (Pinter 2007, 3). Leta 1992 pa je bila z ustavo sprejeta tudi nova zdravstvena zakonodaja, hkrati pa tudi novo besedilo kodeksa (*Kodeks medicinske deontologije Slovenije*), ki je zajelo tudi pravico do ugovora vesti. S tem se je zdravniški kodeks dotaknil problematike splava. Zdravniki so dobili zakonito pravico, da z »ugovorom vesti« pokažejo, da se ne strinjajo z abortivno prakso (Zupancič 1990, 236; Vernik 2000, 89).

V Ustavi RS je ugovor vesti »dopusten v primerih, ki jih določi zakon, če se s tem ne omejujejo pravice in svoboščine drugih oseb« (46. člen). Tudi *Zakon o zdravstveni dejavnosti* dopušča ugovor vesti zdravniku. Ko gre za splav, so zdravniki praviloma dolžni izpolniti zahtevo nosečnice, lahko pa »zdravstveni delavec odkloni zdravstveni poseg, če sodi, da ni v skladu z njegovo vestjo in z mednarodnimi pravili medicinske etike. Zdravstveni delavec mora o svojem ugovoru vesti obvestiti zdravstveni zavod« (ZZDej, 1992, 56. člen). Dodana je določba, da mora zdravnik v primeru, ko namerava odkloniti splav, nosečo žensko o tem pravočasno obvestiti, v primeru življenjske ogroženosti pa ne sme odkloniti nujne medicinske pomoči. *Zakon o zdravniški službi* prav tako dovoljuje, da »zdravnik lahko odkloni zdravniški poseg, če sodi, da ni v skladu z njegovo vestjo in če ne gre za nujno zdravniško pomoč. O svojem ugovoru vesti pa mora nosečo žensko pravočasno napotiti k drugemu usposobljenemu zdravniku« (ZZdrS, 1999, 49 in 81. člen). Ugovor vesti zdravniku dopušča tudi *Kodeks medicinske deontologije Slovenije*. V skladu s kodeksom »zdravnik spoštuje človeško življenje od samega spočetja dalje v največji možni meri.

Zavestno si prizadeva, da bi bila resnična humana pravica do materinstva nad pravico do splava. Zato zavrača splav in ga ocenjuje kot zlo» (38. člen). Kodeks zdravnikom celo svetuje, naj si prizadevajo, da bi »splav postal le izjema v skrajni sili« (39. člen). In če ne gre za nujno medicinsko pomoč, lahko zdravnik izvršitev splava odkloni. Nosečo žensko pa je dolžan »napotiti k drugemu usposobljenemu zdravniku, oziroma mora o zavrnitvi posega obvestiti zdravstveni zavod« (42. člen).

Zakonodaja torej omogoča, da zdravnik lahko uveljavi ugovor vesti pri Zdravniški zbornici, uveljavlja pa ga lahko kadarkoli v času svojega delovnega obdobja. Lahko ga tudi prekliče, dopolni ali na kakršen koli način spremeni. Mladi zdravniki lahko ob podpisu pristopne izjave k Zbornici vložijo tudi izjavo o ugovoru vesti. Kadar se zdravnik odloči uveljaviti ugovor vesti, je prav, da o svoji odločitvi in konkretnem dejanju obvesti svoje predstojnike, zasebni zdravnik Zbornico, vedno pa mora ob tem upoštevati zakonske zahteve in omejitve (Pinter 2007, 4).

Za katoliškega zdravnika ginekologa in porodničarja je ugovor vesti gotovo najboljša pot, da ni udeležen pri kaznivem dejanju splava in da ga kot vernika ne zadene kazen izobčenja. Kljub temu da so predlagane zakonske rešitve zdravnikom v pomoč, se lahko pojavijo tudi težave. Zdravniki se namreč zavedajo, da jim je zaupano posebno poslanstvo in da nosijo odgovornost, ki je drugi poklici ne poznajo. Kakor jim ne sme biti odvzeta pravica do ugovora vesti, tako tudi te pravice ne smejo zlorabljaniti. Zdravnikova dolžnost je, da ob vsakem tovrstnem dejanju skrbno pretehta, ali morebiti ne posega prekomerno v pravico svojega pacienta, ki se je z upanjem in zaupanjem obrnil nanj s prošnjo za pomoč. Vsako malomarno zdravljenje ali opustitev zdravstvene pomoči, ki bi bolniku povzročilo hudo telesno poškodbo, bi za zdravnika lahko pomenilo, da je storil kaznivo dejanje po Kazenskem zakoniku RS (Bošnjak 2004, 121-124; Korošec 2004, 293-296). Da bi probleme čim bolj spretno rešili, se pogosto zdravnikom, ki iz moralno-etičnih razlogov odklanjajo splav, celo svetuje, naj se ne odločajo za specializacijo ginekologije in porodništva (Geč-Korošec in Rijavec 1993, 101).

V veliko težjem položaju je zdravniško osebje, to so asistenti, babice in vsi drugi, ki nimajo pravice do ugovora vesti. Če morajo zaradi službe in proti svoji volji sodelovati pri splavu, jih ne zadene kazen izobčenja. Ostane pa seveda greh. Zato se katoliškemu zdravniškemu osebju svetuje, da čim prej, če je le mogoče, izberejo drugo zaposlitev.

b) Farmacevti in pravica do ugovora vesti

V podobnem položaju kot asistenti in babice v bolnišnicah so tudi farmacevti v lekarnah. Svoje delo opravljajo v skladu z zakonskimi predpisi (Kodeks deontologije medicinskih biokemikov Slovenije iz leta 1992,

Kodeks lekarniške deontologije iz leta 1994, Kodeks farmacevtske etike SFD iz leta 2000). Zakon o zdravilih in Zakon o medicinskih pripomočkih s pravilniki prinaša podrobna s pravnim redom ES usklajena besedila o dolžnostih pri izdelovanju, posredovanju, predpisovanju in vročanju zdravil pacientom (Krbavčič 2001, 471-476). Najpogostejši problem je sodelovanje med pacienti, zdravniki in farmacevti. Težave so takrat, kadar morajo katoliški farmacevti na podlagi zdravniškega recepta pacientom izročati zdravila, za katera vedo, da povzročajo splav. Ob tem se postavlja vprašanje, če katoliški farmacevti z opravljanjem svojega poklica že sodelujejo pri kaznivem dejanju splava? Nikakor. Čeprav Kodeks farmacevtske etike članom Slovenskega farmacevtskega društva ne priznava pravice do ugovora vesti, so farmacevti dolžni, da ravnajo po svoji vesti. Farmacevti so dolžni po slovenski zakonodaji, da zagotovijo vsaj minimum storitev za bolnike, kljub nenormalnim okoliščinam in »ne glede na osebno moralno prepričanje«. Če so zdravila, ki jih farmacevti na podlagi zdravniških receptov izročajo pacientom, abortivna, je njihovo dejanje moralno sporno. Z moralnega vidika je izročanje takih zdravil greh. S pravnega vidika pa samo izročanje zdravil, ki jih predpiše zdravnik, za katoliškega farmacevta ne povzroči kaznivega dejanje po kanonskem pravu. Katoliške farmacevte, ki taka zdravila samo izročajo, ne zadene cerkvena kazen izobčenja. Popolnoma drugače pa je takrat, kadar lahko katoliški farmacevti sami izberejo zdravilo. Takrat pa so katoliški farmacevti dolžni pacientom izročiti takšno zdravilo, ki ne bo povzročilo splava. V tem primeru je njegova odgovornost večja. Samo če farmacevti svobodno, hote in prostovoljno izberejo abortivno zdravilo, lahko rečemo, da sodelujejo pri kaznivem dejanju splava. Kazen izobčenja v skladu s kanonskim pravom zadene katoliškega farmacevta samo v primeru, ko ve, da je za splav zagrožena kazen izobčenja in kljub temu svobodno in premišljeno pacientom izroča takšna zdravila, ki povzročijo splav.

c) Zakonodajalci o splavu

V tem kontekstu se dotaknimo še problema politične morale. Zelo pereče vprašanje je, kako se mora obnašati poslanec, kadar se pokaže možnost bistveno izboljšati neki skrajno krivičen zakon o splavu. Drugo vprašanje pa je, ali obstajajo možnosti, da bi poslanci v državnih zborih izoblikovali večino, ki bi zmogla popolnoma izključiti naklepno in neposredno ubijanje nerojenih otrok.

KC je svoje gledanje na vlogo poslancev v parlamentu, ko gre za vprašanje splava, predstavila v različnih dokumentih. Vedno jih je spodbujala k obrambi dostojanstva človekovega življenja od njegovega spočetja do naravne smrti. Zato je za KC temeljnega pomena, da poslanec ne puusti nobenega dvoma glede svojega absolutnega zavračanja splava in da

to svoje stališče javno izrazi na nedvoumen način. V parlamentu mora glasovati za predloge, katerih cilj je usmerjen k omejevanju škode in zmanjševanju negativnih učinkov. Katoliški poslanci se nikakor ne morejo strinjati s barbarskim odnosom do človeškega življenja. Zato morajo brezpogojno obsojati dejanja, ki povzročajo smrt človeških zarodkov in se nikakor ne moremo strinjati z zakoni, ki to odobravajo.

Kakor so vsi katoliški verniki dolžni nasprotovati vsakemu hotenemu splavu, so prav posebej dolžni to storiti katoliški politiki in poslanci v parlamentu. Krščanski politiki ne smejo zagovarjati splava ali uničevalnih raziskav na zarodkih. S tem bi se sami izključili iz občestva Cerkve (Cvelbar 2007, 22). Če se na primer v parlamentu predloži nov zakon, ki odobrava splav, ima katoliški poslanec moralno dolžnost jasno izraziti svoje nasprotovanje in glasovati proti takemu zakonu. Hudo nemoralno dejanje je, če katoliški poslanec odobrava takšen zakon. Do obstoječih (slovenskih) zakonov, ki odobravajo splav, pa se mora katoliški politik in poslanec zoperstaviti na način, ki mu je na voljo, da pokaže svoje nasprotovanje. Če ni mogoče odpraviti obstoječih zakonov, ki podpirajo splav, morajo katoliški politiki in poslanci dati podporo takim predlogom, ki zmanjšujejo negativne učinke takih zakonov (*Kongregacija za verski nauk* 1987, 36-39). Katoliški politik in poslanec, ki pa bi svobodno, hote in zavestno podpiral, odobral ali celo glasoval za zakone, ki omogočajo splav, bi hudo grešil. Kazen izobčenja bi ga v tem primeru zadela, če bi vedel, da je splav kaznivo dejanje, ki je naperjeno zoper človeško življenje.

4. Slovenska in evropska zakonodaja o splavu

Potem ko smo natančno opisali stališče KC in kanonskega prava do vprašanja splava, je dobro spregovoriti še o drugem vidiku, namreč, kakšen odnos ima slovenska in evropska zakonodaja do tega perečega vprašanja.

a) Slovenska zakonodaja o splavu

Slovenska zakonodaja je s sprejetjem 55. člena ustave RS omogočila staršem svobodno načrtovanje družine. Ker pa so ostali v veljavi še nekateri stari zakoni, ki so ženskam omogočali, da se ob svobodnem načrtovanju družine lahko odločijo tudi za splav, je 55. člen ustave postal predmet različnih interpretacij. Ker stari zakoni niso bili odpravljeni, je 55. člen ustave postal pravno legalna podlaga za splav v novi slovenski zakonodaji. Slovenska zakonodaja se s tem ni oddaljila samo od stare jugoslovanske zakonodaje, po kateri je bil splav prepovedan in kazniv, ampak tudi od katoliškega pogleda na življenje in problematiko splava (Pevcec Rozman 2001, 509-512).

Če na hitro pogledamo slovensko zakonodajo, zasledimo, da gre očitno za ignoriranje spoštovanja človekovega življenja od samega spočetja

dalje. Zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok iz leta 1986 ni prinesel nobenih sprememb. Ponovno je poudaril pravico ženske do svobodnega odločanja o rojstvu otroka. V skladu s tem zakonom lahko vsaka nosečnica zahteva splav, če njena nosečnost še ne traja več kot deset tednov. Postopek za umetno prekinitvev nosečnosti po desetem tednu nosečnosti pa vodijo in o zahtevi nosečnice odločajo komisije prve in druge stopnje za umetno prekinitvev nosečnosti (ZZUUP-A 1986, 22. člen). Ženskam je tako zagotovljena pravica, da prekinejo svojo nosečnost, hkrati pa jim je zagotovljeno tudi sodno varstvo in tudi varstvo pred ustavnim sodiščem z ustavno pritožbo (Bošnjak 2004, 123-124). To pravico lahko ženska, ki se je odločila, da ne bo rodila, uporabi samo do desetega tedna nosečnosti. V tem času ji je treba na njeno zahtevo prekiniti nosečnost. Če pa nosečnost traja nad deset tednov, potem o prekinitvi nosečnosti razpravlja posebna komisija. Za prekinitvev nosečnosti se odločijo, če je v nevarnosti življenje in zdravje nosečnice, oziroma, če je sama prekinitvev nosečnosti manjše zlo od nevarnosti, ki grozi nosečnici ali otroku zaradi nadaljevanja nosečnosti in zaradi poroda. V medicinski praksi se je uveljavilo stališče, da se prekinitvev nosečnosti, ki traja več kot dvajset tednov, ne sme opraviti, razen če je to potrebno zaradi varovanja življenja in zdravja nosečnice.

Zakon o zakonski zvezi in družinskih razmerjih iz leta 1989 na primer obravnava vprašanje družine, vendar sploh ne omenja človeškega zarodka niti človeškega plodu. V skladu s tem zakonom zarodek in plod nista subjekta v družinsko pravnih razmerjih (ZZZDR 1989: 45 člen). Njun obstoj je odvisen predvsem od volje ženske, ki ju nosi (Pavčnik 1997, 92).

Na pobudo Sveta Evrope je leta 1998 Slovenija ratificirala Konvencijo o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine. Kot sopolisnica Konvencije se je tudi Slovenija zavzela za ustrezno varstvo zarodkov. Temna stran Konvencije je njena tiha podpora splavom, saj dopušča raziskave na zarodkih zunaj materinega telesa *in vitro*, čeprav prepoveduje ustvarjanje novih zarodkov v raziskovalne namene in trdi, da je ustvariti človeško bitje kršenje konvencije in zloraba biologije in medicine (MVCPB 1998, 18. člen; Mlinar 2000, 63-78).

V začetku marca 2000 je stopil v veljavo Zakon o odvzemu in presaditvi delov človeškega telesa zaradi zdravljenja. Zakon govori o delih teles splavljenih zarodkov. Ti se smejo odvzeti za presaditev, če je ženska, ki je zarodek nosila, v to privolila. Tkiva zarodka se smejo odvzeti in uporabljati z odobritvijo medicinsko-etične komisije pri Ministrstvu za zdravstvo. Zdravnik, ki opravi prekinitvev nosečnosti, ne sme sodelovati pri odvzemu ali presaditvi in ne sme biti povezan s temi postopki ali kakorkoli zainteresiran zanje (ZOPDCT 2000: 16. člen). Pravna oseba, ki bi ravnala v nasprotju s tem zakonom, se lahko kaznuje z denarno kaznijo (ZOPDCT 2000, 23. člen).

Julija 2000 pa je stopil v veljavo še *Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo*. V tem zakonu je zgodnji zarodek ponižan na stopnjo terapevtskega materiala. V 35. členu zakona beremo, da se »neuporabljeni zgodnji zarodki hranijo« pet let. Čas hranjenja se lahko podaljša za največ pet let. Potem pa je treba zgodnje zarodke uničiti (ZZNPOB 2000, 35. člen). Ker zgodnje zarodke lahko shranjujejo samo pooblaščen centri, se oseba, ki bi jih skušala rešiti, lahko kaznuje z denarno kaznijo (ZZNPOB 2000, 43. člen).

Med pomembnejša zakonska besedila, ki obravnavajo vprašanje splava, spada tudi *Kazenski zakonik* (uradno prečiščeno besedilo), ki ga je DZ sprejel na svoji seji 17. 6. 2004. Kazenski zakonik ščiti človeško življenje od njegovega rojstva naprej. Zdi se, da kazenskopravni predpis o nedovoljeni prekinitvi nosečnosti, ščiti fetus ali človeški embrio, v rešnici pa varuje samo življenje in telo noseče ženske. Kazenski zakonik hoče zaščititi nosečo žensko, da bi morebitni medicinski poseg ne ogrozil njenega življenja. Oseba, ki bi kljub temu noseči ženski z njeno privolitvijo prekinila nosečnost, se lahko kaznuje z zaporom do treh let. Če pa bi kdo hotel noseči ženski brez njene privolitve prekiniti nosečnost, pa se lahko kaznuje z zaporom od enega do osmih let (KZ-UPB1 2004, 132. člen). Kdor ravna v nasprotju s Kazenskim zakonikom in samim načinom umetne prekinitve nosečnosti, ki je določena z zakonom, tako da noseči ženski z njeno privolitvijo prekine nosečnost, začne prekinjati ali pa ji pomaga pri prekinitvi, se lahko kaznuje z zaporom od enega do osem let. Vse druge oblike spolnega nasilja, ki pomenijo hude kršitve mednarodnega prava, pa se kaznujejo z zaporom najmanj desetih let ali z zaporom tridesetih let (KZ-UPB1 2004, 374. člen). S tega vidika je v naši kazenski zakonodaji nekaj hudo narobe, saj imamo predpise, ki varujejo življenje noseče ženske, medtem ko je človeški embrio popolnoma brez zaščite.

Vsi omenjeni zakoni vsebujejo določbe, ki pomenijo grobo kršitev človeškega dostojanstva. V slovenski zakonodaji zarodek še vedno ni oseba in ne uživa z ustavo zagotovljene pravice do življenja. Zato od državnega zbora upravičeno pričakujemo, da bo bolj upošteval mnenja strokovnjakov, ki se ukvarjajo s človekom in da bodo v prihodnje sprejeli zakone, ki bodo bolj strokovno utemeljeni (*Izjava komisije Pravičnost in mir* 2000, 2).

b) Evropska zakonodaja o splavu

Tudi evropska zakonodaja je podobna slovenski. V večini evropskih držav zarodek ni pravni subjekt in nima pravic, ki jih ima živorojeni otrok. V Avstriji in Angliji velja, da fetus nima nobene pravice, dokler se ne rodi. Po britanski zakonodaji iz leta 1967 je bila umetna splavitev dovoljena do 28 tedna nosečnosti, od 1990. leta pa do 24 tedna nosečnosti.

Britanski parlament se bo verjetno kmalu odločil za novo časovno mejo, 22 tednov nosečnosti (Meršol 2004: 4). Skratka, fetus v anglosaksonskem svetu še vedno nima pravice do življenja.

Drugače je na Irskem in v Nemčiji. Irska ustava priznava nerojenemu pravico do življenja. Zato je prekinitev nosečnosti prepovedana. Tudi nemška ustava varuje življenje zarodka. Prekinitev nosečnosti je načeloma prepovedana. Katoliška Cerkev je v Nemčiji dolgo časa sodelovala v posvetovalnicah za noseče žene. V posvetovalnicah so podpirali nosečnost, medtem ko splava niso odobravali in so ga vedno odsvetovali.

V civilnem pravu različnih evropskih držav so se glede splava uveljavile tri osnovne rešitve: prvič: splav je prepovedan; drugič: splav je prepovedan, vendar ni kazniv, če so dani primerni razlogi, in tretjič: splav je pravica ženske, oziroma je sredstvo za uravnavanje rojstev. V večini držav združene Evrope ženska sama odloča o prekinitvi nosečnosti, ne da bi za to navajala razloge. Ženske so upravičene do umetne prekinitve nosečnosti, če nosečnost traja največ dvanajst tednov. Če traja do štiriindvajset tednov, pa se dovoli prekinitev nosečnosti, če so za to dani zelo tehtni razlogi.

Tudi Osnutek pogodbe o evropski ustavi, ki ga je soglasno sprejela Evropska konvencija 13. 6. in 10. 7. 2003, se v nobenem členu ni izrekel proti splavu. V drugem delu Ustavne pogodbe z naslovom Listina o temeljnih pravicah Evropske unije najdemo samo tri člene, ki branijo človekovo dostojanstvo. Listina določa, da je človekovo dostojanstvo nedotakljivo in da ga je treba spoštovati in varovati. V Listini prav tako bremo, da ima vsakdo pravico do življenja in do spoštovanja telesne in duševne integritete. Na področju medicine in biologije pa je treba spoštovati zlasti prepoved evgeničnih postopkov (*Osnutek Pogodbe o Ustavi za Evropo* 2003, 9).

Zadnji poskus legalizacije splava je bil referendum na Portugalskem. Kljub temu da referendum ni uspel, premier in vlada še vedno zagovarjajo spremembo zakona, ki na Portugalskem prepoveduje splav. Splav je dovoljen le v primeru posilstva, ugotovljenih deformacij zarodka ali neposredne nevarnosti za življenje nosečnice, o čemer odloča posebna komisija. Portugalski škofje so pred referendumom katoliške vernike pozvali, naj zavrnejo spremembo zakonodaje. Verniki so bili na ta način pravilno poučeni, da že sama udeležba na referendumu pomeni kaznivo dejanje zoper človekovo življenje. Zato je po kanonskem pravu katoliške Cerkve že sama udeležba na referendumu in glasovanje za splav samo po sebi kaznivo dejanje, zaradi katerega se vernik izključi iz občestva Cerkve.

Sklepna misel

Zdi se, da se moramo v trenutku, ko se kaže, da družba splav vedno bolj sprejema, spoprijeti predvsem z naslednjim problemom: Kako uspe-

ti, da bi pomagali ljudem našega časa priti k zavesti, da so vidiki kulture, ki odobrava splav, nečloveški? Kako pomagati ljudem, ki poleg matere odločajo o rojstvu otroka, spet odkriti najdragocenejše vrednote življenja?

Problem splava dramatično nujno izziva in zahteva, da se kristjani resno zavzamemo za resnično prenovo pristnega krščanskega mišljenja. Najpomembnejše skupine ljudi, ki jim je potrebno pomagati, so mlade matere, zdravniki, farmacevti, politiki, administrativni delavci, družinski svetovalci, učitelji in predvsem družine. Samo dosledna in zavzeta odločnost nam bo pomagala spreminjati miselnost, ki opravičuje in odobrava splav. Kristjani smo dolžni razmisliti, kako za prihodnost obnoviti krščansko oznanilo o vrednosti življenja.

V središču razprave o splavu ni izrekanje kazni, ampak zaščita še nerojenega človeškega življenja. Prav zato, da se poudari svetost življenja, so koristne kanonsko pravne norme, ki opisujejo kazniva dejanja. KC se zaveda v kako težkem položaju so pogosto noseče ženske. Zato ni namen Cerkev in kanonskega prava, da bi noseči ženski in vsem, ki so z njo povezani, pretili s kaznivim dejanjem in kaznijo izobčenja, ampak da jih povabi k temeljitemu premisleku in izbiri najboljše poti, kako zaščititi še nerojeno človeško življenje.

Končno imata Cerkev in kanonsko pravo pravico in dolžnost vernike in tudi vso družbo informirati o stališču Cerkev do vprašanja splava. Presenetljivo veliko je v naši družbi ljudi, ki zelo malo vedo o resnično verskem nauku. Svojo versko izobrazbo mnogi črpajo pretežno iz časopisov in televizije. Slediti miselnim tokovom KC je mogoče samo človeku, ki sprejema določene predpostavke, temeljne vrednote in se trudi gledati na življenje iz zornega kota vernega človeka. Verni smo kljub temu dolžni to resnico povedati celotni družbi. Predvsem z namenom, da bi se vsak posameznik in celotna družba ponovno zavzeli za temeljne vrednote, kot so: dostojanstvo vsake človeške osebe, spoštovanje njenih nedotakljivih pravic in nenazadnje, da bi se odločali za življenje in ne za smrt.

Literatura

- Bošnjak, Marko. 2004. *Razvoj sodobne biomedicine in kazensko pravo*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Burroni, Umberto. 1995(1). *Evangelium vitae: una meditazione sull'affascinante mistero della vita*. *La Civiltà Cattolica* 4: 240-249.
- Burroni, Umberto. 1995(2). *Evangelium vitae: una denuncia dei delitti e degli abusi contro la vita*. *La Civiltà Cattolica* 4: 358-365.
- Chiappetta, Luigi. 1988. *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*. Napoli: Edizioni Dehoniane.
- Chrapkowski, Arnold. 1976. *Il delitto dell'aborto procurato*, *Apollinaris* 3: 340-355.
- Cvelbar, Mirjam. 2007. *Podpora pravici do življenja*. *Družina* 10, 11. marca.

- Geč-Korošec, Miroslava in Rijavec, Vesna. 1993. Zdravnikov ugovor vesti in splav. *Medicina in pravo*: 91-104.
- Gosar, Lojze. 2004. Na 100 rojstev 58 splavov. *Družina* 28, 11. julija.
- Harris, John. 2002. *Vrednost življenja. Uvod v medicinsko etiko*. Ljubljana: Knjižna zbirka Krt.
- Izjava Komisije Pravičnost in mir. 2000. O umetni oploditvi. Ljubljana: *Družina* 30, 23. julija.
- Janez Pavel II. 1995. Okrožnica *Evangelij življenja*. Ljubljana: Družina.
- Juhant, Janez. 2003. Cerkev, globalizacija in postmoderna. *BV* 63: 375-395.
- Kazenski zakonik Republike Slovenije /KZ-UPB1/. 2004. *Uradni list RS* 40.
- Kodeks medicinske deontologije Slovenije. [Http://www.zzs-mcs.si/kodeks](http://www.zzs-mcs.si/kodeks) (pridobljeno 16. marca 2007).
- Kongregacija za verski nauk. 1987. *Navodilo o daru življenja*. Ljubljana: Družina.
- Konvencija o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine /MVCBP/. 1998. *Uradni list RS* 70.
- Korošec, Damjan. 2004. *Medicinsko kazensko pravo*. Ljubljana: Pravna fakulteta in Cankarjeva založba.
- Košir, Borut. 1997. Nova določila v zvezi z odvezovanjem cenzure »abortus effectus secutus«. *CSS* 31: 159-161.
- Krbavič, Aleš. 2001. Etika in deontologija v farmaciji. *Zdravniški vestnik* 70: 471-476.
- Listina o pravicah družine. 1987. *Navodilo o daru življenja*. Ljubljana: Družina, 47-58.
- Meršol, Mitja. 2004. Abortus, nakar še vrtci. *Delo*, 13. julija.
- Mlinar, Anton. 2000. Konvencija o bioetiki in pomen etičnih komisij. *BV* 61: 63-78.
- Osnutek Pogodbe o Ustavi za Evropo*, 2003. Luksemburg: Urad za uradne publikacije Evropske skupnosti.
- Papež, Viktor. 1997. *Odgovori papeškega sveta za razlago zakonskih besedil k ZCP*, Ljubljana: Brat Francišek.
- Papež, Viktor. 2001. *Et ego te absolvo*, Ljubljana: Brat Francišek.
- Pavel VI. 1968. *Litterae encyclicae Humane vitae de propagatione humanae proles recte ordinanda*. *AAS* 60: 481-503.
- Pavčnik, Marijan. 1997. Razumevanje temeljnih (človekovih) pravic. Pavčnik, Marijan (ur.). *Temeljne pravice*, Ljubljana: *Pravna obzorja* 7, 92-95.
- Peschke, Karl. 1999. *Factum des Klonens und Beginn des personalen Lebens*. Haering, Stephan in Kandler, Josef in Sagmeister, Raimund, *Gnade und Recht. Beiträge aus Ethik, Moralthologie und Kirchenrecht*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 101-115.
- Pevc Rozman, Mateja. 2001. *Življenje kot vrednota*. *BV* 61: 505-523.
- Pismo škofov province Victoria. 1985. Spoštovati je treba vsako človeško življenje, *Dostojanstvo človeka bioetika*. Ljubljana: Družina, 27-33.
- Pinter, Žarko. 2007. Ugovor vesti: pravica ali dolžnost, *ISIS*: 3-4.
- Pij XI. 1930. *Litterae encyclicae Casti connubii*. *AAS* 22: 539-592.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando. 1988. *Responsa ad proposita dubia* – can. 1398. *AAS* 80, 23. maja.
- Ratzinger, Joseph. 2005(1). *La via della fede*. Milano: Edizione Ares.
- Ratzinger, Joseph. 2005(2). *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*. Roma-Siena: Libreria Editrice Vaticana e Edizioni Cantagalli.
- Slovenska škofovska konferenca. 1997. Odvezovanje od cenzur. *Sporočila slovenskih škofij* 4, 1. aprila.
- Spisi apostolskih očetov*. 1996. Celje: Mohorjeva družba.
- Ustava Republike Slovenije*, 1992. Ljubljana: Mladinska knjiga.

- Vernik, Boštjan. 2000. Pravica do svobode vesti in do ugovora vesti. *Dignitas* 5-6: 86-108.
- Zakon o odvzemu in presaditvi delov človeškega telesa zaradi zdravljenja /ZOPDCT/. 2000. *Uradni list RS* 12.
- Zakon o ratifikaciji Konvencije o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine /MVCPB/. 1998. *Uradni list RS-MP* 17.
- Zakon o spremembah zakona o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok /ZZUUP-A/. 1986. *Uradni list RS* 42.
- Zakon o zakonski zvezi in družinskih razmerjih /ZZZDR/. 2004. *Uradni list RS* 69.
- Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo /ZZNOBP/. 2000. *Uradni list RS* 70.
- Zakon o zdravniški službi /ZZdrS-UPB2/. 2004. *Uradni list RS* 36.
- Zakon o zdravstveni dejavnosti /ZZDej-UPB1/. 2004. *Uradni list RS* 36.
- Zakon o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok /ZZUUP/. 1998. *Uradni list RS* 42.
- Zupančič, Karel in Žnidaršič, Viktorija. 1998. Dva vidika svobode odločanja o rojstvu otroka. Polajnar-Pavčnik, Ada in Nedam-Lukič, Dragica. *Pravo in medicina*. Ljubljana: Cancerjeva založba, 195-214.
- Zupančič, Karel. 1990. Pravica do svobodnega odločanja o rojstvih in ugovor vesti. *Sodobnost* 3: 236-238.

Erika Prijatelj OSU

Struktura verovanja po J. W. Fowlerju

Povzetek: Verovanje je temeljna človekova dejavnost. V skladu z J. Fowlerjem to ni nekaj, kar bi lahko ljudje posedovali, ampak je način bivanja in spoznavanja, v katerem so dejavni. Gre za dejavnost, ki se razvija in kaže v odnosih in ima zato odnosni značaj. Najznačilnejša izraza z vero zaznamovanih odnosov sta zaupanje in zvestoba, s katerima je človek sposoben najti smisel svojega življenja. V veri nekemu zaupamo in smo mu zvesti. V zaupanju in zvestobi smo v veri povezani ne samo z ljudmi in skupinami, ampak tudi s presežnim središčem moči in vrednot, to je z Bogom, tako da smo združeni hkrati s svojim bližnjim in končnim svetom. Razprava pokaže, da je jedro procesa, ki definira vero, dejavnost oblikovanja sveta, se pravi soustvarjanje ali njegovo konstitutivno spoznavanje. V tem procesu imajo človekove predstave in podobe o končnem okolju zelo pomembno vlogo, ker se na njihovi osnovi oblikujejo posameznikove in družbene prioritete, cilji, etos in odločitve.

Ključne besede: verovanje, vera, Presežno, spoznavanje, smisel, triadični odnos, struktura, proces, podoba in predstava, Fowler.

Abstract: Structure of Believing According to J. W. Fowler

Believing is a basic human activity. According to J. W. Fowler, believing is not something people could possess, but a manner of existence and cognition, in which they are active. It is an activity developing and showing in relations, therefore it is of relational character. The most characteristic expressions of relations marked by faith are trust and fidelity that enable a person to find the meaning of his/her life. In faith we trust somebody and are faithful to him. In trust and fidelity, faith does not only connect us to persons and groups, but also to the transcendent centre of power and values i.e. with God, so that we are simultaneously united with our neighbours as well as with the world. The paper shows that the core of the process defining faith is the activity of shaping the world i.e. co-creating the world or getting to know it in a constitutive manner. In this process man's ideas and pictures about the environment have a very important role since they are the basis for the shaping of individual and social priority, aims, ethos and decisions.

Key words: believing, faith, the Transcendent, cognition, meaning, triadic relation, structure, process, picture and idea, Fowler.

Uvod

Moderna doba, ki je nastopila z razvojem antropocentrizma, je bila zmagovito obdobje. Človek, ki se je začel doživljati kot osvobojenega od Boga in središče vsega, je pokazal svojo samostojnost in samozadostnost. Transcendentno razsežnost je zavrgel ali pa skrčil na področje, ki je del človekovega uma. »Postmoderni človek ni več triumfalen, ampak prej razočaran, pesimističen in utrujen. Izgubil je orientacijske točke in samega sebe tesnobno išče« (Sesboüé 1999, 85). Moderna doba je ob svojem koncu v človeku pustila pečat razdrobljenosti in nesmiselnosti, obenem

pa tudi željo po odzivu v novo smer. Nekateri danes pričakujejo vsestransko vrnitev religioznega, drugih to vprašanje ne zanima, ker se jim zdi Bog kulturno mrtev, preveč oddaljen in nejasen v svojem bistvu in vlogi – ene in druge pa zadeva, zavedno ali nezavedno, vprašanje sprejemanja svoje človeške celovitosti v njeni telesni, psihični in hkrati duhovni razsežnosti, ki eksistencialno neizogibno vključuje tudi verovanje.

1. Fowlerjeva definicija vere

Ena izmed Fowlerjevih definicij verovanja je: »Verovanje je proces konstitutivnega spoznavanja. Ta proces je oblikovalec in ohranjevalec celostne strukture smisla, zgrajene na zvestobi središču vrednot, urejenih od zgoraj, in ima moč povezati posameznikove izkušnje sveta, tako da lahko človek osmisli odnose, življenjske okoliščine in dogodke preteklega in prihodnjega vsakdanjega življenja«. S tega vidika je verovanje »vidik celostne konstitutivne aktivnosti jaza in deluje tako, da človeku prinaša orientacijo, upanje in pogum«. Verovanje krepi osebne moči pri izpolnjevanju ciljev in človeka z držo izročanja povezuje v skupnost z drugimi ljudmi. Fowler je prepričan, da kadarkoli pravilno govorimo o verovanju, le-to vključuje način in obliko, s katerima ljudje opredeljujejo svojo življenjsko usmeritev in odnose z ljudmi, v skladu s tisto vrednoto in močjo, ki so jo spoznali za končno (1986, 25-26). Pri tem se je osredotočil na človeško stran vere in se izognil teologiji, sistematičnemu raziskovanju in razmisleku o Presežnem, s komer verni ljudje zavestno gradijo odnos.

Ob vprašanju verovanja nas obdaja skrivnost. Ko človek razmišlja o svojem osebnem verskem življenju kot tudi o življenju drugih ljudi, pride do nepopolnega uvida, da je verovanje »odgovor na delovanje in bivanje, ki sta pred lastnim jazom in človeštvom, in ju (jaz in človeštvo) obenem presegata«. Verovanje v Boga pomeni oblikovanje podob in odnos s tem, kar poraja v našem življenju kvalitativno drugačne načrte in delovanje kot katerikoli izključno človeški odnosi. Po Fowlerjevem mnenju je verovanje tipično »človeški pojav, očitno splošna posledica človekovega prizadevanja, da odkrije smisel v svojem življenju«. V skladu s Fowlerjem je verovanje predstava, oblikovana po podobi, ki si jo človek ustvari o končnem okolju (ali poslednjem, absolutnem, večnem okolju, kar v judovskem in krščanskem besednjaku razumemo z izrazom Božje kraljestvo), kot si ga predstavlja na podlagi svoje izkušnje osebnih odnosov zaveze. Človek vstopa v zavezne odnose z ljudmi ter jih vzajemno oblikuje in preoblikuje na podlagi presežnega smisla v povezavi in v odnosu s tistim, ki osmišlja njegovo osebno življenje in življenje vseh drugih ljudi. Kot narekuje vzajemen odnos med človekovo podobo o končnem okolju in vsakodnevnim življenjem, je versko življenje na osnovi predstav podvrženo stalnemu in dinamičnemu spreminjanju (1981, 32-34).

S konstruktivistične perspektive razumemo, da ima verovanje svoje lastne značilnosti. S tem želimo poudariti, da obstaja velika raznolikost vsebin, ki jih izraža verovanje posameznikov, da pa je kljub temu mogoče formalno opisati človekove vzorce ali strukture razmišljanja, vrednotenja in temeljnega spoznavanja. Iz Fowlerjeve konstruktivistične teorije verskega razvoja je razvidno, da imajo strukturne stopnje značaj relativno uravnotežene integracije vseh vzorcev. V teku verskega razvoja se obdobja uravnoteženosti izmenjavajo s prehodnimi dobami, v katerih so strukturni vzorci verskega uvida pod vplivom novih izkušenj, nastalih zaradi spremenjenih okoliščin in novih načinov razumevanja drugih področij, izpostavljeni nekaterim opustitvam in preobrazbam. Uravnoteženo stanje je na določeni stopnji del razvojno-odnosnega zaporedja. Red pojavljanja je zaporeden in zaporednost ima značaj stalnosti, vsaka nova stopnja pa gradi na predhodnih in se vključuje v bolj razvite in bolj prečiščene strukture, kar je z natančnimi analizami mogoče preveriti v različnih kulturah in obenem dokazati splošne in univerzalne strukturne sposobnosti človekove duševnosti.

2. Vera je odnosna

V skladu s Smithom in Fowlerjem človek vere nima zaprte v koncept ali predlog, čeprav je ta eden izmed njenih pomembnih izrazov. Vera je namreč v prvi vrsti odnos zaupanja in zvestobe Presežnemu, kar oblikuje tudi druge posameznikove koncepte in prepričanja (Fowler 1981, 11). »Vera se dejansko začne v odnosu ... in človek vedno veruje v odnosu« (Fowler 1986, 16). V svojih temeljih verovanje vključuje zaupanje nekemu, vero v nekoga, računanje na nekoga, obračanje na nekoga. Druga stran vere kot zaupanja je izročitev in zvestoba. Prva izkušnja človekove vere se začne z rojstvom. Novorojenega sprejme družba z neko stopnjo zvestobe in zaupanja ljudi, ki skrbijo zanj, zlasti staršev. Ko zanj dosledno skrbijo in odgovarjajo na njegove potrebe, mu omogočajo prvo izkušnjo zvestobe in zanesljivosti. Preden so te izkušnje ubesedene in celo preden lahko rečemo, da so zavestne, začne otrok oblikovati prve zelo osnovne začetke dožemanja ljudi in resničnosti, ki ga obkroža (Fowler 1981, 17). Fowler se z vidika razvojne teorije strinja z E. Eriksonom in J. Guindon, ko pravita, da je prva večja naloga, s katero se sooči otrokov jaz, uresničitev vzajemnosti v odnosu z osebo, ki prvenstveno skrbi zanj, kar je običajno mati (Erikson 1963, 21; Guindon 2001, 27). Ko otrok začne zaupati in je odvisen od stalnosti in skrbi staršev, doživlja, da je vreden zaupanja, in tudi, da zmore zaupati, se izročiti drugemu ter si prizadevati za zvestobo. To pojasnjuje, kako je za otrokov razvoj jaza nujna obojestranska »temeljna zvestoba« v odnosu med otrokom in njegovimi najbližjimi (Fowler 1986, 16). V oblikovanju predstave o življenju je izkušnja vero-

vanja ali neverovanja, ki se izraža v vsakodnevni izkušnji v odnosih z drugimi, zelo pomembna. Celotna naša najbolj preprosta vsakdanja dogovora z ljudmi temeljijo na načinu, s katerim jih vidimo v mnogo širšem okviru življenjskega smisla. Pri tem je potrebno opozoriti, da kaže oseba, ki je preživela težko otroštvo in bila močno prizadeta v odnosu z ljudmi, ki so skrbeli zanjo, zlasti je tukaj mišljena mati pa tudi drugi bližnji posamezniki, nezmožnost ali neko motenost, ki je v njej globoko zakoreninjena in izraža težave pri zaupanju drugim na različnih ravneh življenja. Vendar se lahko zgodi, da pozitivna in močna verska izkušnja, ki človeka odpre za odnos z Bogom, začne preoblikovati njeno sposobnost zaupanja ljudem, kar jo sčasoma vodi tudi v izročitev (Loder in Mans 1980, 165-190; Rizzuto 1988, 115-135; Wilber 2000, 135-136; Pacot 2004, 244-245).

Kot smo videli, je vera za Fowlerja odnosa v svojem bistvu. Fowler trdi, da je vera v svojih osnovah nespremenljivi odnosni pojav. Je dejaven način spoznavanja in bivanja, s katerim gradimo skupnost s tistimi, s katerimi delimo skupno zvestobo, usmerjeno k najbolj urejenim središčem vrednot in moči. Vera je aktiven način spoznavanja in bivanja, s katerim »doumevamo, da so naša sorodnost z drugimi in vsa naša skupna počela povezana in utemeljena v sorodnosti z močmi in vrednotami, ki zedinjajo in dajejo pečat končnemu okolju« (1986, 19). Celotna v najbolj osnovnih življenjskih oblikah se vera kaže v »zaveznem vzorcu odnosov« (1981, 16). Odnos oče ali mati – otrok je vez vzajemnega zaupanja in zvestobe. To pomeni, da se odnos zaveze med njima ali njimi ni šele začel razvijati, ampak že obstaja, ker otrok, četudi je na najbolj osnovni ravni razvoja, že čuti novo okolje kot zanesljivo in skrbno ali pa kot samovoljno in zanemarjajoče. Čim jasnejši postaja verski odnos zaveze med njimi, tem bolj starši skupaj s skrbnostjo in z zanimanjem otroku podarjajo zaupanje in zanesljivost, pa tudi svojo zvestobo in nezvestobo ljudem, počelom in presežnim središčem vrednot in moči, ki osmišljajo njihovo življenje. Ko otrok odrasča in ljubi, ga povezanost z družino in gotovost, da se lahko nanjo zanese, sčasoma napravijo razpoložljivega, da z njimi deli svoje zaupanje in zvestobo ter se uči družinskega verskega etosa (1981, 17).

Odnos zaveze moremo razumeti v okviru trojstva, ki ga sestavljajo: jaz, drugi – ljudje, ki imajo otroka radi in skrbijo zanj –, ter družinsko središče skupnih vrednot in moči, kar Fowler poimenuje »družinska zgodba« (1981, 16). Otroci in drugi ljudje, s katerimi je v odnosu, gradijo zaupanje in zvestobo v tem središču. »Zavezna struktura pomembnih odnosov, ki jih ima posameznik z drugimi, je očitna, ko gre za nezvestobo in pomanjkljivosti v odnosih, kot tudi takrat, ko človek živi vzajemno zvestobo« (1974, 27). Omenjena struktura je odnosa glede čuta sorodnosti s končnimi pogoji in globino bivanja. Sočasno je bipolarna v smislu povezovanja sebe in neskončnega in zato pomeni bolj kot svetovni nazor zavedanje, intuicijo ter prepričanje o sorodnosti z nekom ali nečem pre-

sežnim (1986, 17). Fowler meni, da bi bilo morda pravilneje reči, da je »vera tri-polarna«, ker poleg Presežnega obstaja vez posameznika s skupnostjo. V tem smislu gre za »sorodnost s končnimi pogoji bivanja, ki sočasno oblikujejo in dajejo kvaliteto našim vsakdanjim odnosom z ljudmi, svetom in stvarmi« (1976, 175).

Vrh Fowlerjevega razmisleka o odnosnosti vere je trditev, da je »najširši in najbolj vključujoči odnos v veri, ko je ta celosten – četudi smo ljudje sočasno del vseh drugih odnosov – in to je končno okolje« (1986, 19). Gledano s tega stališča, postane Bog središče človekovega življenja. »Bog je središče moči in vrednot, ki zedinjajo in označujejo končno okolje« (1981, 162-163). Fowler zatrjuje, da je vera »aktivnost spoznavanja in bivanja, s katero jaz vstopi v odnos s središčem vrednot in moči, ki lahko utemeljijo, zedinijo in uredijo celotno polje človekovih moči« (1986, 19). V času študija verskega razvoja je Fowler dognal, da lahko pride v življenju do trenutkov in dogodkov, ki se zapišejo globoko v spomin za vse življenje. Prav tako je mogoče, da se človek na ravni doživljanja kdaj ne čuti v odnosu z nobeno ustrežno vrednoto ali močjo, ki bi zedinjala ali urejala njegove izkušnje. Kljub temu ga njegove podzavestne domneve ali zavestno prepričanje o moči in vrednosti končnega okolja še naprej vzpodbujajo k prizadevnosti za kvaliteto tripolarnih odnosov.

To nas vodi do ugotovitve, da ima vera hkrati svojo zunanjo in notranjo strukturo. Zunanjo strukturo lahko s Fowlerjevimi besedami poimenujemo »vzdrževanje oziroma ohranjanje sveta«, notranjo strukturo pa »vero kot spoznavanje« (1981, 175).

3. Zunanja struktura vere: ohranjanje sveta

Fowler zatrjuje, da je v vseh skupnostih neki jaz, ki je povezan z drugimi v skupnem zaupanju in zvestobi. Naši medsebojni odnosi so posredni, oblikovani in poglobljeni z zaupanjem in zvestobo presežnemu središču vrednot. Prepričan je, da so ljudje povezani drug z drugim in verjame v skupne cilje, četudi posamezniki drug drugega osebno kdaj ne poznajo, na primer ljudje istega naroda. V vsakdanjem življenju živi vsak človek s temeljnim zaupanjem, zvestobo, vero in prizadevnostjo, npr. implicitnega sporazuma glede resnice, ki jo zahteva uporaba jezika, pri poroki oziroma zakonski zavezanosti in pri predpostavljajanju zvestobe pri nalogah in obveznostih na strokovnem in poslovnem področju. Dokaže tudi, da je triada vere, ki je zaznamovana z značajem trajnih človeških odnosov na vseh ravneh, očitna tako v padcih in neuspehih kot v uspehih. Ko izgubimo javno zaupanje v politike ali ko smo nezvesti v odnosu do sozakonca ali ne izpolnjujemo obveznosti na strokovnem področju, ne prizadenemo in izdamo samo svojih sodelavcev, ampak tudi presežno središče vrednot, kateremu naj bi bili zvesti. Vsaka takšna vrzel – z bole-

čino – razodeva, da nam življenje s pomočjo triadičnih vzorcev vere omogočajo strukture zaupanja in zvestobe (1986, 17). Vzdrževanje sveta in njegovo ohranjanje ter skupna vizija človeške skupnosti zahtevajo interpersonalno vero in zvestobo. Zahtevajo »skupno zavedanje odnosa s Presežnim, ki vključuje tripolarnost, dogovorjene odnose med ljudmi in skupno vizijo odličnosti bivanja, sebe, drugih, Presežnega, kot tudi skupnih središč vrednot in moči« (1981, 17).

V skladu s Fowlerjem natančna analiza življenja pokaže, da vsak izmed nas pripada številnim »versko-odnosnim trikotnikom« (1986, 18). Iz vsake vloge, ki jo imamo, in iz vsake naloge, ki jo opravljamo na osebni ali institucionalni ravni, kot tudi v vsakem pomenljivejšem odnosu, ki ga živimo s svojimi dragimi in se ga veselimo, je očitno, da ohranjamo vero v druge in drugi vero v nas, kar nas posledično vodi do skupnih obveznosti na podlagi vrednot. Pri raziskovanju te triangularne verske strukture odnosov se dotikamo poglobitnega vira oblik in barv, s katerimi oblikujemo sliko življenjskega smisla, ki hrani homo poeta (2000, 18). Ker so osebe, vsa človeška združenja in medosebni odnosi dinamični, obstaja možnost spremembe med družinskimi člani. Spremembe se lahko pojavijo tudi v človekovem osebnem in skupnem središču vrednot in moči. Kljub možnim spremembam pa »trjada z opisano strukturo vzajemnega zaupanja in zvestobe razodeva temeljne odnosne verske vzorce zaveze« (1981, 17). Fowler si ne more predstavljati človeške skupnosti, ki ne bi izpričevala teh vzorcev zaveze. Pravi, da »trgovska medodvisnost, s pomočjo katere si sodobna družba preskrbi, kar potrebuje, temelji vsaj na implicitni zanesljivosti in poštenosti v odnosu do njihovih skupnih vrednot. Ta dogovorjeni vzorec je temelj slehernega človeškega odnosa na vsakem življenjskem področju, kjer gre za konstruktivne medosebne odnose« (1981, 18). Tako lahko s Fowlerjem sklenemo, da je verovanje v svoji osnovi odnosno, triadično in zavezno.

Fowler govori tudi o tesni povezanosti med vero in človekovo identiteto. Ko predstavi človekove obveznosti, poudari intenzivnost osebnih odnosov, ki obstajajo med njimi. Človek si ne prizadeva zaradi primoranoosti, ampak ker se je tako svobodno odločil. Nekdo samega sebe posveti nekemu ali nečemu, ker je to vredno v njegovih očeh, obenem pa to daje vrednost tudi njemu samemu. Človek doživlja, da ima to, kar ima, vrednost v odnosu s Presežnim, vrednost tudi v odnosu z osebo, ki mu nekaj pomeni. Običajno se človekovo srce opre na tiste moči in vrednote, ki mu obljublajo smiselno in vredno življenje (Niebuhr 1972, 28). Človekovo »prizadevanje in zaupanje oblikujeta njegovo identiteto in omogočata nastanek in obstoj skupnosti, v katerih živimo in katerih del smo, ko ljubimo in zaupamo. 'Kjer je namreč tvoj zaklad, tam bo tudi tvoje srce' (Mt 6,21)« (Fowler 2000, 18).

Resnična idolatrija, ki je nasprotje vere, v krščanski in judovski tradiciji nima nič opraviti s čaščenjem kipov in poganskih oltarjev, kjer človek

iz vsega dela trgovino in svoje življenje stavi na zemeljska središča vrednot in moči kot vir potrjevanja smiselnosti in vrednosti njegovega življenja in kot zagotovilo kvalitetnega preživetja. Ko človek v širokem smislu razmišlja o verskem življenju, pride do ugotovitve, da je vsakdo član številnih različnih versko-odnosnih triad. Vloga, ki jo ima človek v življenju, in zanj pomembnejši odnosi so vedno povezani z ljudmi v vzajemnem zaupanju in izmenjavi. V vsaki življenjski okoliščini človek deli z drugimi skupne cilje in smisel ter obhaja obnovljeno skupno upanje in hrepenenje (Fowler 2000, 24).

Kot smo videli, ima lahko človek več verskih triad. Toda kako lahko posameznikovo verovanje in identiteta integrirata večje število triad, ki jim pripada? Ali ima človek potemtakem neko pglavitno triado ali tako imenovano glavno identiteto, ki daje usmeritev in postavlja cilj vsem drugim triadam? Opirajoč se na Niebuhrjevo idejo, Fowler v odgovor podaja tri možnosti: politeizem, henoteizem in radikalni monoteizem (1981, 19-23).

4. Notranja struktura vere: verovanje kot spoznavanje

Fowler pojmuje vero kot način posameznikovega življenja. Trdi, da je verovanje način bivanja, ki izvira iz človekovega gledanja in spoznavanja. Pri tem prepozna in identificira konstruktivni, vzdrževalni in zavezni vidik vere. Verovanje po njegovem vključuje načine bivanja in spoznavanja, njen aktivni način pa je urejati, graditi, vzdrževati, ohranjati, povezovati, umeščati in izročati. Vse to kaže na dinamični značaj vere, ki daje pečat vsem človekovim odnosom. Ko Fowler govori o veri kot spoznavanju, se opira na strukturalistično razvojno tradicijo, katere začetnika sta bila J. Baldwin in J. Dewey, posebej znana naslednika pa J. Piaget in L. Kohlberg. V luči te tradicije razumemo spoznavanje kot dejavnost na osnovi znanega in njegovo urejanje. Spoznavanje se pojavi, ko človek – dejavni spoznavalec – v odnosu z delujočim svetom oseb in predmetov srečuje neoblikovane in neorganizirane vplive z močjo svojega duha, ki jih je sposoben urediti in organizirati. Po Fowlerju je spoznavanje primerno in resnično takrat, ko posameznikovo miselno urejanje elementov resničnosti ustreza njihovim odnosom, kot jih izkušajo in odkrivajo tudi drugi verodostojni strokovnjaki. Ko je tako predmet spoznavanja natančno poznan in ko le-ta ni subjektivno deformiran, Fowler, opirajoč se na Piageta, to imenuje objektivnost. Fowler si prizadeva dokazati, da je verovanje samo v sebi močan izraz konstruktivnega spoznavanja. Pred očmi ima sestavo razlage ljudi, vrednot, skupnosti in podob končnega okolja, s katerim smo v odnosu zaupanja ali/in nezaupanja ter zvestobe ali/in nezvestobe v veri (1986, 19).

Verovanje je s svojo triadično strukturo vključeno tako v odnose posameznikov s posamezniki, skupin s skupinami kot tudi v učinkovite usta-

nove ter združenja. Fowler poskuša prebuditi zavest o človekovem odnosu s končnim okoljem, ki združuje človekove podobe o presežni vrednoti in moči ter jih integrira v osredinjajočo vizijo podob, ki edina lahko združi tudi posameznikovo osebno izkušnjo, do katere prihaja v valujoči vsakdanji zmedenosti. S konstruktivističnega razvojnega stališča vsaka od odnosnih ravni vključuje osnovno védenje, to je spoznavanje, ki ga v odnosu z neznanim sestavljata ali oblikujeta tako znano kot spoznavalec (1986, 21).

Fowler se zaveda, da pride, kadar obravnavamo vprašanje odnosa med verovanjem in končnim okoljem, do nekaterih težav, ko hočemo Piagetov pristop konstitutivnega spoznavanja prenesti na področje vere. Tako glede verskega kot moralnega spoznavanja, ki nas usmerja k izbiram in delovanju, je zgradba in sprememba oziroma spreobrnjenje samega sebe vedno vprašanje. V tem smislu osnovno védenje ne pomeni samo, da se je oblikovalo 'znano', ampak sočasno z njim tudi potrditev, sprememba, prilagoditev in rekonstitucija spoznavalca v odnosu z znanim. Če hočemo po Piaget-Kohlbergovem vzorcu v razvoj vere vpeljati svobodo, tveganje, hrepenenje in subjektivnost, to od nas zahteva, da raziščemo, kaj pomeni razumska logika, ki je bila ključni predmet Piagetovega zanimanja, da bi tako lahko razumeli logiko prepričanosti. Fowler uporablja izraz logika v metaforičnem pomenu in z njim označuje dve poglobitni medsebojno povezani strukturni aktivnosti, ki sta del konstitutivnega spoznavanja - torej verovanja. Odnos med tema dvema logikama ni stvar izbire med alternativama. Fowler zatrjuje, da logika prepričanja ne nasprotuje logiki razumske gotovosti. Toda, kar zadeva prvo, bolj ko je inkluzivna, bolj miselno oblikuje ter daje kvaliteto in zasidranost tudi drugi. Prepričan je, da nas priznanje razumljivejše logike prepričanja vodi, da vidimo logiko razumske gotovosti, ki je del širše epistemološko-strukturne aktivnosti, ne da bi zamenjevali eno logiko z drugo. Pozoren na logiko prepričanja kot razumljivejšega načina spoznavanja, Fowler zagotavlja, da logika prepričanja presega razumsko gotovost in da je le-ta vključena v logiko prepričanja. Verovanje kot rodovitno spoznavanje »razmišlja« celostno in vključuje vse. V veri človek ve zase in za bližnjega, ki je prav tako kot on sam v odnosu z večnim okoljem. Posledično to pomeni, da človek vsako vsakodnevno dogajanje gleda v luči končnega okolja (1986, 23).

Fowler je kritično opozoril tudi na razliko med fiktivnimi ali namišljenimi strukturami teoretične fizike in tistimi, ki spadajo na področje vere in teologije. Do razlike prihaja, če sta pri človekovem pridobivanju osnovnega védenja identiteta in pomembnost jaza postavljena pod vprašaj. J. W. Fowler trdi, da nima vsako spoznavanje in tudi ne vsak način spoznavanja enake vrednosti. Obstajajo nekateri načini spoznavanja navzočnosti ali odsotnosti, ki bistveno ne vplivajo na naše vsakdanje življenje in razmišljanje, kot da bi šlo za nekakšne črne luknje v prostoru. Vendar pa

obstajajo drugi načini spoznavanja, ki zagotovo bistveno zaznamujejo naše življenje, ker njihova navzočnost ali odsotnost vpliva na omogočanje ali onemogočanje naših izbir, načina življenja in vsesplošnega prizadevanja. V nekaterih življenjskih obdobjih pride vsak človek do takšnih vsakdanjih okoliščin, ki mu omogočajo, da preroško definira svoje življenje. Obstajajo okoliščine, v katerih razumska analiza in sistematičnost pripomoreta k osvetlitvi različnih možnosti, vendar pa te okoliščine same po sebi ne dajejo nobenega kriterija, s katerim bi bilo kasneje mogoče narediti tehtnejše izbire. V takšnih okoliščinah po svojih najboljših močeh izbiramo in iščemo razlage za svoj način delovanja in za svoje življenje ter odkrivamo motive svojega prizadevanja in izbir, ki jih opravimo na podlagi tega, kar predpostavljamo in o čemer smo prepričani glede značaja moči in vrednot končnega okolja. S tem izbire in razlage naših izbir odsevajo učinkovite povezave s smiselnimi podobami ter s središčem vrednot in moči (2000, 24).

Za Fowlerja pomeni obravnavanje vere z upoštevanjem njene dinamične vloge v celotni samokonstitutivni aktivnosti jaza poskus teoretične pozornosti na preobrazbo zavesti, ki je lahko hitra in dramatična, ko gre za nenadno spreobrnjenje, ali postopnejša, ko gre za počasno in zanesljivo rast, katere sad je prepoznavanje sebe, drugih in sveta v luči odkrivanja sebe kot tistega, ki je osnovan na presegačem središču moči. Preobrazba zavesti je dovolj močna, da išče ali omogoča ponovno osredinjenje posameznikovega končnega okolja (2000, 51-85). Napor, ki ga vložimo na poti do bolj učinkovitega, iznajdljivega in celostnega načina spoznavanja, ne pomeni zanikanja operacij logične in racionalne gotovosti. Tudi ne pomeni vdaje podivjani fantaziji in subjektivnosti ali odrekanje kritični vlogi razumske verske refleksije. Nasprotno, resnični izziv je videti kot prispevek razuma v odločilnih vlogah konceptualiziranja, spraševanja in preverjanja rezultatov drugih načinov dozdevno plodovitega spoznavanja. Opirajoč se na W. Lyncha, Fowler prepričljivo postavlja vprašanje: »Za kaj bi mogli biti bolj odgovorni kot za svoje predstave?« (Lynch 1973, 18). Fowler tako poskuša doumeti notranjo dialektiko razumske logike in dinamiko širše razumljivejše logike, ki izraža človekovo notranjo usmerjenost v skladu z njegovim osebnim prepričanjem.

Po Fowlerju je verovanje način spoznavanja in razlaganja. Verovanje je namreč tisti del popolnega in bistvenega spoznavanja sebe, s katerim oblikujemo uvid in podobo o končnem okolju ter njegovem značaju, iz česar izhaja skladnost človekovih prioritet in njegovega prizadevanja z močjo in vrednotami presežnega smisla. Zanimivo je ugotoviti, da je na tem mestu Fowler presegel Piageta in Kohlberga in, opirajoč se na Kegana, zapisal, da konstitutivno spoznavanje, s katerim se oblikujejo človekovi odnosi do samega sebe in drugih ljudi, ne vključuje samo logike razumske gotovosti, pač pa tudi preobrazbo, v kateri vidimo konstitutiv-

no logiko predmetov kot integralni del logike prepričanja. Ko Fowler govori o veri, z njo označuje središčni proces celotne osebne konstitutivne aktivnosti, ki je dejansko njegov individualni jaz. Razvoj jaza v vseh izrazih njegove identitete tako razumemo kot celoto integracije in medsebojnega prepletanja logike razumske gotovosti z logiko prepričanja, ki v temelju označuje epistemologijo vere (2000, 25).

5. Verovanje in predstava

Fowler vidi vero kot način predstavljanja, ki oblikuje človekovo vsakodnevno življenje v odnosu s predstavami o končnem okolju. Človekovo delovanje pomeni sprejemanje in odgovarjanje na pobude. Posameznik usmeri svoje delovanje v skladu s pobudami, ki jih vidi ali zazna in sprejme ter nanje odgovori. Verovanje, ki v svojem najglobljem temelju na triadičen način povezuje človeka s središčem vrednot in moči, daje tudi obliko in vsebino posameznikovim predstavam o končnem okolju (1981, 24).

Kot smo videli, človek išče v življenju smisel. K smislu je usmerjeno tudi celotno njegovo delovanje. Od živalskega sveta se dejansko razlikuje po tem, da v življenju odkriva smisel ter v skladu z njim svobodno usmerja svoje delovanje in voljo. Človek namreč ne živi samo od kruha, spolnosti, uspeha in instinkta, ampak tudi od smisla. »Človek zahteva smisel, cilj in prioritete« (Fowler 1981, 4). Verovanje je način razločevanja in odločanja glede na središče moči in vrednot, ki motivirajo posameznikovo življenje. Podobno kot predstave verovanje umeva poslednje razloge človeškega življenja, jih združuje v skladu z izbranimi prioritetaми in jih preoblikuje v zamisel, v luči katere človek oblikuje svoje odgovore, daje pobude in deluje (Fowler 1981, 25).

V tej luči je verovanje dinamičen proces, ki izvira v človekovih izkušnjah ter v interakciji z ljudmi, dogodki in v medosebnih odnosih, ki predstavljajo središče posameznikovega življenja. Verovanje kot ustvarjalni proces prebudijo, oblikujejo in hranijo smiselne interakcije, podobe, simboli, rituali in idejne predstave tako v govorjenju kot v skupnem življenju s tistimi, s katerimi živimo, smo v odnosu, se učimo in rastemo. S tega vidika je verovanje aktiven način spoznavanja, odkrivanja in oblikovanja smisla ali predstave o celoti življenjskih pogojev in obenem zedinja področje človekovih moči (Niebuhr 1972, 28).

Fowler meni, da se vsako naše spoznavanje začne s podobami in da je večino tega, kar vemo, shranjeno v podobah. Naše spoznavanje beleži vpliv naših izkušenj na mnogo bolj izčrpen način, kot to more nadzorovati naše lastno zavedanje. Izkušnje posameznikovega otroštva so vpisane v njegov spomin in dajejo možnost, da jih človek zazna tudi na zavedni ravni tako, da bolje spozna samega sebe, druge ljudi in zamisel o svetu.

Takšne izkušnje je mogoče oživiti tudi s hipnozo, vodenimi refleksijami in posebnimi t.i. regresivnimi terapijami. Tudi če posamezniku ne uspe priklicati v spomin izkušnje svojega otroštva, je njihov pomen in vpliv del osebe in njenega vedenja. Način posameznikovega spoznavanja je vedno globlji in širši od njegovega zavedanja ali pozornosti, ki jo namenja zaznavanju le-tega. Oblikovanje predstave ne čaka in ni odvisno od posameznikovega zavestnega procesa. Sublimacijsko spoznavanje zapisuje vplive in pomen izkušenj, ne da bi bilo potrebno o njih govoriti ali jih preiskati. Takšni vplivi so samodejni del človekove zavesti in tako oblikujejo del njegovega jaza. Človekovi odnosi z ljudmi, način njegovega gledanja na svet ter razlaga resničnosti in življenjskih dogodkov so pogosto povezani s podobami, ki si jih je človek predhodno izoblikoval. Pomembno znanje in metode, ki si jih je pridobil, oblikujejo njegove predhodne predstave in jih razširjajo z možnostjo ponovne organizacije in razodevanja preko občutkov in čustev (1981, 24-26).

Podoba se pogosto začne kot nejasna notranja predstava o stanju določene stvari, s katero so povezana naša čustva. Predstava združuje informacijo in čustvo in drži skupaj človekovo naravnost in afektivni pomen, ki ga ima njegova usmeritev. Predstave so pomembnejše in globlje od idejnih zamisli. Med seboj so povezane s čustvi. Pogosto človek, ki obuja izkušnje iz otroštva, doživi, da te podobe igrajo življenjsko vlogo v procesu, ki ima svojo ustvarjalnost in značilen izraz. Ko pripoveduje svoje spomine, opisuje vsebino in razumevanje teh podob. Takšno pripovedovanje je lahko ubesedeno v obliki zgodbe, mita, poezije ali simbolov. Pripovedovanje preoblikuje notranje podobe v artikulirane podobe, ki jih lahko izrazimo z govorjenjem ali pa prevzamejo obliko abstraktnih idejnih zamisli. Bogastvo podob je v tem, da lahko izrazijo sebe in resničnost bolje in globlje, kot to zmorejo besede. Sporočajo lahko nekaj, česar samim besedam ne uspe. Človek se izrazi o tem, kar ve. Toda to, kar človek ve, je več kot to, kar mu uspe izraziti. Ko verovanje oblikuje podobe končnega okolja, nikoli ne najde ekvivalenc, s katerimi bi se moglo primerno izraziti. V skladu s Fowlerjevim prepričanjem je religija sestavljena iz načinov, ki oblikujejo vero v njenih izrazih, praznovanjih in doživljanju odnosa s končnim okoljem, kot si ga je verovanje predstavljalo v preteklosti in kot ga vidi v sedanosti. Verovanje s svojim načinom predstavljanja združuje skupne podobe končnega okolja ali celoto vseh okolij glede na človekovo osmišljanje življenjskih moči. V procesu združevanja dobi oblika končnega okolja svojstven značaj, ki pomeni pričevanje vrednot in moči – to je pomembnosti in avtoritete – ki se ji preda posameznikovo osebno verovanje. Verovanje vpliva na oblikovanje človekovega zanimanja, dajanje pobud in odzivanje na pobude, ki prihajajo od drugod, na odnose, želje in hrepenenje vsakodnevnega življenja tako, da omogoča videti vsakega od omenjenih vidikov skupaj z ozadjem mnogo popolnej-

še predstave o tem, kar gradi resnično moč, resnično vrednoto in življenjski smisel. Pomembni deli vere se pogosto izražajo v ritualih, mitih, simbolih, zgodbah in v sistematično razvitih konceptih teologije in filozofije. Podobe končnega okolja imajo kdaj lahko tudi utopične razsežnosti. Obenem te podobe določajo načine, s katerimi posameznik ureja svoje življenje. Podvržene so spremembam tako, da dopolnjujejo in rastejo v skladu s človekovo osebno rastjo v življenju (1981, 28).

Metafore, simboli, koncepti in druge podobne predstave človeku pomagajo, da z njimi izrazi svojo podobo o končnem okolju. Zanimivo je opaziti, da so obstoječe svetovne religije žive varuhinje verodostojnih izrazov končnega okolja. Podobe prebujajo ljudi za domišljjsko razumevanje končnih pogojev bivanja in jim omogočajo, da jih častijo. S tem ljudi usmerjajo k viziji presežnih vrednot in moči, ki jim jih te podobe posredujejo. Judovski in krščanski simbol tako imenovanega Božjega kraljestva spodbuja nastajanje podob o končnem okolju, ki predstavlja Boga kot Stvarnika, Odrešenika in tistega, ki je pravičen in osvobaja. Fowlerjev koncept končnega okolja je mnogo več kot entropija, ki pomeni neizprosnost porabe moči ter porabo in izčrpavanje življenjskih virov. Končno okolje pomeni zanj situacijo upanja kljub stanju človeške šibkosti in grešnosti. Človekovo zemeljsko življenje je minljivo, kar se izraža s smrtjo, izgubami v osebnih odnosih, boleznijo in s starostjo. Nobeno drugo središče moči in vrednot – razen vere – ne ohranja, obnavlja in hkrati zaznava stalnega odtekanja človeškega življenja (1981, 29-30).

Predstavljanje ali domišljija, o kateri razpravljamo v našem kontekstu, ne pomeni fantazije ali oblikovanja določenega prepričanja, pač pa je izjemna moč, ki predstavlja osnovo vsega našega spoznavanja in vedenja. V veri domišljija sestavlja podobe končnih pogojev bivanja. To je pomembno dejstvo, sicer bi lahko zapadli v subjektivni idealizem. Fowler meni, da je končno okolje resničnost. Ljudje svojo predstavo o tem okolju oblikujemo tako, da bi bila le-ta čimbolj skladna, ustrežna oziroma resnicoljubna. Mnogi pred nami so jo, podobno kot mi, poskušali oblikovati z uporabo govorice, simbolov, mitov in konceptov, ki so hkrati prebudili in vodili njihovo prizadevanje. Podobe nihče izmed nas ne oblikuje sam. Dogodki in trenutki odkritja oziroma razodetja »se nam zgodijo« (1981, xii) in nas udarijo kot močni ključi, da lahko potem podobe oblikujemo pravilno in natančno. Podobe in predstave, ki jih gradita vera in verovanje, niso statične, ampak so izpostavljene spremembam. Na podlagi svojih raziskovanj in opazovanj je Fowler odkril, da je mogoče napovedati logičen razvoj človekovih »točk preobrata« v skladu z njegovim dojetjem vere in v skladu z medsebojnim vplivom med verskimi podobami in občečloveškimi načini izražanja. Te napovedi so manj zanesljive, kadar gre za radikalne spremembe v človekovem verskem življenju – ko njegova podoba končnega okolja doživi spremembo središča. To se zgodi, ko se v človekovem

življenju zruši eden izmed njegovih najbolj čaščenih in priljubljenih heno-teističnih bogov, do česar ga privede osebna življenjska izkušnja. Posledica tega je zmeda, bolečina in obup (1981, 30-31).

To je še posebej resnično, ko človek kot posameznik svojo podobo končnega okolja deli skupaj z drugimi ter živi v zvestobi temu okolju, potem pa pride do uničenja, v katerem ni videti nobene možnosti obnove. Primer tega so denimo Judje v času Hitlerjevega nacističnega režima. Za vse preživele je bilo tedaj izredno težko nadaljevati pot notranje zvestobe Bogu, ki pomeni smisel in cilj človeške zgodovine in ki je z izraelskim ljudstvom sklenil zavezo večne zvestobe. V takšnih okoliščinah so osnovne verske podobe globoko preverjene in mnogim se zgodi, da podobe usahnejo zaradi močne življenjske krize, ki posledično prinese močno versko krizo. A. Whitehead je zapisal: »Religija je prehod od Boga praznine k Bogu sovražniku, nato pa od Boga sovražnika k Bogu spremljevalcu« (Whitehead 1960, 16). Samo smrt prejšnjih podob lahko rodi nove in primernejše podobe; »substantivni dvom« pa ostaja del verskega življenja (Lamm 1971, 13).

In kaj je s tistimi, ki nimajo urejene podobe končnega okolja? Fowler je prepričan, da tudi takrat, ko podoba končnega okolja ostaja daleč nezavedna in »molčeča«, nič manj ne vpliva na človekovovo dajanje pobud in odzivanje v življenju. Dejstvo, da si človek končne pogoje bivanja pogosteje predstavlja kot brezosebne, indiferentne, sovražne ali vsaj zoprno neurejene kot pa skladne in medsebojno povezane, ne onesposablja posameznikove podobe kot učinkovite verske podobe. Nasprotje vere po Fowlerju, ni dvom, ampak nihilizem. Nihilizem pomeni nezmožnost predstavljati si presežno okolje, in je zato tudi obup glede možnosti, da bi našel vsaj negativni pomen tega okolja. Fowler podobno kot Niebuhr primerja vero s kocko. Opazovalec lahko vidi in opiše največ tri strani kocke, če jo gleda s katerekoli strani. Toda kocka ima poleg teh treh še spodnjo stran, zadnji dve strani in seveda vso notranjost. Za razliko od kocke nihče izmed nas niti na zunaj ne more z lahkoto pokazati na verovanje in ga narediti za ločen predmet svojega raziskovanja. Kot skrivnost je verovanje kompleksno in zapleteno. Ljudje v njem dejansko živimo, smo vanj vključeni in ga hkrati poskušamo razumeti (1981, 32).

Literatura:

- Becker, Ernest. 1968. *The Structure of Evil*. New York: Macmillan.
- Erikson, Erik. 1963. *Childhood and Society*, New York: Norton.
- Fowler, James W. 1974. *To See the Kingdom – The Theological Vision of H. Richard Niebuhr and James W. Fowler*. Nashville: Abingdon Press.
- Fowler, James W. 1976. *Stages in Faith – The Structural – Developmental Approach, v: Hennessy, Values and Moral Development*. New York: Paulist Press.

- Fowler, James W. 1981. *Stages of Faith – The Psychology of Human Development and the Quest of Meaning*. New York: Harper and Row.
- Fowler, James W. 1986. *Faith and Structuring of Meaning*. Birmingham: Religious Education Press.
- Fowler, James W. 2000. *Faith and Structuring of Meaning: toward Moral and Religious Maturity*. New York: Harper and Row.
- Guindon, Jeannine. 2001. *Vers l'autonomie psychique*. Montréal: Médiaspaul.
- Jaynes, Julian. 1976. *The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton.
- Lamm, Norman. 1971. *Faith and Doubt – Studies in Traditional Jewish Thought*. New York: Ktav.
- Loder, James in Mans, Charles. 1980. *Towards Moral and Religious Maturity – The First International Conference on Moral and Religious Development*. New Jersey: Burdett.
- Lynch, William. 1973. *Images of Faith*. Notre Dame: University of Notre Dame Press,
- Niebuhr, Richard. 1972. *Experiential Religion*. New York: Harper and Row.
- Pacot, Simone. 2004. *Reviens à la vie*. Paris: Cerf.
- Polany, Michael. 1966. *The Tacit Dimension*. New York: Doubleday.
- Rizzuto, Ana-Maria. 1988. *The Psychological Foundations of Belief in God, v: Toward Moral and Religious Maturity*. Morristown: Brusselmans.
- Sesboüé, Bernard. 1999. *Croire – Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle*. Paris: Droguet et Ardant.
- Whitehead, Alfred N. 1960. *Religion in the Making*. Cleveland: World Publishing Company.
- Wilber, Ken. 2000. *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*. Boston: Shambhala Publications.

Ivan Platovnjak DJ

Duhovno vodstvo v začetni vzgoji posvečenih oseb: s pozornostjo na svobodo vesti in izbire duhovnega voditelja

Povzetek: Pričujoča razprava prikaže osrednjo problematiko duhovnega vodstva v vzgoji oseb, ki jo je izpostavil 2. vatikanski koncil, ko je v PC 14 naročil predstojnikom, naj članom »pustijo dolžno svobodo glede zakramenta pokore in duhovnega vodstva«. Tako v prvem delu pokaže na nujnost svobodne izbire lastnega duhovnega voditelja in svobode vesti v duhovnem vodstvu, kajti samo v tem primeru lahko duhovno vodstvo v dobesednem pomenu prinese zaželene sadove v vzgoji posvečenih oseb. »Predstojniško duhovno vodenje« nikakor ne more povsem nadomestiti resničnega duhovnega vodstva. V drugem delu pa se ta razprava sooči s predpisi ZCP in navodili cerkvenih dokumentov glede nalog in odgovornosti predstojnikov ter odgovornih za začetno vzgojo posvečenih oseb ter prikaže različne poglede nekaterih avtorjev in njihovo različno razumevanje dokumentov. Nazadnje prikaže možne rešitve za zagotavljanje svobode glede duhovnega vodstva in njegove učinkovitosti. Le na ta način lahko ta osebna duhovna pomoč postaja vedno bolj nenadomestljivo vzgojno sredstvo posvečenih oseb, kot je še posebej poudaril Janez Pavel II. v posinodalni spodbudi VC in v mnogih svojih govorih.

Ključne besede: duhovno vodstvo, vzgoja posvečenih oseb, svoboda vesti, redovništvo, magister, noviciat, juniorat, predstojnik, predstojniško duhovno vodenje, duhovno vodstvo posvečenih oseb, redovno pravo.

Abstract: Spiritual Direction in Initial Formation of Consecrated Persons. Attention to Freedom of Conscience and of the Choice of Spiritual Director

The paper deals with the central problems of spiritual direction in the formation of consecrated persons as shown by the Second Vatican Council when advising the superiors (in *Perfectae Caritatis* 14) »to respect their subjects' liberty in the matters of sacramental confession and the direction of conscience«. In the first part the author shows the necessity of a free choice of one's own spiritual director and of freedom of conscience in spiritual direction, since only in such a case spiritual direction in its literal meaning can bear fruit in the formation of consecrated persons. »Spiritual direction by superiors« cannot completely replace real spiritual direction. The second part of the paper deals with the regulations of the Code of Canon Law and with the instructions of other Church documents concerning the task and responsibilities of the superiors and of those responsible for the initial formation of consecrated persons as well with different opinions and lines of thought in understanding them in order to show the best possible solutions for ensuring freedom in matters of spiritual direction and the efficiency thereof. Only in such a manner personal spiritual aid can become an increasingly indispensable means in the formation of consecrated persons as emphasized by John Paul II in his post-synodal apostolic exhortation *Vita Consecrata* and in many other speeches.

Key words: spiritual direction, formation of consecrated persons, freedom of conscience, religious orders, novice director, novitiate, juniorate, superiors, spiritual direction by superiors, spiritual direction of consecrated persons, religious law.

Če pregledujemo literaturo o duhovnem vodstvu po 2. vatikanskem koncilu, lahko odkrijemo, da je prav malo del in strokovnih člankov namenjenih duhovnemu vodstvu¹ posvečenih oseb.² Tudi 2. vatikanski koncil je samo enkrat neposredno spregovoril o duhovnem vodstvu v življenju redovnikov. Predstojnikom naroča, naj članom redovne ustanove »*pustijo dolžno svobodo glede zakramenta pokore in duhovnega vodstva*« (PC 14). Zdi se mi, da se je koncil s tem kratkim opozorilom dotaknil središčne problematike glede duhovnega vodstva posvečenih oseb. Če ni omogočena dolžna svoboda izbire duhovnega voditelja in svobode vesti v samem duhovnem vodstvu, potem lahko pride do zlorabe. Duhovno vodstvo ne bi bilo več sredstvo osebne duhovne pomoči na poti osebnostne in duhovne rasti, temveč kontrole in duhovnega »nasilja« ter uniformiranosti in ga je zato bolje opustiti.

V razpravi se bomo omejili predvsem na svobodo vesti in izbire duhovnega voditelja v začetni vzgoji posvečenih oseb, kar nakazuje tudi podnaslov. Poskušali pa bomo vsaj delno odgovoriti tudi na nekatera vzporedna vprašanja: Ali so lahko predstojniki in odgovorni za začetno vzgojo tudi duhovni voditelji zaupanih jim oseb? Če so lahko, v kakšnem smislu so duhovni voditelji in kaj se mora še posebej upoštevati? Kateri so posebni cilji duhovnega vodstva v začetni vzgoji posvečenih oseb in na kaj naj bo duhovni voditelj še posebej pozoren?

V tej razpravi bomo skušali zbrati, raziskati in analizirati v luči središčne problematike in zgornjih vprašanj vse cerkvene dokumente, ki so hkrati viri, od 2. vatikanskega cerkvenega zbora do danes, vključujoč tudi itinerarij nastajanja odloka *Perfectae caritatis*, kot tudi pripravljanih dokumentov škofovske sinode o posvečenem življenju iz leta 1994, interventov sinodalnih očetov in različnih govorov papeža Janeza Pavla II. Vzporedno se bomo poskušali soočiti s sekundarno literaturo različnih teoloških avtorjev in z njihovimi pogledi na to problematiko, da bi tako z deskriptivno metodo dobili čim bolj jasen odgovor nanjo in celovit pogled na duhovno vodstvo v vzgoji posvečenih oseb. Razpravo bomo razvili ob dveh točkah. Najprej bomo prikazali nujnost svobode vesti in iz-

¹ Čeprav se v današnjem času pogosto uporablja izraz »duhovno spremljanje« namesto »duhovno vodstvo«, bom uporabljal slednjega, saj tako rekoč vsi cerkveni dokumenti uporabljajo ta izraz in ker tudi zelo jasno pove, da je njegova bistvena naloga odkriti »vodstvo Duha« in se mu prepustiti.

² S terminom »posvečene osebe« označujemo vse osebe, ki so javno izpovedale z obljubami ali drugimi svetimi vezmi po lastnih zakonih ustanov, da bodo spolnjevale evangelijske svete čistosti, ubožstva in pokorščine in se po ljubezni, h kateri jih vodijo, na poseben način povežejo s Cerkvijo ter živijo to posvečeno življenje v skupnosti ali posamezno (ZCP, kan. 573). Termin »redovnik« uporabljamo, kadar govorimo o članih »redovnih ustanov« in kadar ta termin uporablja uporabljena literatura, še posebej cerkveni dokumenti, čeprav pogosto razumejo pod tem terminom vse posvečene osebe.

bire v duhovnem vodstvu, nato pa bomo videli, kako je teoretično in praktično mogoče uresničiti to v začetni vzgoji in kakšno vlogo ima v tem obdobju duhovno vodstvo.

1. Nujnost svobode vesti in izbire v duhovnem vodstvu

V pripravi odloka o redovnikih so se sestavljavci takoj dotaknili pomembnosti svobode vesti, ko so v prvi shemi (januar 1962) govorili o zakramentu sprave in duhovni pomoči. Št. 116 poudarja, da je potrebno pri duhovnem vodstvu redovnic in drugih posvečenih žena »*združevati odločnost, enotnost in stalnost s svobodo vesti*« (Acta et Documenta 1968, II/II/III: 1162-1163). Duhovno vodstvo vidi v tesni povezanosti z zakramentom sprave, zato naglašča, da se morajo »*strogo izpolnjevati kanonske določbe glede spovednikov*«. Če se namreč spoštujejo kanonske določbe o spovednikih, pogojih veljavnosti in dopustnosti spovedi, je po mnenju sestavljavcev svoboda vesti povsem »zagotovljena«. Št. 118 istega poglavja pa poudarja še obveznost predstojnice, da spoštuje svobodo vesti podrejenih redovnic (Acta et Documenta 1968, II/II/III: 1163). Druga shema (november 1962) je prevzela enaka besedila (Schemata 1963, 273). V nadaljnjih shemah, vse do zadnje, pa se o tem ne govori več.

Tej temi se v svojih ustnih ali pisnih interventih ni posvečal skoraj nihče od koncilskih očetov. V *Considerationes particulares Ad Art. 27 [De Superiorum auctoritatis exercitio]* tretje sheme (maj 1963) se nahaja intervent treh očetov, ki predlagajo, da se dopusti, še posebej ženskim ustanovam, popolna svoboda pri izbiri spovednikov. Toda komisija tega ni vključila v naslednjo shemo, odgovarjajoč, da bo to določil novi zakonik (Acta Synodalia 1975, III/VII: 122-123). Med vsemi pisnimi interventi k peti shemi (oktober 1964) se dotakne te teme samo eden. Mons. S. Soares de Resende poudarja, da so redovnice pogosto odvisne od redovnikov, posebej pri duhovnem vodstvu, zakramentu spovedi, duhovnih vajah ipd. Po njegovem bi se morala zagotoviti avtonomija redovnic in svoboda pri izbiri duhovnih voditeljev, spovednikov in voditeljev duhovnih vaj (Acta Synodalia 1975, III/VII: 650-651). Peta shema je bila dana na glasovanje z možnostjo amandmajev. Samo 171. amandma se dotika naše teme. Koncilski oče z njim zahteva, da se z vso močjo poudari spoštovanje svobode vesti pri spovedi redovnic. Komisija je odgovorila, da je to že bilo predvideno (Acta Synodalia 1977, IV/III: 559).

Šele tekst 14. točke šeste sheme, ki je bila hkrati tudi zadnja, poudarja, da naj predstojniki pustijo svojim podrejenim zlasti »*dolžno svobodo glede zakramenta pokore in duhovnega vodstva [moderamen conscientiae]*« (Acta Synodalia 1977, IV/III: 523).³

³ Zanimivo je, da samo v tej točki in samo v zadnji shemi uporablja original termin moderamen conscientiae, tj. »vodstvo vesti« (Slovenski prevod prevaja ta termin kar z

Kot smo lahko videli, je komisija skoraj v zadnjem trenutku vključila opozorilo na nujnost dopuščanja svobode glede zakramenta sprave in duhovnega vodstva, kot je opozarjala Pripravljalna komisija v prvih dveh shemah in kot so kasneje opozorili nekateri koncilski očetje, žal redki. Očetje so tako dali podlago za oblikovanje primernih kanonov v novem zakoniku. Vsekakor pa ti tako zelo redki interventi koncilskih očetov in odsotnost te teme v treh shemah (to pomeni od maja 1963 do oktobra 1965) kažejo, da so koncilski očetje slutili problematičnost duhovnega vodstva v redovnih ustanovah, še posebej v ženskih, toda zdelo se jim je važnejše posvetiti se splošni, globlji prenovi redovniškega življenja (PC 1-3) in to prepustiti novemu zakoniku, prenovljenemu vzgojnemu načrtu ustanov in njihovemu lastnemu pravu.

Vendar pa to, da se govori o dolžni svobodi glede duhovnega vodstva v številki, ki je posvečena temi pokorščine redovnim predstojnikom, kaže na njen izjemen pomen. Če v odnosu, ki temelji na »prostovoljni obljubi pokorščine«, ostane temeljna svoboda na področju vesti, ni mogoče upravičeno misliti, da je možna »dolžna pokorščina« duhovnemu voditelju. Odkrivanje vesti ne prenese prisile. In tudi sprejemanje nasvetov ostaja vedno dejanje »prostovoljne pokorščine«.

Koncilski očetje so na ta način potrdili, kako neizmerno pomembna je za duhovno življenje vsake osebe možnost, da si za zakrament spovedi in duhovno vodstvo lahko svobodno izbere osebo, ki ji zaupa. Predstojniki v izvrševanju svoje oblasti, spovedniki in duhovni voditelji v uresničevanju svoje duhovne pomoči pa imajo veliko odgovornost, da zagotavljajo vse pogoje za to svobodo.

O pomembnosti in nujnosti zagotavljanja svobode vesti in izbire v duhovnem vodstvu je spregovorilo tudi več pokoncilskih dokumentov *Kongregacije za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja*. Zagotovilo svobode vidijo predvsem v možnosti izbire primernih in usposobljenih duhovnih voditeljev, ki so dejansko razpoložljivi posvečenim osebam za duhovno pomoč (DCVR 11; EE 47; PI 63). Veliko jasnosti glede te problematike je prinesel novi Zakonik cerkvenega prava, ki je bil razglašen l. 1983. V delu, ki govori o vodstvu redovnih ustanov, daje predstojnikom v kan. 630 §1 jasno navodilo: »*Predstojniki naj članom priznavajo potrebno svobodo glede zakramenta spovedi in vodstva vesti, vendar ostane v veljavi disciplina ustanove.*«

»duhovno vodstvo«, toda v ZCP, kan. 630 §1, ki povzema to koncilsko naročilo, prevaja isti termin z »vodstvo vesti«). Uporaba tega termina bi lahko vodila v razmišljanje, da duhovni voditelj »vodi« vest, čeprav se poudarja svoboda vesti. Zdi se mi, da so želeli koncilski očetje s tem terminom izpostaviti, da se duhovno vodstvo udejanja na področju vesti in da je ena izmed njegovih nalog prav njena formacija. Že prva shema je jasno poudarila, da se duhovno vodstvo dogaja na »nezakramentalnem notranjem področju« (in foro interno non sacramentale). (Acta et Documenta 1968, II/II/III: 1158).

V skladu z PC 14 opozarja na odgovornost predstojnikov, naj zaradi duhovnega blagra redovnikov varujejo svobodo glede zakramenta sprave in duhovnega vodstva.⁴ Ta svoboda je omejena z nujnostjo usklajevanja z zvestobo določbam lastnega prava (Gambari 1986, 181-182; Papež 1999, 82-83). Isti kanon nalaga predstojnikom dolžnost, da si prizadevajo, da so članom njihove ustanove na razpolago primerni spovedniki (§2). Redne spovednike nunskih samostanov, vzgojnih hiš in številnejših laičskih skupnosti mora potrditi škof ordinarij v soglasju s skupnostjo, ki zanj ne prosi (§3). Predstojnikom je tudi naročeno, »*naj ne spovedujejo svojih podrejenih, razen če jih člani sami za to prosijo*« (§4). S to prepovedjo želi Zakonik preprečiti mešanje med notranjim in zunanjim zakramentalnim področjem. Pomešanje teh dveh področij bi lahko po eni strani vodilo v zlorabo oblasti predstojnikov, po drugi strani pa omejevalo njihovo svobodo na področju vodenja.

§5 istega kanona se posveča svobodi vesti zunaj spovedi. Posvečene osebe so povabljene, »*naj z zaupanjem prihajajo k predstojnikom, katerim morejo razodeti svojo dušo svobodno in iz lastnega nagiba*«. Hkrati pa je prepovedano predstojnikom, da bi jih na kakršen koli način nagovaljali, »*da jim morajo odkriti svojo vest*«. Določila zadnjega odstavka veljajo za vse posvečene osebe in vse predstojnike. Navdihuje se ob kan. 530 ZCP 1917, ki pa je nastal kot odgovor na zelo znan dekret Leona XIII. *Quemadmodum*, 17. december 1890, s katerim je bila prepovedana vsakršna oblika pritiska, posrednega ali neposrednega, na vest podrejenih.

Prepoved predstojnikom, da bi navajali osebe, ki so jim zaupane, »*odkriti svojo vest*«,⁵ varuje v največji meri svobodo podrejenih. Predstojniki so pristojni samo za zunanja dejanja, ki spadajo v splošna navodila in interno pravo. A da bi se vodenje ustanov ne skrčilo zgolj na birokratizem in redovni predstojnik na preprostega disciplinskega predstojnika, odstavek §5 spodbuja in zahteva svobodno in zaupljivo »*razodetje duše*«⁶ (Ghirlanda 1993, 188; Chiappetta 1996, 768-769). Samo na ta način je možno vzpostaviti med predstojniki in »podrejenimi« pravilen in zdrav duhovni odnos. Takšen odnos je temeljnega pomena, kajti le tako so predstojniki lahko duhovni animatorji in učitelji in učinkovito uresničujejo naloge, ki

⁴ Glede na ZCP 1917, kan. 518; 520, je resnično zagotovljena večja svoboda vesti v teh dveh službah (Andrés 1983, 563-564).

⁵ »Odkriti vest« pomeni poročati ne samo o zunanjih dejanjih, temveč tudi o notranjih, kot so grehi, krivde, posebne milosti, kreposti, želje itd. (Beyer 1989, 251-252; Ghirlanda 1994, 104, op. 20).

⁶ »Razodeti dušo« pomeni iskreno in zaupno poročati ne samo o zunanjih dejanjih, temveč tudi o soočenju s težavami, o ovirah ali dvomih glede duhovnosti, duha ustanove in konkretnega načina udejanjanja lastne karizme (Beyer 1989, 251-252; Ghirlanda 1994, 104, op. 20).

jim jih nalagata kan. 618 in 619. To njihovo vlogo je že nekaj let pred zakonikom poudaril dokument *Mutuae Relationes*. V 13. točki pravi, da imajo redovni predstojniki glede na svojo učiteljsko službo pristojnost in avtoriteto duhovnih učiteljev v odnosu na evangeljski načrt lastne ustanove. In na tem področju, naglašča dokument, »morajo uresničevati resnično duhovno vodstvo celotne kongregacije in njenih posameznih skupnosti«, seveda v skladnosti z avtentičnim naukom Cerkve.

Iz konteksta lahko razberemo, da to besedilo ne govori o duhovnem vodstvu v dobesednem pomenu, temveč o »predstojniškem duhovnem vodenju«, ki ga predstojniki uresničujejo zaradi svoje učiteljske in vodstvene službe ter obsega celotno skupnost in posamezne člane ustanove. Predstojniki lahko uresničujejo to svoje duhovno vodenje tako prek razločevanja duhovne poti ustanove ter spodbud in govorov, s katerimi na temelju Božje besede hranijo duhovno življenje celotne skupnosti (kan. 618-619), kot tudi v osebni pogovoru. Zakonik ne daje predstojnikom naloge duhovnega vodstva (Dammertz 1984, 149). Osebni pogovor med predstojnikom in posameznimi, njemu zaupanimi osebami, se uresničuje na področju »razodeti dušo«. Ta odnos se lahko postopoma, seveda v popolnem spoštovanju osebne svobode vesti, preoblikuje v »duhovno vodstvo«. Potrebno pa je, da se oba jasno zavedata mej in težav, ki spremljajo takšno duhovno vodstvo.

Ko E. Gambari razlaga uresničevanje vloge predstojnika po kan. 618, poudarja, da njegovo delo vsebuje metodo, način in vsebino duhovnega vodstva. Razlika pa je v dejstvu, da predstojnik odloča in da moreta predstojnikov ukaz ali prepoved nasprotovati volji zaupane mu osebe, čeprav mora vedno imeti pred očmi njeno osebno duhovno dobro (Gambari 1988, 16-17). Menim, da je prav v tem težava, če so duhovni voditelji predstojniki: v duhovnem vodstvu more in mora oseba sama, ki prosi za duhovno vodstvo, razločevati, sprejeti odločitev in vso odgovornost zanjo. Če pa je duhovni voditelj hkrati predstojnik, je lahko svoboda spremljane osebe omejena z obljubljenimi pokorščino. Čeprav je predstojnik poklican poslušati podrejene, mora vedno ostati trdna njegova »oblast odločati in ukazovati, kaj je treba storiti« (kan. 618). Toda duhovni voditelj v dobesednem pomenu nima avtoritete in oblasti, ki bi ji spremljana oseba morala biti pokorna.

Vsekakor pa kan. 630 ne določa, na kakšen način naj predstojniki dejansko zavarujejo in spodbujajo svobodo v duhovnem vodstvu. Vsekakor se zahteva možnost izbire lastnega duhovnega voditelja med usposobljenimi osebami, toda kanon niti ne zahteva niti ne pojasni, med katerimi osebami lahko izbirajo, kot to določa za bogoslovna semenišča (kan. 239 §2). Rešitev tega problema je prepuščena pravilom posameznih ustanov, čeprav bi bilo zelo prav, kot meni tudi M. Costa (1992, 145), če bi se vsaj v apostolskih redovnih skupnostih to uredilo podobno, kot je za bogoslovna semenišča.

2. Duhovno vodstvo v začetni vzgoji

Sprejem kandidata v ustanovo posvečenega življenja zahteva primerno pripravo. Začetna vzgoja se na splošno odvija v naslednjih etapah: postulat,⁷ noviciat in juniorat. Cilj je pripraviti osebo, »*da se popolnoma podari Bogu v hoji za Kristusom v službi poslanstva*« (VC 65).

2. vatikanski koncil ni v nobenem dokumentu neposredno govoril o duhovnem vodstvu v začetni vzgoji posvečenih oseb. Gotovo pa velja to, kar je govoril o svobodi glede duhovnega vodstva, tudi za začetno vzgojo. Nekateri pokoncilski dokumenti *Kongregacije za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja* kot tudi Zakonik, škofovska sinoda o posvečenem življenju in posinodalni dokument *Vita consecrata* pa dajejo pomembne smernice za nujno svobodo ter za pravilno in rodovitno udejanjanje duhovnega vodstva v tej začetni vzgoji.

Ko dokument *Potissimum institutioni* govori o predstojnikih in odgovornih za vzgojo, naglaša, da so posredniki Duha vstalega Jezusa, ki je po njih navzoč in delujoč. Zaradi tega je njihova naloga »*razločevanje pristnosti poklicanosti k redovnemu življenju v začetni vzgoji redovnikov, pomoč redovnikom pri udejanjanju njihovega osebnega dialoga z Bogom in odkrivanju poti, na katerih se zdi, da Bog želi njihovega napredovanja*« (30). Da bodo mogli uresničiti to nalogo in doseči predvidene cilje, morajo – tako poudarja navedeni dokument – spremljati redovnike »*prek neposrednega in rednega dialoga, s spoštovanjem pristojnosti spovednika in duhovnega voditelja v dobesednem pomenu*« (30).

Dokument tako jasno izpostavi, da morajo predstojniki in odgovorni za vzgojo v svojem osebnem pogovoru vedno spoštovati pristojnosti, ki so lastne spovedniku in duhovnemu voditelju (*director spiritualis*). Od svojih novincev in posvečenih oseb z začasnimi zaobljubami nikaikor ne morejo zahtevati, da bodo izbrani za njihove duhovne voditelje. Dokument v isti številki celo naglaša, da je ena izmed temeljnih nalog »*odgovornih za vzgojo prav skrb, da bodo novince in mlade redovnike in redovnice dejansko vodili duhovni voditelji (director spiritualis)*« (30). Seveda moramo vse to brati v luči kan. 630 §5, o katerem smo že govorili. Dolžnost, da mora vsaka posvečena oseba imeti duhovnega voditelja, in nadzor predstojnikov ali odgovornih za vzgojo, ali se ta oseba dejansko tudi srečuje z duhovnim voditeljem, razkriva »*institucionalni karakter*« (Platovnjak 2002, 587) duhovnega vodstva v začetni vzgoji.

⁷ Zakonik ne govori o obdobju »postulata«. S pravnega vidika se začenja življenje v ustanovi posvečenega življenja z noviciatom in z njim se začenja tudi formacija aspiranta za posvečeno življenje (kan. 646). Dejansko obstajajo različne oblike prednoviciata, ki so bolj ali manj institucionalne.

Primernost delitve vlog pri vzgoji posvečenih oseb, kot nakazuje dokument, poudarjata tudi M. Costa (2004, 247-249) in O. Balderas (2006). Predstojniki in odgovorni za vzgojo lahko duhovno spremljajo zaupane jim osebe v njihovem ponotranjenju duhovnosti ustanove in skupnostnega življenja; duhovni voditelj, ki si ga sami svobodno izberejo, pa jih spremlja na vseh področjih njihove osebnostne in duhovne rasti. Seveda morata oba subjekta spoštovati pristojnosti drug drugega. Od spremljane osebe pa se pričakuje zdrava integracija obeh duhovnih pomoči.

Pomembnost dialoga oz. pogovora v začetni vzgoji je izpostavil tudi Janez Pavel II. v *Vita consecrata*, ko je govoril o vlogi vzgojiteljev in vzgojiteljic: »Izvrstno vzgojno sredstvo je osebni pogovor, ki ga je treba opravljati redno in z določeno pogostostjo kot nenadomestljivo navado, ki je potrjeno učinkovita« (65).

Besedilo razločno pove, da je osebni pogovor nenadomestljivo in zagotovo učinkovito sredstvo, če se opravlja redno in z določeno pogostnostjo, ne pojasni pa, kje, na kakšen način in v kakšni obliki naj se uresničuje. Le-ta se namreč lahko udejanji v raznih oblikah osebnega spremljanja od vzgojiteljev in predstojnikov kot tudi v duhovnem vodstvu. Tako B. Goya (1997, 183-184), razlagajoč to besedilo, pravi, da lahko takšen osebni pogovor postane najboljšo sredstvo za pripravo na duhovno vodstvo, ki ga vsaka posvečena oseba resnično potrebuje.

Pomembnost duhovnega vodstva v vzgoji posvečenih oseb poudari Janez Pavel II. znova, ko govori o temeljnih orodjih napredovanja na evangelijski poti.⁸ Za evharistijo, molitvenim bogoslužjem in zakramentom sprave je takoj duhovno vodstvo: »Velika podpora pri napredovanju na evangelijski poti, zlasti v dobi vzgoje [...], je zaupno in ponižno zatekanje k duhovnemu vodstvu, ki pomaga človeku, da odgovarja na vzgibe Svetega Duha z velikodušnostjo in se odločno usmerja k svetosti« (VC 95). Besedilo nudi kar nekaj pomembnih poudarkov: duhovno vodstvo je duhovna pomoč osebi za velikodušno odgovarjanje na vzgibe Svetega Duha na evangelijski poti in pri rasti v svetosti; je pomembna in potrebna v času vzgoje; od spremljane osebe se pričakuje zaupanje in ponižnost.

Da bi mogli še jasneje videti njegovo vlogo v začetni vzgoji in doumeti tudi njegovo problematiko, se bomo zdaj posvetili dvema temeljnima etapama te vzgoje: noviciatu in junioratu.

2.1 Duhovno vodstvo v noviciatu

Noviciat je intenzivni čas preizkušanja poklica za posvečeno življenje tako od novinca kot tudi ustanove. Iz kanonov Zakonika, ki govorijo o noviciatu, ne moremo povsem jasno razbrati, ali je lahko magister (učitelj

⁸ Ta njegov pogled lahko zasledimo tudi v nekaterih njegovih govorih. Npr.: Janez Pavel II. 3. maj 1980, 1090; Janez Pavel II. 14. februar 1994, 458.

novincev) duhovni voditelj svojih novincev ali pa morajo biti za to na razpolago druge primerne osebe. Kan. 985 jasno določi samo to, da magister novincev in njegovi pomočniki ne smejo spovedovati novincev, razen če ti »v posameznih primerih sami od sebe za to prosijo«. Seveda se mora vedno spoštovati pravo ustanove.

Obstajajo različne razlage aplikacije kan. 630 §5 na službo magistra novincev. Če je ta v odnosu do novincev tudi predstojnik, velja tudi zanj prepoved tega kanona, če pa ni predstojnik novincev, bi lahko bil njihov duhovni voditelj. Tako po G. Ghirlandu (1994, 103) in A. Mercataliju (1986, 154-157) magister novincev ni njihov duhovni voditelj v dobese-dnem pomenu. Toda po razlagi J. Beyerja (1989, 316-317) magister novincev ni predstojnik. Kot glavni vzgojitelj novincev in kot prvi odgovorni za noviciat je tudi duhovni voditelj vsakega novinca. Kan. 639 §5 se po njegovem prepričanju ne nanaša popolnoma nanj. »Resni noviciat spod-buja svobodno in spontano odprtje kandidatov magistru novincev. Kako naj bi se drugače nadaljevalo razločevanje in poglobljanje Božjega klica v ustanovo?« Po mojem mnenju je takšna razlaga kanona upravičena. Vprašanje pa je, kako naj bi se razlagal kan. 240 §2, ki prepoveduje, da bi se lahko vprašalo duhovnega voditelja glede sprejetja kandidata k redovom. In prav od magistra novincev se pričakuje razločevanje in preverjanje poklica!

Dokument *Potissimum institutioni* prinaša malo več jasnosti na to področje, ko pravi, da je magister poleg tega, da je koordinator in prvi odgovorni za vzgojo v noviciatu, tudi »duhovni spremljevalec vsakega novinca« (30).⁹ Uporabi ta dokument nov termin? Je le sinonim za duhovno vodstvo ali pa želi s tem kaj izpostaviti? Prav je, da ta termin razlagamo v luči kan. 630 §1 in §5 in celotnega besedila št. 30 slednjega dokumenta: termin »duhovno spremljanje« s strani magistra kaže na njegov osebni pogovor z novinci, po katerem jim lahko pomaga doseči cilje, ki so predvideni za vzgojo v noviciatu. Le-ta lahko da mesto tudi »duhovnemu vodstvu«, če novinec zanj prostovoljno prosi. Seveda se mora vedno ohraniti pravo ustanove.¹⁰ Vsekakor se mi zdi najboljše, da magister duhovno vodi lastne novince, kajti na ta način lažje neposredno posreduje model udejanjene karizme kandidatom, ki so na poti iskanja lastne poklicne identitete. Prav tako se omogoči bolj celostna duhovna vzgoja in se jim pomaga doseči enotnost življenja. Seveda pa »duhovno spremljanje« ne more voditi k temu cilju, če se novinci niso pripravljani »svobodno in po-

⁹ Tudi delovni dokument škofovske sinode (1994) o posvečenem življenju uporablja termin »duhovno spremljanje«, ko poudarja, da je to eno izmed temeljnih sredstev začetne vzgoje. Škofovska sinoda 1994, 91.

¹⁰ Npr.: »V Družbi Jezusovi ni samo priporočeno, temveč je celo bistveno odpreti vest predstojniku« (Tata 1983, 258).

polnoma odpreti» (52). Končno pa lahko uporaba termina »duhovno spremljanje«¹¹ namesto »duhovno vodstvo« kaže tudi na posebnost noviciatske vzgoje in »časovno« omejitev takšne oblike »duhovnega vodstva« (Platovnjak 2002, 587-588).

2.2 Duhovno vodstvo v junioratu

Dokument *Potissimum institutioni* v št. 63 najprej poudari, da mora biti posvečeni osebi z začasnimi zaobljubami v obdobju juniorata omogočeno imeti duhovnega voditelja: »Čeprav so predstojniki upravičeno označeni kot 'duhovni učitelji glede na evangeljski načrt lastne ustanove' (MuR 13), naj imajo redovniki na razpolago na nezakramentalnem notranjem področju osebo, ki se tradicionalno imenuje duhovni voditelj ali svetovalec.«

Besedilo pojasnjuje, da »predstojniško duhovno vodenje« ne more nadomestiti duhovnega vodstva v dobesednem pomenu. Da bi se omogočilo duhovno vodstvo, dokument poudarja, da je v redovnih skupnostih, »posebej v tistih, kjer so osebe z začasnimi zaobljubami, nujno potreben vsaj en redovnik, ki je uradno določen kot duhovni voditelj ali svetovalec bratov« (63). Ta dokument daje torej določna navodila, kaj je potrebno narediti, da bo vsaj minimalno zagotovljena tako svoboda izbire kot tudi enost smeri vzgoje. Seveda ni dovolj le neka subjektivna »razpoložljivost« ali celo notranja nadarjenost kake osebe, temveč se zahteva objektivna razpoložljivost osebe oz. da je oseba dejansko na razpolago.

Besedilo iste številke v nadaljevanju razloži nalogo duhovnega voditelja. Pri duhovnem vodstvu mora voditelj upoštevati raven vzgoje in zrelost vsakega kandidata. Njegova temeljna naloga je: pomagati pri razločevanju Božjega delovanja, spremljati duhovno pot bratov, hraniti njegovo življenje z zdravim naukom, vzgajati k osebni molitvi in predvsem na začetku poti ovrednotiti prehojeno pot.¹² Isti dokument poudarja, da je redna pomoč duhovnega voditelja pomembna tudi v vzgoji redovniške čistosti (13).¹³

Pomoč duhovnega voditelja je pomembna tudi v procesu zorenja, ki se uresničuje v postopnem poistovetenju posvečene osebe z Božjim klicem. Duhovna zrelost je delo Svetega Duha, ki pa se mu koristno pridruži posredovanje »človeškega« voditelja (VC 36).

¹¹ Isti termin uporabi tudi kard. R. Vidal, eden izmed dveh sinodalnih očetov, ki sta v svojih interventih na sinodi poudarila pomembnost te duhovne pomoči v začetni vzgoji oseb posvečenega življenja (Ferraro 1998, 273. 306).

¹² Dokument je povzel EE 47. Iste naloge povzema kasneje še VC 36.

¹³ Pomembnost pomoči duhovnega vodstva v vzgoji za čistost so izpostavili tudi sinodalni očetje v svojih predlogih za posinodalno spodbudo. Prim. Sinodo dei vescovi. 28. oktober 1994, 17.

Pomembno je, da duhovni voditelj vedno upošteva doseženo stopnjo zrelosti spremljane osebe, etapo začetne vzgoje, v kateri se nahaja oseba, in posebne cilje tega obdobja vzgoje. Temeljni cilj je gotovo pomagati osebi, da se povsem svobodno popolnoma posveti Bogu v hoji za Kristusom po karizmi in poslanstvu ustanove, v katero jo je Bog poklical. Preko duhovnega pogovora v okviru duhovnega vodstva se lahko uresniči vzgojni proces, po katerem lahko srce spremljane osebe odkrije veličino poklicanosti, lepoto ponudbe ter postane svobodno in sposobno odgovoriti Očetu s Kristusovim čutenjem (VC 65).

Sklep

Kot smo lahko razbrali, ima duhovno vodstvo zelo pomembno vlogo v začetni vzgoji posvečenih oseb, da se morejo posvetiti Bogu po karizmi lastne ustanove in v njej trajno rasti. Seveda je pri tem temeljno, da so predstojniki in odgovorni za vzgojo ne samo vedno pozorni na svobodo tako pri izbiri lastnega duhovnega voditelja kot tudi svobodo vesti v samem duhovnem vodstvu, in da to dolžno svobodo tudi zagotovijo, kakor je naročil koncil sam v PC 14 in je to še posebej potrdil in uzakonil novi ZCP s kan. 630. Za to uresničitev je potrebno, da ustanove posvečenega življenja poskrbijo za teoretično in praktično usposobitev nekaterih svojih članov za to poslanstvo in da so potem za to nalogo postavljeni, kajti le na ta način bodo v resnici tudi na razpolago tistim, ki bodo iskali duhovno pomoč. Tako se more v največji meri zagotoviti dolžna svoboda glede duhovnega vodstva kot tudi nujna zdrava enotnost smeri vzgoje posvečenih oseb v ustanovi. Kjer se tega ne upošteva in se za to ne poskrbi v zadostni meri, tam pride hitro do manjših ali večjih težav. In posledica je opuščanje duhovnega vodstva ali pa iskanje drugih vzgojnih sredstev, ki pa ne morejo nikoli povsem nadoknaditi pomoči, ki jo lahko nudi le-to.

Predstojnikom in odgovornim za vzgojo je precej nedvoumno naložena dolžnost poskrbeti, da je vsaki posvečeni osebi zagotovljena možnost izbrati duhovnega voditelja v dobresednem pomenu in da se spoštujejo njegove pristojnosti, vedno upoštevajoč lastno pravo ustanove. Seveda ostaja še vedno malo vprašljivo, ali so lahko predstojniki in odgovorni za vzgojo tudi duhovni voditelji zaupanih jim oseb. Jasnega odgovora ne dajejo niti cerkveni dokumenti niti različni avtorji, ki jih razlagajo ali pa govorijo o duhovnem vodstvu posvečenih oseb. Videli smo različne nevarnosti, v katere lahko zaide duhovno vodstvo, kadar ga dajejo predstojniki in odgovorni, in da je najbolje, če se ta duhovna pomoč zaupa tretjemu. Zagotovo sta potrebna velika modrost in spoštovanje tako svobode vesti osebe kot tudi prava ustanove ob upoštevanju različnih etap vzgoje, med katerimi je gotovo noviciat posebnega značaja. Zaradi enotnosti in celovitosti vzgoje ter istovetnosti karizme med duhovnim voditeljem in

spremljano osebo-novincem je gotovo najbolje, da je v tem obdobju učitelj novincev njihov duhovni spremljevalec. Toda kasneje, še posebej po slovesnih zaobljubah, je skoraj najbolje ločevati »predstojniško duhovno vodenje« od različnih oblik duhovnega vodstva v dobesednem pomenu.

Duhovno vodstvo posvečenih oseb je najpogosteje povezano kar z zakramentom sprave. To je po eni strani dobro, po drugi pa pogosto grozi nevarnost nejasnosti in pomešanja oz. nerazlikovanja med zakramentom sprave in samim duhovnim spremljanjem. Če to dvoje ni jasno ločeno in je vse skupaj v okrilju zakramenta spovedi, spovednik-duhovni voditelj zaradi spovedne molčečnosti ne sme na noben način uporabiti »spovedne materije« pri nadaljnjem duhovnem spremljanju osebe, če mu ta na poseben način ne da pravice, da to vedenje lahko upošteva in uporabi tudi pri drugih srečanjih. Prav tako se lahko večkrat pomeša avtoriteta spovednika z vlogo duhovnega voditelja, ki ima povsem svetovalni in spremljevalni značaj in ne vključuje nikakršne pokorščine. Ta »pomešanost« oz. nezdrava povezanost pa tudi skoraj avtomatično izključuje možnost jasnega zavedanja, da je lahko duhovni voditelj ne samo posvečena oseba-duhovnik, temveč tudi vsak brat ali sestra.

Janez Pavel II. je v posinodalnem dokumentu *Vita consecrata*, upoštevač želje sinodalnih očetov, spodbudil vse ustanove posvečenega življenja, da kar najhitreje izdelajo *ratio institutionis* (68). Papež je tako spodbujal vse vodstvene in vzgojne organe ustanov, da jasno in dinamično prikažejo pot vzgoje svojih članov in tudi vsa sredstva, s pomočjo katerih bodo lahko živeli istega duha karizme v različnih obdobjih svojega življenja. In med temi je gotovo potrebno znova ovrednotiti tudi duhovno vodstvo v luči smernic pokoncilskih dokumentov.

Viri:

1963. *Shemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*. Series IV. Città del Vaticano 1962: Typis polyglottis Vaticanis.
1968. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II*. Apparando. Series II. Preparatoria. Volumen II. Pars III. Città del Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis.
1975. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Volumen III. Pars VII. Città del Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis.
1977. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Volumen IV. Pars III. Città del Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis.
- Janez Pavel II. 3. maj 1980. L'incontro con i Vescovi dello Zaire. V: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, III/1: 1082-1092.
- Janez Pavel II. 14. februar 1994. Il discorso ai Presuli della conferenza episcopale uruguayana. V: *Insegnamenti*. XVII/1: 453-460.
- Janez Pavel II. Posinodalna apostolska spodbuda *Vita consecrata* (25.3.1996). AAS 88: 377-486. [VC]
- Kongregacija za redovnike in svetne ustanove in Kongregacija za škofe. *Mutuae relationes* [MuR] (14.5.1978). V: EnVat VI: 586-717.

Kongregacija za redovnike in svetne ustanove. *Dimensione contemplativa delle vita religiosa* [DCVR] (12.8.1980). V: EnVat VII: 505-537.

Kongregacija za redovnike in svetne ustanove. *Elementi essenziali* [EE] (31.5.1983). V: EnVat IX: 193-296.

Kongregacija za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja. *Potissimum institutioni* [PI] (2.2.1990). V: EnVat XII: 1-139.

Sinodo dei vescovi. 1994. *La vita consacrata e la sua missione nella chiesa e nel mondo. Instrumentum laboris*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Sinodo dei vescovi. 28. oktober 1994. *La vita spirituale. Proposte*. V: EnVat XIV: 1565-1680.

Literatura:

Andrés, Domingo Xavier. 1983. Le innovazioni nel Libro II Parte III del nuovo Codice di Diritto Canonico sugli IVC e sulle SVA (cc. 573-746), *Vita Consacrata* 19: 559-603.

Balderas, Octavio. 2006. Direzione spirituale e colloquio formativo. [Http://www.usmi.pcn.net/relazioni/2_weekend_relazione.htm/](http://www.usmi.pcn.net/relazioni/2_weekend_relazione.htm/) (pridobljeno 1. novembre 2006).

Beyer, Jean. 1989. *Il diritto della vita consacrata*. Milano: Ancora.

Chiappetta, Luigi. 1996. *Il codice di diritto canonico: commento giuridico-pastorale I*, 2. izd. Roma: Edizioni Dehoniane.

Costa, Maurizio. 2002. *Direzione spirituale e discernimento*, 3. izd. Roma: Edizioni ADP.

Costa, Maurizio. 2004. Accompagnare nella scelta dello stato di vita (II): attenzioni di metodo e relazioni da favorire, *Tredimensioni* 1: 235-252.

Dammertz, Victor. 1984. *La nuova figura del superiore: Il nuovo diritto dei religiosi*. Roma: Rogate.

Ferraro, Giuseppe. 1998. *Il Sinodo dei Vescovi 1994. Nona assemblea generale ordinaria (2-30 ottobre 1994)*. »La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo«. Roma: Civiltà cattolica.

Gambari, Elio. 1986. *I Religiosi nel Codice: commento ai singoli canoni*. Milano: Ancora.

Ghirlanda, Gianfranco. 1993. *Il diritto nella Chiesa ministero di comunione: compendio di diritto ecclesiale*, 2. izd. Cinisello Balsamo: San Paolo.

Ghirlanda, Gianfranco. 1994. *Aspetti della formazione sacerdotale nel diritto canonico*. V: Pittau, Giuseppe in Sepe, Crescenzo (ur.). *Identità e Missione del sacerdote*, 86-104. Roma: Città nuova.

Goya, Benito. 1997. *Formazione integrale alla vita consacrata: alla luce della esortazione post-sinodale*. Bologna: Edizioni Dehoniane.

Mercatali, Andrea. 1986. La guida spirituale nelle principali tappe della vita religiosa. V: *La guida spirituale nella vita religiosa. XI convegno »Claretianum«*, 143-172. Roma: Rogate.

Papež, Viktor. 1999. *Redovno pravo*. Ljubljana: Družina.

Platovnjak, Ivan. 2001. *La direzione spirituale oggi: lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a Vita Consacrata (1962-1996)*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Platovnjak, Ivan. 2002. Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji. *BV* 62: 578-591.

Tata, Franz. 1983. Un progetto di vita: noviziato gesuita di Frascati. V: *Formazione alla vita religiosa: dal noviziato alla professione perpetua*, 239-264. Roma: Rogate.

Nadja Furlan

Nekatere posebnosti afriške miselnosti in verovanja

»Različnost človeških kultur je, *de facto* v sedanjosti in *de facto* pa tudi *de iure* v preteklosti, veliko večja in bogatejša, kot nam je usojeno, da bomo kadar koli spoznali.«

(Levi-Strauss 1994, 12)

Povzetek: Članek razvija vprašanje različnosti in drugačnosti afriškega dojemanja sveta in verovanja, ki je »zahodnemu človeku« in krščanstvu precej težko razumljiv in posledično večkrat označen s slabšalnim izrazom »primitivnost«. Po predstavitvi glavnih značilnosti afriških kultur (plemenske skupine, povezovanje posameznih elementov v celoto, antropocentrizem, pomembnost simbolov, hierarhija bivanja) je izpostavljeno vprašanje statusa afriških religij. Tu se odpira nov pogled in novo ovrednotenje »afriškega animizma«. Na koncu sledi prikaz glavnih afriških religijskih vsebin (tradicionalni koncept boga, čaščenje, tabuji, totemi in čarovništvo).

Ključne besede: tradicionalno afriško verovanje, tradicionalne afriške religije, plemenske skupine, hierarhija bivanja, animizem, tabuji in totemi, čarovništvo, antropocentrizem, zafrkantski odnosi.

Abstract: Some Special Features of African Mentality and Faith

The paper deals with the issue of the different quality of African comprehension of the world and of faith that a »Westerner« and christianity find rather difficult to understand, which often results in labelling it with the pejorative meaning of the term »primitiveness«. The author first presents the main characteristics of African cultures (tribal groups, combining individual elements into a whole, anthropocentrism, importance of symbols, hierarchy of existence) and then treats the issue of the status of African religions. This represents a new view and evaluation of »African animism«. Finally, the main African religious contents are discussed (traditional conception of God, worship, taboos, totems and witchcraft).

Key words: traditional African faith, tradition African religions, tribal groups, hierarchy of existence, animism, taboos and totems, witchcraft, anthropocentrism, teasing relations.

Vsa ljudstva sveta imajo lastno dojemanje in tolmačenje življenja in smrti, družbe in sveta. Te različne interpretacije pa se ne izražajo vedno jasno in neposredno. Pogosto se izražajo s simboli v raznih religijskih in posvetnih obredih in ceremonijah. V zambijski kulturi je to vidno v obredih uvajanja,¹ poročnih obredih in raznih religijskih verovanjih, ki poda-

¹ Obred uvajanja ali iniciacije je sprejem otroka v svet odraslih. V preteklosti so otroke imeli za zrele, ko so bili fizično sposobni, da so lahko imeli otroke. Pri deklicah je bilo to

jo razlago ključnih življenjskih vprašanj v zvezi z naravnim redom rojstva, zorenja in smrti (Mitchell 1961, 58). Človek oziroma kultura, ki se srečuje z drugim, drugačnim, je sam soočen/a z začetkom lastne preobrazbe in spremembe. Srečanje z drugačnostjo tako prebudi spremembo. Navzoča raziskava se dotika primera Zambije, konkretnije življenja in verovanja afriškega Bantu človeka. Zambija je danes v času preobrazbe. V njej se srečujejo tri »galaksije«: tradicija, misijonarji in »zahodni svet«. Simbolično lahko rečemo, da je Zambija v procesu *uvajanja*, v obdobju torej, v katerem se bo preoblikovala in dobila novo podobo. Ko bo to obdobje prešla, bo nova »oseba«, s spremenjenim značajem in vsebino, vendar s svojo identiteto, ki jo mora kljub spremembam ohraniti. V teh spremenljajočih časih Zambijci počasi pozabljajo svojo tradicijo oziroma jo razlagajo »narobe« in jo tako včasih izrabljajo sebi v prid (Furlan januar 1999).

Cilj pričujoče razprave je opozoriti na pomembne vidike tradicionalnega afriškega verovanja in dojemanja življenja. Slednje lahko med drugim prispeva h kakovostnejši in plemenitejši inkulturaciji krščanstva v afriško kulturo.²

1. Glavne značilnosti afriških kultur

»Izredno težko je človeku z evropskim kulturnim ozadjem razumeti dušo Afričana. Nekaterim temeljnim življenjskim vrednotam smo zato dali drugačno vsebino kot prebivalci črnega kontinenta. Nisem še srečal misijonarja, ki bi si domišljjal, da je prodril zelo globoko v afriško dušo. Nasprotno, mnogi zelo izkušeni misijonarji trdijo, da je to nemogoče. Lahko pa se približamo njihovemu mišljenju z vztrajnim vživljanjem v njihov način življenja in presojanja, s tem, da spoznavamo jezik in zgodovino domačinov ... pustimo, da bolj oni vplivajo na nas kot pa mi nanje. Le tako bomo razumeli vrednote njihove kulture« (Kokalj 1972, 39). Podobno misel sem zasledila že v prvih dneh bivanja v Zambiji, ko mi je poljski misijonar oče Vincent, ki deluje v jezuitskem noviciatu v Lusaki, dejal: *»Človek, ki je v Zambiji preživel 50 let, mi je nekoč dejal, da ni dovolj niti teh 50 let, ki jih je preživel v Zambiji, da bi lahko razumel njihov način življenja, dojemanja in razmišljanja. Dejal je še, da šele takrat, ko človek dve leti gleda svet s hrbtna zambijske matere, lahko resnično doume*

z nastopom menstruacije, pri fantih pa okoli 14. leta starosti. Takrat je za njih nastopilo obdobje uvajanja, se pravi obdobje učenja. Uvajanje namreč pomeni pokazati nekemu, kako začeti nekaj novega. Dekleta in fantje so bili takrat deležni pouka, kako naj zaživijo življenje odraslih. Obredi uvajanja so tako zaznamovali konec otroštva in začetek življenja odraslih (Aldridge 1978, 96-98).

² Pod pojmom »afriška kultura« je mišljena kultura in verovanje plemen Bantu, ki naseljujejo približno dve tretjini afriške celine.

njihov način življenja» (Furlan 1998). A kljub temu pogledjmo nekaj značilnih potez, ki zaznamujejo življenje (Bantu človeka) Zambijca.

1.1. Plemenske skupine

Dve tretjini črne Afrike naseljujejo Bantu plemena. Govorijo različne jezike, vendar imajo nekatere podobne besede, ki razodevajo, da imajo jeziki skupen vir. Vsi ti jeziki poznajo isto besedo *bantu*, kar pomeni ljudje, zato vsa ta plemena imenujemo Bantu plemena (Mitchell 1961, 11). Tudi zambijska plemena spadajo med Bantu plemena; v Zambiji jih je dvainšestdeset. Zambijske plemenske skupnosti so po svoji organiziranosti pretežno matriarhalne. Lahko rečemo, da je matrilinearen način življenja Zambiji precej domač, patrilinearen pa povsem tuj. Tista redka zambijska plemena, ki so patriarhalna, so se razvijala pod vplivom patriarhalnih plemen iz sosednjih držav (Ngulube 1989, 1). Družbi rečemo matriarhalna, kadar je potomstvo matrilinearno,³ poroka matrilokalna⁴ in imajo avtoriteto nad otroki materini sorodniki. O patriarhalni družbi govorimo, kadar potekajo potomstvo, dedovanje in nasledstvo po moški liniji, kadar je poroka patrilokalna, (se pravi, da se žena preseli v moževo lokalno skupino) in je družina patripotestalna (avtoriteta nad pripadniki družine je v rokah očeta ali njegovih sorodnikov). Veliko število prvotnih družb ni ne strogo matriarhalnih in ne strogo patriarhalnih, čeprav se nekatere nagibajo bolj na eno, druge pa bolj na drugo stran. Najpogostejša je torej nekakšna kombinacija obeh sistemov (Radcliffe-Brown 1994, 30).

Lep primer matriarhalne ureditve je pleme Čeva.⁵ Medtem ko je med drugimi matriarhalnimi plemeni (Tonga, Lunda) v navadi, da žena živi v vasi svojega moža, otroci pa še vedno pripadajo njej oz. njenemu plemenu, je za pleme Čeva značilno, da se mora sin vrniti v vas materinega brata. Vsem zambijskim matriarhalnim plemenom pa je skupno, da je vloga političnega vodstva in širše avtoritete zaupana izključno moškemu. Pomembnih vodilnih položajev, na primer položaj vaškega ali plemenskega poglavarja, v matriarhalnih družbah ne dedujejo moževi sinovi, ki pripadajo ženini skupini, ampak sestrin sin. Ta je preko moževe sestre pravi potomec moževe matere. V strogo matriarhalnih družbah, npr. v plemenu Jao, Čeva ali Njandža, ima glavno avtoriteto nad otroki materin brat in ne njen mož, oče otrok. Med plemenom Jao je razširjen rek, ki ponazarja položaj moškega v matriarhalnem plemenu: »*Mož je samo petelin-*

³ To pomeni, da otroci pripadajo materini skupini oziroma plemenu, prav tako tudi dedovanje in nasledstvo poteka po ženski liniji.

⁴ Mož se preseli na ženin dom.

⁵ Imena plemen bom slovenila glede na izgovorjavo, npr.: Cewa - Čeva, Nyanja - Njandža, Yao-Jao.

ček, ki zaplodi otroke za matriarhalno pleme» (Mitchell 1961, 49-50). Različnost matriarhalnih in patriarhalnih družb se vidi pri dedovanju. Sinovi v matriarhalni ureditvi namreč nimajo nikakršne pravice do očetove lastnine, tudi očetovi bratje ne. Le v zelo redkih in izrednih primerih lahko brat deduje bratovo lastnino (Ngulube 1989, 2). Pri nekaterih plemenih, npr. pri plemenu Lozi, pa gre za nekakšno mešanico omenjenih sistemov. Dandanes so ta pravila urejenosti družbe še vedno zelo pomembna, še posebej pri poroki in z njo povezano *lobolo*⁶ in ob namestitvi novih poglavarjev. Največja in najvidnejša razlika med matriarhalnim⁷ in patriarhalnim⁸ sistemom je kriterij posedovanja otrok, torej to, komu pripadajo otroci.

1.2. Povezovanje posameznih elementov v celoto

Za zambijsko kulturo je prav tako kot za druge afriške kulture značilno, da so vsi elementi povezani v celoto. »Bog, človeštvo in narava so ontološke kategorije, ki so nerazrešljivo, zapleteno povezane med seboj, čeprav so pojmovno različne ... Živali, rastline in neživa narava so integralni, celostni del narave in si zaslužijo prav toliko pozornosti in spoštovanja kot človeška bitja« (Mugabi 1989, 116).

1.3. Hierarhija bivanja

Tretji element v Afričanovem pogledu na svet je hierarhija bivanja: kljub temu, da so vsa bitja deležna istega življenja, obstajajo različne stopnje deleženja v njem. Na vrhu piramide je Bog, ki predstavlja polnost življenja in od katerega dobijo vsa druga bitja življenje. Pod Bogom so božanstva in duhovi (naravni, duhovi prednikov ali umrlih). Potem sledijo ljudje, pod njimi so živali in ptice ter drevesa in trave. Končno, na

⁶ Lobola je neke vrste dota. Veliko Evropejcev jo je poimenovalo *cena za nevesto*. Afričanu se zdi izraz *cena* povsem neprimeren, morda že kar šokanten izraz, kajti pomen, ki se skriva za izrazom *lobola*, je povsem drugačen (Bujo 1988, 97).

⁷ Matriarhalna plemena: Najčistejša primera sta plemeni Čeva in Lala iz srednje Zambije. Matriarhalna družba verjame, da se družinska kri preko matere prenaša na njene otroke. Ustaljeno je namreč prepričanje, da je vloga moža s tem, ko svoji ženi zaplodi otroka, končana. Otrok tako pripada materi in njeni družini. Pripada torej istemu plemenu kot mati. Ko materin brat umre, je njen sin, se pravi nečak pokojnega, upravičen do dedovanja njegove lastnine in njegovega položaja v družbi. Nekatera matriarhalna plemena: Bemba (S Zambije), Tonga (področje J od Lusake), Čeva, Bisa.

⁸ Patriarhalna plemena: Tak primer je pleme Lunda, ki živi v jugozahodni Zambiji. Patriarhalna družba verjame, da se družinska kri prenaša prek očeta na njegove otroke. Otrok tako pripada očetu in njegovi družini. Pripada istemu plemenu kot oče. Ko oče umre, najstarejši sin deduje njegovo premoženje in položaj, ki ga je oče imel v družbi. Nekatera patriarhalna plemena: Ngoni (V del Zambije), Lozi (Z del), Tumbuka (V del), Ila (J del) (Aldrige 1978, 87-89).

dnu, so negibne stvari, na primer kamni. Ta hierarhija je odvisna od stopnje življenja oziroma življenjske energije, ki jo ima posamezno bitje. Omenjeno hierarhijo srečamo tudi v ureditvi človeške skupnosti in je prav tako odvisna od stopnje življenjske energije, ki jo ima vsak človek. Na vrhu so predniki, ki jim sledijo duhovi umrlih. Afriške skupnosti namreč ne sestavljajo samo živeči, temveč tudi duhovi umrlih prednikov. Živi lahko svobodno komunicirajo z duhovi umrlih. Kadar se živeči želijo spraviti z umrlimi, jih naravnost prosijo za usmiljenje.

V hierarhiji živečih so na prvem mestu staroste plemena, starešine, sledijo jim poročeni in glave družin. V najnižji kategoriji so novorojenčki. Družbeni položaj je tako povezan z življenjsko stopnjo, na kateri je človek (Mulago 1969, 141). »*Vsa družba, družina, klan, pleme se meri skozi prizmo deleženja, ki je odraz določenosti hierarhije bivanja in s tem umeščenosti v sociološke okvire. Muntujeva⁹ vrednost se v očeh Afričana in v očeh celotne skupnosti meri z obsegom, v katerem živi življenje in ga podaja naprej. Ravna se po načelu – tisti, ki daje življenje, je višji od tistega, ki ga prejema oziroma kateremu ga daje*« (Mulago 1969, 142).

1.4. Pomembnost simbolov

Pomembnost simbolov pri komunikaciji je četrta sestavina afriškega pogleda na svet. Vsi pomembni koraki in prelomnice človekovega življenja so zaznamovane s posebnimi obredi, obarvanimi z mnogimi simboli. Dogodki, kot so: rojstvo, puberteta (doba spolnega dozorevanja), poroka in celo smrt, so simbolično proslavljeni. Simbole uporabljajo, ker predstavljajo del harmonije življenja. Zakonitost simbolov sledi trem zakonom. Prvi zakon je zakon nepretrganosti, stalnosti in celotnosti. Ta zakon se nanaša na verovanje, da je vse, kar se kakorkoli nanaša na človeka, bodisi beseda, ime ali senca, del človeka in vpliva nanj. Na primer: ko je ime nekoga izgovorjeno, je s tem že položena roka na tega človeka. Med mnogimi etničnimi skupinami v Afriki je strogo prepovedano, da bi kdo ponoči zakričal kako ime, saj bi tedaj zli ljudje ali zlobni čarovniki to lahko izrabili in kakorkoli škodovali nosilcu imena. Med zambijskim plemenom Bemba je to verovanje še zelo močno navzoče.

Drugi zakon je zakon podobnosti v smislu *enako rodi enako*. Primer: lev je znan kot zelo dober plenilec oziroma lovec. Zato človeški lovec uporabi del levjega telesa in s tem poveča svojo sposobnost lovljenja. Tretji je zakon nasprotja. To pomeni, da ima vsaka stvar tudi obraten učinek. Primer: rana, ki jo je povzročila noževa konica, se lahko ozdravi z nanašanjem rje, ker rja pomeni smrt za nož (Mulago 1969, 152).

⁹ Muntu je izraz, ki označuje filozofsko kategorijo, ki vključuje Boga, duhove prednikov, umrlih, živeče ljudi in drevesa. Vsi ti predstavljajo silo, ki je oskrbljena z inteligenco (Mbiti 1969, 11).

1.5. Antropocentrizem

Zadnja pomembna značilnost afriškega pogleda na svet je antropocentrizem. To je nazor, ki pravi, da je človek središče stvarstva. »*Podrejene, nižje energije (živali, rastline, minerali) obstajajo samo zaradi božje volje in po njej, zato da zvišajo življenjsko energijo človeka, medtem ko je na zemlji*« (Tempels 1959, 65). Vendar pa bi bilo za Afričana bolje reči, da je človeška skupnost v središču stvarstva. Antropocentrizem v afriškem svetu pomeni, da je vzdrževanje človeške skupnosti glavni smoter človeka. Vsak posameznik se uresniči in najde šele kot član skupnosti. Vrednote skupnosti, kot so solidarnost, vzajemnost in močne družinske vezi, ki povezujejo žive in mrtve, so močno dvignjene nad osebne vrednote in daleč presegajo težnjo po osebni dosežku (Musunda 1996, 115-116). Omenjeno bi lahko podkrepili še z opažanji katoliškega misijonarja in etnologa Aupaiaasa. On namreč opozarja na globok smisel za skupnost, ki ga imajo črnici, ter na ljubezen do skupnega življenja in njegovih izrazov. Črnski človek, kot pravi Aupaiaas, namreč misli, moli in se veseli v skupnosti, združen s prisotnimi in odsotnimi, z živimi in mrtvimi. Ta vitalna popolnost pa se izraža z močnim izražanjem čustev in bogatim obrednikom (Rode 1977, 146).

2. Status afriških religij

Religije kot »odziv človeka na človekov bivanjski položaj« se v grobem delijo na panteistične, kjer sta Bog in svet eno, in monoteistične ali politeistične, kjer stojijo Bog ali več bogov nasproti svetu, in panenteistične, kjer je svet pojmovan v Bogu. Po tej kategorizaciji so afriške religije v grobem uvrščene med panteistično animistične religije.

2.1. So afriške religije animistične?

Eden najbolj priznanih afriških filozofov, anglikanski teolog iz Kenije, ki sicer živi in dela v Švici, J. S. Mbiti, je z naslednjimi besedami izrazil svoje nestrinjanje z opredelitvijo mnogih neafriških znanstvenikov glede tradicionalnih afriških religij: »Zgodnji opisi in študije afriških religij vsebujejo mnogo neprimernih, poniževalnih in pristranskih izrazov oziroma terminov. Očitno kažejo na odnos in miselnost tistih, ki so si izmislili oziroma razširili različne teorije o tradicionalnih afriških religijah. Vse te različne interpretacije afriških religij so bile plod evropskih ali ameriških misijonarjev, antropologov, sociologov in raznih drugih raziskovalcev; nekateri od njih nikdar niso bili v Afriki, ampak so le teoretično razvijali neke teorije« (Mbiti 1969, 6).

Animizem je izraz, ki izvira iz latinske besede *anima*, ki pomeni dih življenja, v katerem se skriva ideja duše oziroma duha. Ta izraz je še dan-

danes najpogostejša oznaka in opredelitev afriških religij. Uvedel ga je angleški antropolog E. B. Tylor, ki ga je prvič uporabil leta 1866 in kasneje v svoji knjigi *Primitive Culture* (1871). Za Tylorja je bila osnovna definicija prvotne religije¹⁰ vera v obstoj duhov. Domneval je, da so si tako imenovana primitivna ljudstva predstavljala, da ima človeško telo posebno duhovno razsežnost, ki omogoča, da človek živi, misli in deluje. Duh pa lahko zapusti telo, kar se ob smrti tudi zgodi; po smrti namreč ta duhovna razsežnost nadaljuje svoje življenje in se prikazuje ljudem. Duhovne razsežnosti pa nimajo samo ljudje, temveč tudi vsa druga živa bitja in predmeti. V nadaljevanju svoje teorije Tylor nadalje razvije tezo, da je primitiven človek mnenja, da ima vsak predmet svojega duha oziroma dušo, kar ima za posledico obstoj nešteti duhov v svetu. Od Tylorja naprej je izraz *animizem* vsesplošno razširjen in v rabi ne samo za afriške religije, ampak tudi za vse druge religije primitivnih ljudstev. V svetu, v katerem prevladuje teorija evolucije, ugotavlja Mbiti, se je ob ideji neskončnega števila duš v svetu kaj kmalu porodila ideja o razvoju religije. To je vodilo v razvoj teorije, da imajo posamezni duhovi rek, dreves, jezer, gora, skal, skupnega glavnega duha, ki naj bi vladal vsem rekam, drevesom ... To naj bi človeka navdalo z idejo o več bogovih. Politeizem je tako druga razvojna stopnja v razvoju religije. In končno naj bi se potem razvil monoteizem, ideja o enem Bogu, ki naj bi vladal nad vsemi temi *malimi bogovi* oziroma duhovi. J. S. Mbiti opozori, da takšna razlaga oziroma interpretacija umesti afriške religije na najnižji nivo religijske evolucije. Pove nam, da so judovstvo, krščanstvo in islam na samem vrhu razvojne teorije, ker so monoteistične. Mbiti nasprotuje ustaljeni Tylorjevi teoriji o evoluciji religije z argumentom, da bi morala omenjena teorija upoštevati tudi možnost obratne razvojne poti religije. Se pravi, da bi se religija začela razvijati iz monoteizma preko politeizma do animizma. Vendar pa pri tem Mbiti poudari, da sploh ni pomembno, na katero stran evolucijske teorije se postavimo. Pomembno je, da afriške religije vsebujejo vse pomembne religijske elemente: Boga, duhove in božanstva. Krščanstvo in islam po njegovem mnenju poznata enake tipe duhovnih bitij in duhovne eksistence kot tradicionalna afriška verstva. Mbiti torej zavzame stališče, da evolucijska teorija religije, pa naj bo v katerikoli smeri, nezadovoljivo razlaga tradicionalne afriške religije, ker je animizem po njegovem mnenju povsem neprimerna označba afriških religij. Zato predlaga, da bi bilo najbolje omenjeni izraz enkrat za vselej pozabiti (Mbiti 1969, 6-8).

Za zaključek dileme o primernosti označbe afriških religij z izrazom *animizem* se spomnimo na citat papeža Pavla VI., ki se z okrožnico *Afri-*

¹⁰ Osnovo vsake religije je Tylor videl v animizmu. Vendar pa Tylorja ne zanima samo to začetno, izhodiščno stanje, temveč ga zanima tudi razvoj religije (Godina 1998, 83).

cae terrarum obrača na afriška ljudstva: »*Stalni in splošni temelj afriškega izročila je duhovno gledanje na življenje. Ne gre za preprosto pojmovanje, imenovano animistično v smislu, ki ga je ta beseda dobila v zgodovini verstev konec prejšnjega stoletja. Gre za globlji, obsežnejši in splošni nazor, po katerem so vsa bitja in celo vidna narava povezani s svetom nevidnih stvari in duha ... Iz tega duhovnega gledanja, ki je nad vse važen obči element, izhaja ideja o Bogu, prvem in zadnjem vzroku vseh stvari*« (Pavel VI. 1968, 68).

2.2. Smisel življenja

Etnolog M. Delafosse je v knjigi *Les civilisations negroafricaines* zapisal: »*V črni Afriki ni ustanove, bodisi na socialnem bodisi na političnem ali celo ekonomskem polju, ki ne bi temeljila na verskem pojmovanju in ne bi imela vere za temeljni kamen. Ti narodi, o katerih se je tu pa tam reklo, da sploh nimajo vere, so v resnici najbolj religiozni na zemlji*« (Rode 1971, 137). Prav tako antropolog J. C. Mitchell ugotavlja, da je ena izmed glavnih značilnosti Bantu plemen njihova vera v obstoj najvišjega, vrhovnega bitja oziroma Boga (Mitchell 1961, 58). Prepričanje, da življenje, ki ga je človeku dal Bog preko prednikov, poteka po določenih razvojnih fazah, ki so razumljene v kontekstu klana, od rojstva preko mladosti vse tja do zrelih let in smrti, je osnovno prepričanje vseh zambijskih plemen. Ko umre človek star, je tako hotel Bog (imfwa Lesa); to je naravna smrt. Kadar pa umre mlad človek, iščejo vzroke smrti drugje, npr. v čarovništvu, magiji (ubuloshi) ali v slabem obnašanju ali ravnanju umrlega človeka ali njegovih bližnjih sorodnikov, v nespoštovanju prednikov ... (posebno pri plemenu Bisa). To razloži, zakaj so razna prerokovanja ter sprava in pomiritev z vsemi tako pomembni. Lažje lahko tudi razumemo pomene raznih obredov in ceremonij, kot npr. ubupyani rite,¹¹ in sankcije v zvezi z umorom. Takšno dojetje sveta in življenja sega do najglobljih korenin zambijskega človeka. Za zambijska plemena torej velja, da jim je vsako življenje sveto, zato ker vsako življenje v svojem bistvu pripada Bogu in prihaja od Boga. Kajti On je tisti, ki z njim komunicira in ga podeljuje vsemu živemu (Musunda 1996, 53). V vseh religijah – najbolj očitno v afriških – se kaže odločni in najpogostejši argument: »*Tako kakor je in deluje Bog, tako morajo biti in delovati tudi vsa človeška bitja*« (Magesa 1998, 45).

3. Religijske vsebine

Pojmovanje in dojetanje življenja Afričana je torej prežeto s čutom za sveto in božje. Lahko rečemo, da je njegovo življenje potopljeno v vero

¹¹ Ubupyani je obred v povezavi z zakonom in se uporablja zato, da vrnejo duha umrlega nazaj k njegovi družini.

in da je odraz goreče povezanosti in pripadnosti religiozni tradicionalnosti. Živa navzočnost mita o ločitvi človeka in Boga, pestri in številni koncepti Boga, ki se razodevajo v številnih prisposodobah, ter njegovo čaščenje, številni tabuji in totemi ter čarovništvo, so religijske vsebine, ki dajejo svojevrsten pečat afriškim religijam. Najprej pogledjmo nekaj tradicionalnih predstav Boga.

3.1. Tradicionalna predstava Boga

»*Ne očeta, ne matere, niti žene niti otrok. On je sam. On ni niti otrok niti starec. On je enak danes, kot je bil včeraj*« (Mbiti 1969, 34). Skupno verovanje, ki preveva vsa plemena v Zambiji nekoč in danes, je vera v najvišjo nadnaravno moč, iz katere se vse poraja. Vera v Boga, velikega Duha, ki je nad vsemi drugimi duhovi, je že od nekdaj vraščena v zambijski kulturi. Ravno ta vera je bila misijonarjem v veliko pomoč, ker je omogočila lahek prehod od zvestobe in zaupanja tradicionalnemu darovalcu življenja, oskrbovalcu vseh potreb in oblikovalcu usode in sreče h krščanskemu Bogu. Njihova prvotna vera jim je omogočila lažji sprejem Kristusa in krščanstva (Ngulube 1989, 22). Tradicionalno zambijsko verovanje v Boga se je ohranjalo in širilo iz roda v rod po ustnem izročilu. Glede na to, da so dojemali Boga kot nevidnega glavnega velikega duha, je razumljivo, da ga niso upodabljali. Tako razumevanje in dojemanje Boga kakor njegova pravila in zakoni, ki veljajo v svetu, so se razkrivali preko pregovorov in opisnih imen Boga, mitov, ugank in narodnih pesmi, ki so ga opevale. Pogledjmo nekaj opisnih imen Boga, ki jih lahko najdemo v verovanju različnih zambijskih plemen.

Bog kot veliki Stvarnik: Stvarjenje človeka in vsega, kar obstaja, je delo Vrhovnega bitja. To najvišje bitje, Bog, je v zambijskih jezikih označeno z imeni: *Lesá* (Bemba), *Leza/Mulungu* (Čeva), *Nyambe/Mulimu* (Lozi), *Nzambi* (Lunda) in *Leza* (Tonga) (Mwewa 1977, 1). Pleme Ngoni¹² verjame v Boga, ki je glavni stvarnik vseh stvari in tudi njihov glavni vir. Nekaj imen, s katerimi ga označujejo: *M`Kulu ngako* - Veliki Prapočetek, Izumitelj, *Uluhlanga* - Glavni in izvorni Vir, *Umkulu Kakulu* - Največji in Najvišji nad vsemi, *M`nikazi wa Zinthu Zonse* - Lastnik vsega (Read 1970, 190). Pregovor¹³ plemena Bemba pravi: »*Boga ne prosimo za meso, ampak za življenje*« (Club of Kachebere Major Seminary 1969, 415).

Bog kot Oče: S sprejemanjem Boga kot Stvarnika je Zambijcu postalo domače tudi dojemanje Boga kot Očeta. Da je res tako, priča zelo upo-

¹² Pleme Ngoni je prišlo iz Malavija, najdemo ga v vzhodnem delu Zambije in v Lusaki. To pleme govori jezik njandža, ki je najbolj razširjen zambijski jezik med misijonarji.

¹³ Pregovori so za afriška plemena nekaj svetega, saj je v njih modrost tistih, ki jih častijo kot svoje prednike. Večina pregovorov ima dva dela. Tisti, ki želi uporabiti pregovor, izreče prvi del, njegov sobesednik pa stavek dokonča (Kokalj 1972, 44).

rabljen opis Boga, in sicer »On, ki je Oče vsem in vsemu«.

Bog kot Varuh in Gospod Zdravilec: Bog kot Veliki Stvarnik je od svoje stvaritve oddaljen in hkrati blizu ob njej. On je skriti Bog in Oče, ki obenem vseskozi komunicira s svojimi otroki. Bog vedno pride rešit svoje stvaritve, kadar jih pestijo težave in nevarnosti (Mwewa 1977, 4). Bemba pregovor pravi: »Izkopati koreninico ali sadiko pomeni mešati se z Bogom.« Zambijska razlaga omenjenega pregovora pravi, da zdravilo dobi svojo zdravilno moč šele z Božjo pomočjo oziroma z Božjim sodelovanjem. Bog je namreč tisti, ki zdravilu da zdravilno moč, učinek (Club of Kachebere Major Seminary 1969, 240).

Bog neba oziroma nebesnega svoda: Ker je Bog povsod in vse vidi in vse ve, je njegovo domovanje v nebesih. Zato Zambijci prisegajo pri Bogu, ki je v nebesih: *Lesu ku mulu* - Bog, ki je v nebesih, pravi pleme Bemba (Mwewa 1977, 6). Tako daleč, kakor segajo dosegljivi viri, je znano, da so Afričani Boga vedno povezovali z nebom in nebesi (Mbiti 1969, 52).

Bog dežja: Kot smo lahko spoznali, je ideja Boga, ki prebiva na nebu, v zambijemskem tradicionalnem verovanju močno zakoreninjena. Omenjeno trditev lahko podkrepimo še z dodatnimi izrazi. Na primer: kadar se bliska, pleme Lala pravi: »*Lesu akopena*« (»*Bog je navzoč s strelo*«). Kadar grmi, rečejo: »*Lesu akopata*« (»*Bog kriči ali se jezi*«). Vrhovnega Boga razumejo kot Boga dežja oziroma kot Boga, ki ima oblast nad dežjem.¹⁴ Pleme Tonga opisuje Boga z izrazom: »On, ki napolnjuje reke«. V plemenu Ambo rečejo namesto *Dežuje* »On pada« (Stefaniszyn 1964, 134). Vendar S. K. Mwewa poudarja, da v podobnih primerih ne smemo razlagati določenih izrazov in besednih zvez dobesedno (Mwewa 1977, 7-8). V omenjenem primeru potemtakem ne gre enačiti Boga z dežjem. Kajti v izrazu »On pada« ne gre za to, da bi dobesedno Bog padal, ampak gre za personifikacijo oziroma ponazoritev Božje moči in volje. Bog je namreč hotel, da dežuje, in On je poslal dež.

»Zambijsko tradicionalno verovanje je že od vsega začetka vsebovalo lik Boga. Zanimivo pa je dejstvo,« ugotavlja zambijski diakon Simon, »da so vsa imena, ki označujejo to 'najvišjo silo', se pravi Boga, le opisi Boga. Nimamo pa splošne besede, kot ima na primer angleščina besedo 'God'. 'Mulungu, Lesu ...' so samo besede, ki opisujejo različne lastnosti Boga. Zato moramo v prihodnje bodoči teologi ali duhovniki najti primerno besedo« (Furlan december 1998). Misijonar Louis Etienne, ki je delal raziskave med plemeni južne Zambije, je potrdil omenjeno doktrino doživljanja Boga med plemeni. Opomnil je tudi na obstoj doktrine o Božji previdnosti (Etienne 1962, 91-92). Etiennova spoznanja so še pomembnejša, če upoštevamo, da je do afriške tradicije običajno negativen. Vendar pa je

¹⁴ V deželi, kot je Zambija, kjer je polovico leta sušna doba, brez dežja, druga polovica leta pa deževna doba, je dež zlata vreden.

ravno glede afriškega koncepta dojemanja in doživljanja Boga njegovo prepričanje razveseljuje pozitivno: »*Dobro osnovno predznanje o resnici veje iz primitivnih tradicij in je še vedno močno navzoče med našimi Afričani centralne Afrike ... Zaključim lahko, da je njihova ideja Boga, duše in človekovega izvira vse prej kot zanemarljiva*« (Etienne 1962, 93).

3.2. Mit o ločitvi Boga od človeka

»*Različna ljudstva poznajo različne mite o tem, kako se je srečno razmerje med Bogom in človekom končalo in kako in zakaj je prišlo do njune ločitve*« (Mbiti 1969, 97). Poglejmo enega izmed tovrstnih mitov, ki je značilen za afriško tradicijo: Na začetku je Bog ustvaril moža in ženo in takrat je bila zemlja tako blizu neba, da je bilo človeku zlahka doseči Boga, ki je prebival na nebu. Do Boga se je namreč lahko povzpел po vrvi, ki je bila razpeta med nebom in zemljo. V tem času ni bilo bolezni in smrti. Eno samo zrno prosa je bila zadostna človekova hrana za ves dan. Bog je človeku prepovedal, da bi pojedel več kot zrno prosa na dan, a žena je hotela več hrane in je pojedla več zrn prosa. Njeno početje je tako ujezilo in užalilo Boga, da je poslal ščinkavca, da je pretrgal vrv, ki je človeku omogočala dostop do njega. In tako mora človek od takrat naprej trdo delati, da si prisluži hrano. Bolezen in smrt, ki sta bili poprej, ko sta bila Bog in človek skupaj, človeku nepoznani, sta sedaj njegova usoda (Magesa 1998, 44).

»*Vsakdanji svet živih in svet umrlih sta v zelo tesni medsebojni zvezi; prav tako je življenje posameznika v nenehni povezavi z duhovi njegovih umrlih sorodnikov in ostalimi duhovi*« (Nyamiti 1973, 20). Močno zasedrano je prepričanje, da duhovi vseskozi spremljajo in uravnavajo življenje v določeni skupnosti oziroma plemenu. Kadar določeno skupnost prizadene kakšna tragedija, le-to razlagajo kot zamero duhovom. Prav tako je dober ulov darilo in izraz naklonjenosti duhov. Ta vseskozi delujoča navzočnost duhov v življenju skupnosti je vidna tudi v poimenovanju otrok. Kadar so otroka poimenovali po napačnem predniku, naj bi kot znamenje tega otrok neprestano jokal, dokler mu niso izbrali pravega imena po pravem predniku (Ngulube 1989, 23-24). Posebno med patriarhalnimi zambijskimi plemeni obstaja splošno prepričanje, da je ovekovečenje človeške rase preko novih rojstev zasluga določenih duhov (Ngulube 1989, 81). Afriška religija ima podobo o hierarhično urejenem svetu, ki je sestavljen iz različnih elementov (Boga, duhov, človeka, narave): ti so v stalni interakciji (Magesa 1998, 44).

Zambijska tradicija razvršča duhove v tri glavne kategorije: Bog, ki predstavlja Velikega Duha. Nad njim ni nikogar, je torej najvišji in najmočnejši. On je tisti, ki je ustvaril tudi vse druge duhove (Mwewa 1977, 14). D. K. Musonda, profesor v lusaškem semenišču, poudarja prvenstvo

Boga nad vsem ustvarjenim in pravi, da je to začetna točka vsega (Musonda 1996, 116). L. Magesa, profesor religiologije, opiše položaj Boga v svetu duhov takole: »*Bog predstavlja najvišjo instanco in je nad vsem ustvarjenim, je prednik par excellence*« (Magesa 1998, 51). Duhovi umrlih prednikov so takoj za Bogom. V tej kategoriji duhov umrlih prednikov je posebna skupina duhov, ki v življenju niso našli miru in zato niso v družbi z drugimi duhovi umrlih prednikov. Zaradi svoje nemirnosti in nezadovoljstva občasno škodujejo svojim živečim sorodnikom. To skupino duhov uvrščajo med zlobne duhove. Naravni duhovi so skupina duhov, ki na ljudi nima direktnega vpliva. Le če človek deluje proti njim ali jih užali, tako da oskruni njihovo navzočnost s tem, da se ne udeleži določenih obredov, potem se tudi oni obrnejo proti njemu in mu poskusijo škodovati. Takšni duhovi se običajno naselijo v velikih živalih in drevesih (Musonda 1996, 14-15).

Kdo so pravzaprav predniki? Tradicionalno so predniki ljudje, ki ustrezajo enemu izmed naslednjih kriterijev:

Ustanovitelji kakega klana.

Tradicija pripisuje zelo veliko vlogo razmnoževanju. Potomstvo je namreč zagotovilo, da se bo klan ohranjal še naprej in ni nevarnosti, da bi izumrl. Tako se vsi, ki so klanu dali otroke, lahko štejejo med prednike.

Vsi tisti, ki so živeli dobro življenje in umrli v visoki starosti, so med tistimi, ki se jih spominjajo kot prednikov. Vsem predstavljajo vzor za dobro in polno življenje v skupnosti. Zlobni čarovniki, moralci, ljudje, ki so storili samomor, in tisti, ki so umrli zaradi strele, se ne štejejo med prednike in nihče ni poimenovan po njih. Kajti obstaja bojazen, da se z imenom prenese tudi usoda.

Tisti, ki so bili izvedenci v kakšnem posebno priznanem poklicu¹⁵ ali veščini, se tudi prištevajo k prednikom.

Umrli do pete generacije nazaj spadajo v posebno kategorijo. So v stanju *osebne nesmrtnosti*, kajti njihov proces umiranja še ni končan. Imenujejo jih *živeči mrtveci*. Predstavljajo najtesnejšo povezavo živega sveta in sveta duhov. So nekakšen vmesni člen, ki živečim omogoča povezavo s svetom duhov. *Živeči mrtveci* govorijo dva jezika: jezik živih ljudi, med katerimi so do nedavnega živeli, in jezik duhov in Boga, h kateremu se bližajo. Prav ti duhovi so za Afričane najpomembnejši; preko njih namreč postanejo deležni sveta duhov, oziroma jim svet duhov postane dostopen, bližji. Še vedno predstavljajo del svojih človeških družin in ljudje se jih v vsakdanjem življenju vseskozi spominjajo (Mbiti 1969, 83).

Predniki so skrbniki morale. Pazijo, da njihovi ljudje živijo po moralnih zakonih, ki jim jih narekujeta religija in pravo. Oni kaznujejo ljudi, kadar prekršijo tradicijo. Afričani so prepričani, da je Bog ustanovitelj

¹⁵ Kot na primer: dobri lovci, zdravniki in zdravilci, svetovalci in kmetje.

klanov postavil za nadzornike njihovih klanov. Čeprav Bog ponavadi kaznuje direktno, včasih tudi preko svojih posrednikov pošlje človeku sporočilo. Ti posredniki med Bogom in človekom so predniki (Mwewa 1977, 17-18). G. Parrinder opaza, da je pravzaprav nemogoče razumeti Afričana in njegovo religijo, ne da bi spoznali in razumeli položaj prednikov (Parrinder 1954, 51). L. Magesa pa glede vloge prednikov v vsakdanjem življenju Afričana pravi: »*Če primerjamo medsebojno vplivanje in vzajemno delovanje vitalne energije v veselju s pajkovo mrežo, potem v vsakdanjem življenju predniki predstavljajo rdečo nit, brez katere se vsa mreža podre*« (Magesa 1998, 51).

3.3. Čaščenje

Modrost, ki je za kultom prednikov, je: »*Kadar si v težavah, se obrni po nasvet k duhovom*« (Ngulube 1989, 81). Mwewa takole opiše prisotnost in pomen čaščenja duhov v Zambiji: »*Naši ljudje plešejo v čast duhovom in sledijo volji duhov glede prehranjevanja, kaj naj jedo in česa ne smejo jesti. Preko sanj se učijo o zdravilnosti določenih rastlin in vidijo mnogo stvari tistega drugega sveta*« (Mwewa 1977, 18).¹⁶

Z izrazom *čaščenje* je mišljeno katerokoli dejanje, ki označuje človekovo izražanje hvaležnosti in naklonjenosti Bogu. Molitev, daritev in prošnja so izrazi pokorščine in vdanosti Bogu. Ta je lahko izražena Bogu direktno ali posredno preko njegovih posrednikov. Lahko je izražena formalno, neformalno, skupinsko ali posamezno. V življenju tradicionalnega Zambijca ima čaščenje zelo pomembno mesto v njegovem življenju. Prepričan je, da je preko čaščenja deležen stika z Bogom in njegove milosti in blagoslova (Mwewa 1977, 19).

3.4. Tabuji in totemi

Beseda *tabu* se lahko nanaša na vsakega človeka ali predmet, ki velja za *svetega* ali prepovedanega in se ga zato ni dovoljeno dotakniti ali ga uporabiti (Langley 1994, 17). Tabuji so zelo pomembni, saj poleg tega da razkrivajo prepovedi, ki so vezane na določena področja neke družbe, tudi uravnavajo obnašanje in držo skupnosti ter so glavni ključ za upravljanje s strahom. Strah, ki je povezan s tabuji, ni iracionalen, ampak je plod premišljene skrbi, kako udejanjiti najboljšo možno življenjsko realnost (Musonda 1996, 101). Tabuji so osredotočeni na določene socialne probleme. V posamezni skupnosti tabuji ponazarjajo sliko spoštovanja, strahu, verovanja in vraževerja. Vsak tabu je usmerjen k določenemu pričakovanju neke družbe. Lahko bi rekli, da so tabuji rešitve vnaprej ali

¹⁶ Tudi J. Kokalj ugotavlja, da je zanimivo, da evropski zdravniki še niso odkrili vseh afriških načinov zdravljenja ter zdravilnih izvlečkov iz rastlin (Kokalj 1972, 40).

nekakšna kurativa družbe. Poslušnost tabujem in ubogljivost posameznika zavarujeta pred morebitnimi težavami (Ngulube 1989, 54-55). Dandanes je med plemeni mnogo manj tabujev kot v preteklosti. Nadvse pomembna je ugotovitev, da so vsi tabuji, ki so še živi, povezani s *prenosom življenja*.¹⁷ Tudi raziskave A. Shorterja imajo enake ugotovitve: »*Tabuji so najpogostejši na področju 'prenosa življenja': zakonskega življenja, spolnosti, nosečnosti in rojstva*« (Shorter 1985, 81). To kaže na intimno povezanost med tabuji in življenjem. Tabuji poučujejo ljudi o najpomembnejših življenjskih vrednotah. »*Tabuji so didaktični. So neke vrste pomočniki v službi učenja. Lahko bi rekli, da so 'kričeče časopisne naslovnice' določene skupnosti*« (Shorter 1985, 82).

Beseda *totem* poimenuje kakršenkoli predmet, do katerega imajo člani neke skupnosti poseben, mističen odnos. To je lahko tudi žival, kraj ali neživi predmet. Totemskih živali se ne sme ubijati ali jesti, razen v prav posebnih okoliščinah (Langley 1994, 17). Zambijska plemena poznajo različne toteme, ki jih je zelo veliko. Naj omenim le najpomembnejši totem: kameleon, ki je strah in trepet vseh zambijskih žensk, saj velja prepričanje, da ženska, ki se dotakne kameleona, še posebej njegovega repa, postane neplodna.

3.5. Čarovništvo

»*Vsakdo, ki ima moč, da z magijo ubije drugega, je čarovnik*« (Ngulube 1989, 24). S tem, ko nekdo ubije člana določenega klana, uniči tudi del skupnega življenja. To torej oslabi življenje celotnega klana (Musonda 1996, 92). Čarovništvo je celotno upravljanje s takšnimi močmi. Vera v čarovništvo je danes še vedno prav tako močna, kot je bila ob prihodu prvih misijonarjev v Zambijo in ob proglatvi zambijske samostojnosti.¹⁸ Je ena izmed redkih stvari, katere se proces modernizacije niti malo ni dotaknil. Pravzaprav se zdi, kakor da vera v čarovništvo in hkrati tudi strah pred njim korakata z roko v roki proti industrializaciji in tehnološkemu napredku (Ngulube 1989, 25). Čarovnik najpogosteje napade brez opozorila, iz ljubosumja ali pohlepa. Za svoje slabe sebične namene izrablja življenjsko moč stvari, ki služijo povečanju in okrepitvi življenja. Verjame, da si bo pridobil/a moč in podaljšal/a življenje z umorom drugega človeka. Velikokrat svojo žrtev zastrupi s hrano tako, da vanjo vmeša razne strupene izvlečke rastlin. Verjamejo, da so nekateri čarovniki tako izurjeni in da imajo takšno moč, da lahko ubijejo človeka že z zlobnim govorjenjem (Musonda 1996, 93). Posameznik se lahko pridruži čarovništvu tako, da prosi čarovnike, naj ga naučijo čarovništva. Ponavadi ljudje

¹⁷ Je izraz, ki označuje področje poroke oziroma zakonskega življenja, spolnosti, nosečnosti in rojstva.

¹⁸ Zambija je proglatila svojo samostojnost 24. oktobra 1964.

postanejo čarovniki ali čaravnice zaradi osebnih tragedij in razočaranj. Človek se torej lahko nauči čarovništva. V zelo redkih primerih pa zlobni duhovi prednikov obsedejo določenega človeka in ga uvedejo v čarovništvo. Tu čarovništvo ni izbrano po lastni volji in je človek praktično nemočen. Ko zna kdo pridelovati strupe in uporabljati magijo, postane čarovnik in s tem član čarovniške skupnosti. Kadar čarovniki delujejo na daljavo ali želijo biti prisotni v njim oddaljenih krajih, uporabljajo ptice, rogove, košare in živali. Svoje sle največkrat izberejo med živalmi, npr. hijene in krte. Hijena je pravzaprav čarovnikov »konj«. Košare in rogove uporabljajo za letanje iz kraja v kraj (Ngulube 1989, 29).

Naj poudarim, da prav vsak Zambijec, od predsednika do zadnjega obdelovalca zemlje, globoko verjame v obstoj in v moč čarovništva. Naj iz množice primerov navedem le dva, ki potrjujeta omenjeno trditev: Čarovnik A naj bi v košari letel čez ozemlje čarovnika B. Ker je bil čarovnik B zaradi tega nadvse užaljen, je čarovnik B vzel puško in sestrelil čarovnika A. Pri tem je prišlo do poškodb, zato je zadeva prišla na sodišče. Tam se ni razpravljalo o resničnosti omenjenega dogodka, kajti to je Zambijcem neizpodbitno, resnično dejstvo. Ugotavljalo pa se je, na čigavi strani je krivda (Furlan november 1998). Misijonar Stanko Rozman, jezuit, ki že od leta 1969 misijonari v Zambiji, pa je povedal, kako so nekega poglavarja, ki je bil hkrati tudi čarovnik, ko je umrl, zakopali in zato, da njegov duh nikakor ne bi prišel iz groba, so grob na debelo zabetonirali (Furlan januar 1999). Takšne in podobne primere bi lahko naštevali brez konca.

Zaključek

Tradicija, s katero je Afričan močno zaznamovan in ga spremlja vse življenje od rojstva do groba, je tudi danes, v sodobni, razvijajoči se afriški družbi, ki je podvržena socialnim, ekonomskim in političnim spremembam, prav tako močna. Prav zato je odločilnega pomena, da Cerkev pri svojem misijonskem poslanstvu globoko in pazljivo preuči in spozna tradicijo naroda, kateremu posreduje Kristusovo izročilo (Policarpo 1987, 5), hkrati pa se zaveda, da tretji svet in z njim Afrika še zdaleč ni mrtev, prazen prostor, v katerega bi človek lahko postavil vse, kar se mu zdi primerno. Kakor telo samo po sebi zavrže »tujek«, tako tudi družba zavrže stvari, ki so ji tuje. Toliko bolj velja to za afriškega človeka, ki mu je tradicija edina »stvar«, ki jo vedno nosi s seboj, kamorkoli gre. V začetkih evangelizacije Zambije¹⁹ in celotne Afrike misijonarji niso poznali in razumeli tradicio-

¹⁹ Kratek oris prvih misijonov v Zambiji: Po prvih neuspešnih poskusih portugalskih misijonarjev leta 1795, da bi iz Mozambika prodrli na severna področja reke Zambezi, so v letih 1881-1885 sledili še trije neuspešni poskusi jezuitov, ki so prodirali iz južnega dela Zambezija. Jezuite so ustavili nevzdržni pogoji, malarija in vojsčaki različnih plemen. Leta 1891 so se beli očete namestili ob današnji meji med Zambijo in Tanzanijo in po neuspe-

nalnih običajev. Zato se je dogajalo, da so zaradi nevednosti določene običaje obsojali, druge pa tolerirali. Drugi vatikanski koncil in antropološke študije so omogočili boljše poznavanje tradicije in ji pripisali večjo pomembnost in spoštovanje. Cerkev si tako vse bolj prizadeva, da bi se jim čimbolj približala in spoznala afriško tradicijo, miselnost in misel afriških narodov in jih na pravi način obogatila s Kristusovim oznanilom.

Literatura:

- Aldridge, Sally. 1978. *The Peoples of Zambia*. Lusaka: Heinemann educational Books in association with NECZAM.
- Bujo, Benezet. 1988. *The Ethical Dimension of Community*. Nairobi: Paulines Publications Africa.
- Club of Kachebere Major Seminary. 1969. *Bantu Wisdom – A Collection of Proverbs*, Kachebere.
- Etienne, Luis. 1962. *A Study of the Bemba and the Neighbouring Tribes*. Kasama: Archdiocese of Kasama.
- Godina, Vesna. 1998. *Antropološke teorije*. Ljubljana: FDV.
- Information on Zambia, its Government and the Catholic Church*. Visit of Pope John Paul II. to Zambia- May 1989, Ndola: Mission Press.
- Kokalj, Jože. 1972. *Iz sončne Zambije*. Ljubljana: samozaložba.
- Levi-Strauss, Claude. 1994. *Rasa in zgodovina-Totemizem danes*. Ljubljana: ŠKUC.
- Magesa, Laurenti. 1998. *African Religion – The Moral Traditions of Abundant Life*. Nairobi: Paulines publications Africa.
- Mbiti, John S. 1969. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann.
- Mitchell, J. C. 1961. *Sociological Background to African Labour*. Salisbury.
- Mugambi, J. N. K. 1989. *African Heritage and Contemporary Christianity*. Nairobi: Logman.
- Mulago, V. 1969. *Biblical Revelation and African Beliefs*. New York: Orbis Books.
- Musonda, David K. 1996. *The Meaning and Value of Life among the Bisa and Christian Morality*. Rome.
- Mwewa, Kapita S. 1977. *Traditional Zambian Eschatology and Ethics confronting the Advent of Christianity*. Dissertation presented at the Theological Faculty of the University of Innsbruck for the Degree of Doctor of Theology.
- Ngulube, N. M. J. 1989. *Some Aspects of growing up in Zambia*. Lusaka: Nalinga Consul-

lih petih letih potovali naprej proti jezeru Malavi in vzpostavljali prve trgovske vezi. Prvi kristjani so bili mladi, osvobojeni suženjstva, in sirote, brez staršev. Leta 1897 je bil imenovan prvi apostolski vikar v severni Luapuli. Od leta 1899 dalje so bili ustanovljeni različni misijoni na vsem področju današnje Zambije. Leta 1923 je bil ustanovljen prvi misijon v vzhodnem predelu Zambije. Leta 1931 je prišla skupina italijanskih frančiškanov, ki so ustanovili misijon v Ndoli (SZ provinca), posvečen Kristusu Kralju. Leta 1937 je bil ustanovljen jezuitski misijon St. Ignatius v Lusaki. (*Information on Zambia, its Government and the Catholic Church*, Visit of Pope John Paul II to Zambia- May 1989, 13-25).

tancy/Sol-Consult A/S Limited (NSC).

Nyamiti, Charles. 1973. *The Scope of African Theology*. Kampala: Gaba Publications.

Policarpo, L. 1987. *Customary Marriage in Zambia in the Light of Canon Law*. Ndola: Mission Press Ndola.

Parrinder, Geoffrey. 1954. *African Traditional Religion*. London: Hutchinson's University Library.

Radcliffe- Brown, Alfred R. 1994. *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: ŠKUC.

Read, Margaret 1970. *The Ngoni of Nyasaland*. London.

Rode, Franc. 1977. *Živa verstva*. Celje: Mohorjeva družba.

Shorter, Aylward. 1985. *Jesus and the Witchdoctor*. London: Geoffrey Chapman.

Stefaniszyn, Bronisław 1964. *Social and Ritual Life of Ambo of Northern Rhodesia*. London: Oxford University Press.

Tempels, Placide. 1959. *Bantu Philosophy*. Paris: Presence Africaine.

Ustni viri:

Furlan, Nadja. Pogovor z zambijskim katoliškim duhovnikom dr. moralne teologije, ki poučuje v lusaskem semenišču St. Domenic, D. K. Musondo, 25. januar 1999, Lusaka. Osebni arhiv Nadje Furlan.

Furlan, Nadja. Pogovor z diakonom Simonom, semenišče St. Domenic v Lusaki. december 1998, Lusaka. Osebni arhiv Nadje Furlan.

Furlan, Nadja. Pogovor s Stankom Rozmanom, slovenskim jezuitskim misijonarjem. Januar 1999. Osebni arhiv Nadje Furlan.

Furlan, Nadja. Pogovor s slovenskima laičkima misijonarkama Katarino Ferjančič in Marijo Anžič v misijonu Nangoma. November 1998, Nangoma. Osebni arhiv Nadje Furlan.

Furlan, Nadja. Pogovor s poljskim jezuitom Vincentom Cicheckim, jezuitski noviciat Lusaka, november 1998, Lusaka. Osebni arhiv Nadje Furlan.

Tomazičev simpozij v Rimu 2007

Slovenska teološka akademija in Papeški slovenski zavod sta v času od 10. do 14. septembra 2007 v Rimu pripravila simpozij o mariborskem škofu dr. Ivanu Jožefu Tomaziču.

Življenjska pot škofa dr. Ivana Jožefa Tomaziča

Ivan Tomazič se je rodil 1. avgusta leta 1876 v Miklavžu pri Ormožu, v takratni mariborski (lavantinski) škofiji. Bil je peti sin staršev Antona Tomaziča in njegove žene Marije, rojene Ozmec. V družini so bili zelo verni, še posebej mama, ki je otrokom posredovala pristne krščanske vrednote. Doma so živeli preprosto in skromno. Na življenje Ivana Tomaziča je odločilno vplival takratni kaplan Jožef Mlaska (1850-1901), saj mu je omogočil, da je po končani osnovni šoli nadaljeval šolanje na državni gimnaziji v Ljubljani. Dokončal jo je leta 1895 z odličnim uspehom. Po dolgem premišljevanju je vstopil v mariborsko bogoslovje. Študiral je v letih med 1895 in 1899. Lavantinski knezoškof Mihael Napotnik ga je 5. decembra 1898 posvetil v duhovnika. Bil je kaplan pri Sv. Juriju ob Ščavnici (1899-1901) in v Celju pri Sv. Danijelu, in sicer od leta 1901 do 1903. Sledilo je obdobje izobraževanja na jezuitski teološki fakulteti v Innsbrucku (1903-1906), kjer je 4. aprila 1906 dosegel doktorat iz bogoslovnih ved z disertacijo »Die Exklusive bei der Papstwahl«. Leta 1905 ga je škof Napotnik imenoval za dvornega kaplana in tajnika. Postal je škofov tesen sodelavec in opravljal številne službe. Po smrti Napotnika (1922) je bil Tomazič v času izpraznjenega sedeža škofijski ekonom. Po imenovanju škofa Karlina za ordinarija je postal tudi njegov tesni sodelavec, še posebej zato, ker je dobro poznal škofijo. Leta 1926 je postal prvi postulator za beatifikacijo škofa Antona Martina Slomška in leta 1928 pomožni škof in generalni vikar. Po smrti škofa Karlina leta 1933 je bil msgr. Ivan Jožef Tomazič imenovan za lavantinskega knezoškofa. Kot škof se je zavzemal za beatifikacijo škofa Slomška, prav tako si je prizadeval za razširjanje Katoliške akcije. V skrbi za vzgojo in izobraževanje duhovnikov, njegovih tesnih sodelavcev pri oznanjevanju evangelija, je zgradil novo bogoslovje (1938-1941). Gre za zgradbo, ki zaradi vojne in poveljnih dogodkov nikoli ni služila svojemu namenu. Okupacija je bila za škofa bridka preizkušnja, zaradi številnih aretacij duhovnikov in vernikov, še posebej zato, ker s svojimi poskusi, da bi posredoval pri okupacijskih oblasteh, ni nič dosegel. Svoje stališče do komunizma je jasno izrazil leta 1940 v okviru

tečaja Katoliške akcije v Kranju, ko je po papeških načelih obsodil ideologijo, zmoto in sodelovanje z zmoto, hkrati pa je pokazal svojo odprtost za posameznika v iskrenem iskanju resnice. V povojnem obdobju so ga spremljale zdravstvene težave. Junija 1947 ga je zadela srčna kap in ga priklenila na bolniško posteljo. Potem ko je bilo poskrbljeno za prihodnost škofije, saj je 16. februarja 1949 Sveti sedež na njegovo željo imenoval pomožnega škofa Maksimilijana Držečnika za lavantinskega apostolskega administratorja, je škof Tomažič v soboto, 26. februarja 1949 umrl. Poslovil se je z besedami, ki so bile njegove duhovniško in škofovsko geslo: »Non ego, sed Deus« (»Ne jaz, ampak Bog«).

Predavatelji in njihova predavanja

Na začetku simpozija nas je v uvodnem govoru pozdravil in nagovoril rektor Slovenika dr. Jožko Pirc. Nato je spregovoril mariborski pomožni škof dr. Jožef Smej v imenu pokrovitelja simpozija – mariborske nadškofije. Dr. Edo Škulj je predstavil zbornik lanskoletnega simpozija o dr. Mihaelu Torošu. Moderator prvega dne dr. Metod Benedik se je zahvalil za uvodne besede in nas uvedel v delo.

Na simpoziju je Tomažičevo življenjsko pot opisala in predstavila dr. Iliaria Montanar SL. Gre za veliko poznavalko škofa dr. Ivana Jožefa Tomažiča, saj je na Gregoriani v Rimu doktorirala z disertacijo z naslovom *Il vescovo lavantino Ivan Jožef Tomažič (1876-1949)*.

Dr. Bogdan Kolar SDB je predstavil Tomažičev teološki študij. Predstavil je študijsko pot od domačega kraja preko Ljubljane pa vse do Innsbrucka. Vse to je pripeljalo škofa dr. Tomažiča do velike širine in razgledanosti. G. Jože Goličnik je predstavil škofa Tomažiča kot kanonika in dekana stolnega kapitlja, dr. Stanislav Slatinek pa kot pomožnega škofa in generalnega vikarja. S pravnega vidika je preciziral pojme »pomožni škof«, »generalni vikar«. Prav tako pa je predstavil poslanstvo, ki ga je kot pomožni škof in generalni vikar opravljal.

Dr. Tamara Griesser-Pečar je spregovorila o škofu Tomažiču med drugo svetovno vojno. Dr. France M. Dolinar pa je predstavil Tomažičev odnos do OF. Dr. Boris Mlakar se je osredotočil na Tomažičev odnos do OF. O družbeno- socialnem kontekstu pa je spregovoril dr. Rafko Valenčič s predavanjem, ki ga je naslovil: *Tomažič in krščanskosocialno gibanje*.

Urednik Družine dr. Janez Gril je predstavil škofa Tomažiča in cerkveni tisk. Dr. Andrej Šegula OFMConv je spregovoril o vlogi škofa Tomažiča pri pravnem urejanju mesta bogoslovne šole v Mariboru. Težava je namreč nastala leta 1919, kajti v Beogradu niso poznali ne avstrijske in ne cerkvene zakonodaje, zato so šolo izenačevali s pravoslavnim bogoslovjem, ki je imelo priznano zgolj stopnjo srednje šole. Leta 1940 so uspeli urediti status bogoslovne šole, toda šola zaradi začetka druge sve-

tovne vojne nikoli ni »zaživela«. Andrej Štesel pa je nadaljeval začeto temo, in sicer: *Gradnja malega oz. velika semenišča*. Dr. Leon Debevc je predstavil Tomažiča in gradnjo oziroma prenavljanje cerkvenih stavb. Ob fotografijah in strokovnem komentarju nekaterih cerkva iz tega obdobja smo lažje razumeli nekatere arhitekturne »rešitve«.

O Tomažičevi skrbi za cerkveno petje in izobraževanje organistov je spregovoril dr. Štefan A. Ferenčak SDB. O Tomažiču in evharističnem kongresu je govoril dr. France Oražem. Spregovoril je o daljni in neposredni pripravi na kongres. Kongres je bil odmeven, udeležilo se ga je 40.000 vernikov. Cilj je bil: prvič – poživiti evharistično življenje; drugič – poglobiti versko znanje. Po uradnem praznovanju se je ves sprevod napolnil na Slomškov grob, kjer je spregovoril škof dr. Tomažič. Prav tako je na grobu sledila molitev za beatifikacijo škofa Slomška. O Tomažičevih pastirskih pismih je spregovoril dr. Metod Benedik OFM Cap. Dr. Julka Nežič pa je predstavila Tomažičevo skrb za duhovnike. Spregovoril jim je leta 1935 na evharističnem kongresu v Ljubljani. Istega leta je duhovnikom priporočil obhajanje duhovniške sobote. Kot škof je skrbel, da so se duhovniki dobro pripravljali na svoje poslanstvo. Na pogrebih duhovnikov ni govoril, kaj je kateri naredil, ampak predvsem, kako je živel (o njegovih vrlinah).

Dr. Vinko Škafar OMFCap je škofa Tomažiča predstavil kot apostolskega administratorja Prekmurja. Predavatelj se je v svojem predavanju dotaknil problematike odnosov do protestantov in judov (predvsem glede zakramentalnega življenja). Dr. Vinko Potočnik je govoril o Tomažiču in cerkvenih združenjih. Dr. Ilaria Montanar SL je spregovorila o Tomažiču in Katoliški akciji, katere namen je bil, da pripravlja in vzgaja voditelje in da utrdi zvestobo do Cerkve. Dr. Jasna Kogoj OSU pa je spregovorila o Tomažiču in redovnih skupnostih. Predstavila je tako moške kot ženske redovne skupnosti, kraje, kjer so delovali, in predvsem, kakšno je bilo njihovo poslanstvo.

Dr. Stane Granda je v svojem predavanju predstavil škofa Tomažiča in vprašanje medvojnega izseljevanja. V svojem predavanju je spregovoril o tokovih migracij in emigracij, odseljevanju (Evropa, Amerika, Avstralija ...) in priseljevanju (iz Srbije in drugih krajev). Prav tako je natančno pojasnil, kaj pomeni »agrarni proletariat«. Dejstvo je, da je škof dr. Tomažič postal škof v zelo težkih časih gospodarske krize (1932/33) in na migracij. Z migracijami pa pride tudi do »izmenjave idej« (primer delavci iz Nemčije prinašajo nacistične ideje ...). Škof dr. Tomažič je podpiral Rafaelovo družbo in izseljeniško nedeljo. Dejansko je bil tudi sam škof dr. Tomažič »izseljenec« v svojem škofijskem dvorcu. V nadaljevanju simpozija je misijonsko dejavnost v škofiji v času škofa Tomažiča predstavila s. Ivanka Tadina ŠS. O Tomažičevem delu za Slomškovo beatifikacijo pa smo prisluhnili v predavanju škofa dr. Marjana Turnška.

Zadnje predavanje in sklepno besedo je imel škof dr. Jožef Smej. Spregovoril je o Tomažičevi duhovni podobi. V njegovi predstavitvi je šlo predvsem za pričevanje, saj se je v svojem življenju kar nekajkrat osebno srečal s škofom dr. Tomažičem. On sam ga je sprejel v bogoslovje. Toda zaradi II. svetovne vojne je škof dr. Jožef Smej svojo življenjsko pot nadaljeval v Szombathelyu.

Srečanje s papežem Benediktom XVI. in sprejem na veleposlaništvu

V času simpozija smo se udeležili tudi avdience na trgu sv. Petra. Papež Benedikt XVI. je v svojih pozdravnih besedah pozdravil udeležence simpozija. V četrtek zvečer pa smo bili gostje veleposlanika pri Svetem sedežu dr. Rebernika. Srečali smo se tudi z dr. Andrejem Capudrom, slovenskim veleposlanikom v Italiji in z nekaterimi ostalimi slovenskimi duhovniki, ki delujejo v Rimu.

Sklep

Simpozij je s svojimi predavanji kot kamenčki v mozaiku razkrival bogastvo življenja škofa dr. Ivana Jožefa Tomažiča. Družbeno-kulturni kontekst, v katerem je živel, je bil zelo zapleten. Velikokrat se je znašel v težkih situacijah. Z modrostjo in potrpežljivostjo je krmaril ladjo škofije. V ključnih trenutkih se je opiral na svetopisemske besede (predvsem v času med drugo svetovno vojno, ko je bil deležen mnogih zaslišanj in preganjanj). Iskal je »pravi« odnos, tako do Boga, duhovnikov, vernikov, kakor tudi do okupatorja. Tako odhaja v zgodovino kot pokončen mož, ki je močno zaznamoval prvo polovico 20. stoletja.

Andrej Šegula OFMConv

»Kristusova luč razsvetljuje vse«

Poročilo s tretjega evropskega ekumenskega zborovanja - Sibiu 2007

Romunsko mesto Sibiu je bilo od 4. do 9. septembra 2007 sedež tretjega ekumenskega zborovanja pod geslom »Kristusova luč razsvetljuje vse«. Zborovanje so organizirale tri organizacije: *Svet evropskih škofovskih konferenc* (CCEE) ter *Konference evropskih Cerkva*. Omenjenega srečanja se udeležilo preko 2500 udeležencev, od tega 1600 delegatov različnih krščanskih Cerkva. Slovensko škofovsko konferenco (SŠK) je na zborovanju zastopalo sedem delegatov: škof in predavatelj msgr. dr. Marjan Turnšek, evropska poslanka prof. Ljudmila Novak, s. Hermina Nemšak in štirje predavatelji na naši fakulteti: as. dr. Andrej Saje, doc. dr. Bogdan Dolenc, as. dr. Igor Bahovec in podpisani as. dr. Tadej Strehovec.

Omenjeno ekumensko zborovanje sledi dvema zelo odmevnima zborovanjema v Baslu (1989) in Gradcu (1997) kot tudi podpisu t.i. »Ekumenske listine« (2001), s katero so se različne krščanske cerkve zavzele za intenzivnejše nadaljevanje ekumenskega dialoga. Letošnje zborovanje so pripravljale delovne skupine, ki so se januarja 2006 srečale v Rimu ter februarja 2007 v Wittenbergu. Kot zastopnik SŠK je na obeh srečanjih sodeloval doc. dr. Bogdan Dolenc.

Zborovanje je bilo razdeljeno na tri tematske enote. V prvem delu smo se delegati lahko udeležili forumov na temo edinost, duhovnost in pričevanje. V drugem delu, ki je potekal pod naslovom *Kristusova luč in Evropa*, smo govorili o Evropi in procesu združevanja, ter o verstvih in migracijah. Ob tem smo posebno pozornost namenili govoru *Manuela Barrosa*, predsednika Evropske komisije, v katerem je pozdravil in podprl vlogo religij v evropskem družbenem prostoru. Tretja enota pa je imela naslov *Kristusova luč in svet* in je bila posvečena stvarstvu, pravičnosti in miru. Med vsemi temi tremi sklopi velja še posebej omeniti predavanja in okrogle mizo različnih strokovnjakov na temo podnebnih sprememb in vloge različnih krščanskih cerkva pri ozaveščanju ljudi, kot tudi pri iskanju alternativnih oblik naravi prijaznega življenja.

Zborovanje se je zaključilo s predstavitvijo sklepne poslanice, ki je poudarila prizadevanje vseh Cerkva za edinost. To vključuje vzajemno spoštovanje različnost tradicij posameznih skupnosti, zahteva osebni napor in spreobrnjenje srca, molitev ter posvečevanje življenja. Vsi kristjani, ne glede na cerkveno pripadnost, smo poklicani, da izhajamo iz Svetega pisma ter pričujemo za vstalega Jezusa. Prav tako pa smo povabljeni, da sprejmemo odgovornost za svet, v katerem živimo. Mir, pravičnost in upanje so zato vrednote, ki naj prevevajo naše Cerkve in svet, v katerem živimo.

Beseda o Besedi

Popoldne s cerkvenimi očeti

Inštitut za patristične študije naše fakultete, ki si je v letu 2007 po sv. Viktorinu Ptujskem privzel ime VICTORINIANUM, je ob letu Svetega pisma pripravil kratko, a intenzivno študijsko srečanje o cerkvenih očetih. V veliki predavalnici Teološke fakultete je tako 23. maja 2007 potekalo študijsko popoldne z naslovom Beseda o Besedi, kjer je sedem sodelavcev Victorinianuma na poljudno-znanstven način predstavilo izsledke svojega raziskovanja v zvezi s patristično eksegezo.

Podpisani sem prikazal odnos cerkvenih očetov do Stare zaveze, saj je prav doba cerkvenih očetov z njihovimi odločilnimi posegi omogočila sprejetje Stare zaveze v nastajajoče krščanstvo. Mag. Gregor Lavrinec je predstavil različni metodi eksegeze (nasprotni in dopolnjujoči obenem), ki sta se oblikovali v Aleksandriji in iz Antiohiji. Dr. Dina D'Elia SL je na primeru alegorične razlage Cirila Aleksandrijskega, s katero se je lotil podobe žlahtne in divje oljke, prikazala odgovornost vere v Aleksandriji. Doktorand klasične filologije David Movrin je ob analizi Atanazijevega Življenja sv. Antona pokazal na svetopisemsko ozadje svetniških življenjepisov, saj je Anton Puščavnik prikazan kot novi Mojzes in novi Elija. Mag. Jasna Hrovat je s primeri predstavila evangeljskost izrekov puščavskih mater, ki v zbirki apoftegem sploh ne zaostajajo za puščavskimi očeti. Mag. Matej Pavlič je podrobno analiziral socialna vprašanja, ki so se porodila Ambroziju Milanskemu, ko je razlagal zgodbo o Nabotovem vinogradu in se zgrozil: "Vsak dan pobijejo kakšnega Nabota". Zadnji je nastopil študent filozofije Tadej Rifel, ki je vzel pod drobnogled Avguštinovo teoretično in praktično razpravljanje o eksegezi v delu *De doctrina christiana*.

Dobro obiskano študijsko dogajanje – navzočih je bilo okrog 60 poslušalcev – se je zaključilo v štirih delavnicah, kjer so se udeleženci pod vodstvom predavateljev še poglobljeje seznanili s samimi patrističnimi besedili in ob njih vstopili v medsebojni pogovor in prebiranje Svetega pisma.

Tako je inštitut Victorinianum spolnil del svojega poslanstva, ki je tudi v tem, da popularizira poznavanje misli in del cerkvenih očetov.

Miran Špelič OFM

Blaž Jezeršek, *Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo* (doktorsko delo), Ljubljana 2007, XVI+259 f., COBISS.SI-ID: 234071296

Dr. Blaž Jezeršek je izdelal doktorsko delo **Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo** in ga uspešno zagovarjal 5. julija 2007. S tem si je pridobil naziv doktorja znanosti na področju teologije. Doktorsko delo je izdelano z veliko natančnostjo in znanstveno doslednostjo, kar je ugotovila komisija za zagovor. O omenjenem doktorskem delu lahko podam naslednjo oceno:

Doktorsko delo obravnava nad vse aktualno problematiko mešanih zakonov med katoliško in nekrščeno stranjo. Gre za zakon z različno vero (v pravnem pomenu besede so mešani zakoni tisti, ki so sklenjeni med katoliško krščenim, če ta s formalnim dejanjem ni izstopil iz katoliške Cerkve, in veljavno krščenim v kakšni drugi krščanski skupnosti). Omenjeni zakon je bil že v praksi v krščanskem obdobju pod posebnim nadzorom, saj je šlo že takrat za veliko nevarnost, da bo krščanska stran zaradi nove situacije, v kateri se je s sklenitvijo takšnega zakona znašla, zavrgla svojo vero. S tem problemom so se tako ukvarjali že apostoli, ki niso branili skleniti zakona, tudi naslednjega ne, če je šlo za ovdovele, le da je bil zakon sklenjen »v Gospodu«, se pravi z osebo, ki je prav tako izpovedovala krščansko vero.

Avtor doktorske disertacije celotno delo postavi v zanimiv kontekst, ki sodobno družbo še kako zadeva. Vedno več je namreč znamenj, da se predvsem islam v svetu širi tudi z nasiljem (ne samo, ampak pa tudi), ki ga povzemamo z besedo »džihad«. Kakršna koli je že razlaga predstavnikov muslimanske skupnosti v zvezi s tem, je dejstvo, da stari krščanski svet ta pojav občuti kot napad na civilizacijske vrednote, ki jim pripada in katerih temelj je krščanstvo, ki je s svojim religiozno-vrednostim sistemom pomagalo zgraditi kulturo, ki smo ji zavezani. Tudi zaradi nekakšne civilizacijske izčrpanosti t.i. starega sveta, ki mu sami pripadamo, imajo včasih druge civilizacijske strukture, ki jih prinašajo številni migranti, lahko delo za širjenje vrednot in vere, ki ji pripadajo. To se nemalokrat zgodi tudi nasilno, še posebej ko so nekatere predvsem islamske skupine prevzele nasilje kot način svojega delovanja. Avtor doktorske disertacije se v izhodišču vpraša, ali je tudi poroka muslimanov z nemuslimani način, s katerim širijo svojo vero na območja, na katera prihajajo in je tudi to oblika džihada v okolju, v katerem živimo. Ta dilema pa seveda ni nova, kar je razvidno iz citiranega stavka cesarja Manuela II. Paleologa, ki je živel v 14. in 15. stoletju. Odziv dela muslimanskega sveta na papežev citat omenjenega cesarja je bil buren, kar po svoje kaže na dejstvo, da je jasna beseda povzročila strah, da bodo stvari kljub drugačnim razlagam prej ali slej postavljene na svoje mesto.

Doktorsko delo raziskuje v zoženem delu pogled na zakon kot zakonsko skupnost, kakor ga razume Katoliška cerkev in po drugi strani muslimanska skupnost. Problem, s katerim se je srečal doktorand, je najprej ta, da je tako teološki kot pravni pogled na zakon v Katoliški cerkvi enovit in izdelan, kar pa v islamu ni tako. Avtor doktorskega dela se je moral nujno omejiti na eno izmed vej islama, saj bi drugačen pristop presegel meje tega dela. Osredotočil se je na ureditev, ki jo oblikuje sunitska veja islama, šiitska veja s svojimi predpisi pa v nekaterih delih le osvetli prejšnjo. Pri tem naj poudarim, da tudi sunitska veja islama ni enovita. Na področju zakonodaje nauk sunitske veje oblikujejo štiri t.i. pravoverne pravne šole. Avtor se naslaja na učenje janifitske pravne šole, ki ji pripadajo dežele bivšega Otomanskega cesarstva.

Naloga je razdeljena na štiri poglavja. V prvem poglavju avtor poskuša pokazati pojmovanje zakona in družine v obeh sistemih, predvsem z vidika verske zakonodaje. Tako poda definicijo zakonske zveze in cilje, ki naj bodo s sklenitvijo zakonske zveze in oblikovanje družine uresničeni. Prvo poglavje na kratko povzame tudi zgodovino oblikovanja obeh zakonodaj.

Drugo poglavje obravnava določila verske zakonodaje na področju sklepanja zakona in opiše pogoje, ki jih ena in druga stran postavljata za veljavno in dopustno sklenitev zakona. Nekaj prostora namenja samemu obredu poroke, govori

pa tudi o ločitvi zakona, pri čemer se obe zakonodaji močno razlikujeta.

V tretjem poglavju avtor fragmentarno opredeli posamezne zakonske zadržke, da tako lahko postavi zadržek različne vere v kontekst celotne zakonskopravne tematike, kakor jo določa kanonsko pravo. Posebno pozornost seveda nameni samemu zadržku različne vere. Najprej predstavi zgodovinske razloge, ki so privedli do tega zadržka, po drugi strani pa tudi, pod katerimi pogoji je za muslimanske pravnike vendarle mogoča sklenitev mešanega zakona. Primerjava obeh zakonodaj pokaže, kateri izmed pravnih sistemov je v našem primeru uspešnejši pri ohranjanju verske istovetnosti zakoncev.

V četrtem poglavju je obdelan tisti del problematike, ki je pravzaprav rekapitulacija celotnega doktorskega dela, namreč pastoralni izzivi, ki se postavljajo pred vse, ki smo odgovorni za versko in moralno identiteto tistih, ki sklenejo zakon z različno vero. Kot pravi avtor doktorske naloge: *»Mešani zakoni vendarle niso le politični in civilizacijski problem, temveč imamo v vsakem od njih opravka s povsem konkretnimi ljudmi, njihovim veseljem in upanjem, žalostjo in tesnobo« in nenazadnje z vprašanjem njihovega zveličanja, fenomen mešanih zakonov ni in ne more postati zgolj vprašanje prestiža ene ali druge veroizpovedi oz. civilizacije. Vedno ostaja v prvi vrsti pastoralno vprašanje. Mešani zakoni se namreč srečujejo s povsem specifičnimi problemi, ki*

zahtevajo specifične pristope pastoralnih delavcev in njihovo usposobljenost za soočanje s to problematiko. Temu je v celoti namenjeno četrto poglavje. Tam se bomo srečali s temeljnimi dokumenti, ki jih je v ta namen pripravila katoliška Cerkev in Evropski Svet krščanskih Cerkev. Ogledali si bomo nekatere sodobne poskuse pomoči zakoncem mešanih zakonov, ki se zaradi različnih pogledov na verska in kulturna vprašanja znajdejo v težavah in se pri tem morda vprašali, kako je s tovrstno pomočjo v Sloveniji.«

Izzivi, ki jih prinašajo migracije prebivalstva v sodobnem svetu, so temeljnega pomena tudi za delo Katoliške cerkve. Odgovor na omenjeno problematiko mora izhajati iz temeljnega evangeljskega sporočila, čemur morajo biti prilagojene tudi pastoralne metode, ki jih apliciramo pri reševanju omenjenih vprašanj. Pri tem pa seveda ne moremo pozabiti, da je »dobrina vere« ena izmed najbolj varovanih dobrin v vsej zgodovini krščanstva. Kako jo zaščititi in kako reševati sodobna pastoralna vprašanja v primeru zakonov z različno vero, ki so sklenjeni med katoliško in muslimansko stranjo, je temeljno osvetlilo pričujoče doktorsko delo.

Borut Košir

Luciana Pepi in Filippo Serafini, Corso di ebraico biblico con CD-AUDIO per apprendere la pronuncia dell'ebraico, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 320 str., ISBN 978-88-21557422

Filippo Serafini, Esercizi per il Corso di ebraico biblico, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 352 str., ISBN 978-88-21557439

Leta 2006 je izšel v Italiji nov priročnik za študij biblične hebrejščine avtorjev Luciane Pepi in Filippa Serafinija, v dveh knjigah z naslovom: *Corso di ebraico biblico*, Tečaj biblične hebrejščine. Cilj avtorjev je pripeljati študente do branja in razumevanja preprostih proznih hebrejskih besedil. Objavljeno delo je sad dolgoletnega izkušnje avtorjev, še posebej Filippa Serafinija, ki uči biblično hebrejščino na Papeški univerzi Gregoriana.

Prva knjiga vsebuje teoretični del, ki je sestavljen iz 45 lekcij, ki jih je pripravil Filippo Serafini (razen 25. in 26. lekcije, ki sta delo profesorice Luciane Pepi), katerim sledijo dodatki in dopolnila lekcij, ki jih je pripravila Luciana Pepi. Cilj teoretičnega dela prve knjige je posredovati študentom začetno in temeljno poznavanje biblične hebrejščine. Lekcije predstavljajo osnove hebrejske fonetike in slovnice pa tudi temeljne značilnosti in oblike hebrejskega glagola v konjugaciji *qal*. Kratek slovar na koncu posamezne lekcije pomaga študentom utrjevati nove hebrejske besede, ki so jih srečali pri lekciji. Obenem knjiga predstavi tudi osnove hebrejske sinta-

kse. Med novostmi predstavljenega tečaja je CD, ki je dodan h knjigi in vsebuje posneto besedilo, ki se nanaša na lekcije od 2 do 13.

Druga knjiga (Filippa Serafinija) vsebuje predvidene vaje za 45 lekcij, preko katerih študent z vajo utrjuje snov, ki jo je pridobil s teoretičnim delom. Tej prvi sekciji sledijo ključni za reševanje vaj in na koncu knjige kratek slovar. Študent dobi na začetku zadnjega dela pomembna navodila, ki so mu v pomoč pri izgovarjavi besed in uporabi toničnih naglasov.

Delo je dobrodošel priročnik, ki na zelo prijeten način predstavlja temeljne fonetične, slovnične in sintaktične osnove za študij hebrejskega jezika. Knjigi odlikuje tudi prijetna in privlačna oblika, saj igra vizualnost posebno vlogo pri študiju hebrejskega jezika.

Predlagane lekcije in vaje vodijo študenta od vsega začetka k srečanju in branju izbranih Svetopisemskih besedil; pretežno je najbolj predstavljena 5 Mz, ki jo označuje predvsem teološka vsebina. To kaže na željo avtorjev, da bi mogli imeti študentje čimprej dostop do izvirnega besedila Biblije. Elektronski pripomoček CD-ja preko vaj omogoča izgovarjavo besedil, da se študent lahko samostojno uči, tudi brez živega profesorjevega glasu.

Hvaležni smo avtorjema za objavljeno delo in želimo, da bi čim več študentov moglo koristno in uspešno uporabljati novi priročnik.

Maria Carmela Palmisano SL

Janez Juhant, Bojan Žalec (urednika), *Person and Good; Man and his Ethics in the Postmodern World*, LIT Verlag, Berlin 2006, 336 str., ISBN 3-8258-9240-9.

V času velikih in hitrih tehnoloških, znanstvenih, kulturnih, gospodarskih in drugih sprememb, v času globalizacije in negotovosti, se na novo odpirajo temeljna etična vprašanja. Sodobni čas, ki ga označujemo s pojmom postmodernizem, je vse bolj odklonilen do enoumnih načinov utemeljevanja in je proti kakršnim koli univerzalnim rešitvam, saj zanika absolutnost resnice in razglša pluralizem, v katerem ni najti nekega vseodločujočega središča. V tem času se torej postavlja vprašanje, kako in kje najti kriterije oz. smernice za posameznikovo kot tudi širše družbeno delovanje. Etična vprašanja so danes izjemnega pomena in od odgovorov nanje je morda odvisna celo usoda človeštva.

Na etične dileme sobnega časa skušajo pod različnimi vidiki odgovoriti avtorji izjemno aktualnega dela »*Person and Good; Man and his Ethics in the Postmodern World*« (Oseba in dobro; Človek in njegova etika v postmodernem svetu). V sedemnajstih prispevkih domačih in tujih znanstvenikov se pod različnimi vidiki seznanimo s tematiko osebe in dobrega. Prva skupina avtorjev (Juhant, Jamnik, Žalec in Klun) sega v svojih filozofskih razmišljanjih tudi na področja antropologije, moralne psihologije in sociologije. Drugi avtorji (npr. Matulić) se lotevajo področij aplikativne etike (bi-

oetika, vprašanje splava), Karen Gloy obravnava vprašanja genske tehnologije. Zanimiv je pristop Markeža, ko govori o petih filozofskih nasprotjih, ki se nanašajo na odnos dobro-oseba. Petkovšek in Ule obravnavata tematiko predvsem pod vidikom enega misleca. Oslajev pristop in pristop Regine Kather izvirata iz nemške tradicije filozofske antropologije, Potrč in Strahovnik pa sta predstavnika analitične filozofije.

Prispevki drugih avtorjev niso strogo filozofske narave. Gerjolj, Gostečnik, Kompan in Erzar se lotevajo vprašanja osebe in dobrega pod psihološkim in vzgojnim vidikom. Slatinek govori o temeljnih človekovih pravicah, ki so utemeljene v pravu in filozofiji prava. Prispevek Vodičarja pa sega na različna področja, ki jih pogosto označujejo s pojmom »filozofija umetnosti življenja«.

V prvem prispevku, katerega avtor je Janez Juhant (*Avtonomna oseba kot temelj etike. Človek med moderno in postmoderno moralo*), se na sistematičen način popeljemo skozi zgodovino pojmovanja osebe, ki že v najzgodnejših časih velja za izvor etičnega dejanja (Aristotel, Akvinski). Tako tudi Juhant razvija tezo, da je posameznik kot avtonomna oseba temelj etike. Vendar Juhant ne ostaja v zgodovini, temveč se poda na potovanje človeka med moderno in postmoderno moralo. Med modernimi avtorji predstavi stališča slovenskega filozofa Franca Vebra (ki prav tako izhaja iz Aristotela), predstavi pa tudi najso-

dobnejše mislece na področju etike (Taylor, MacIntyre). Moralna filozofija MacIntyreja temelji na zgodovinski in sodobni izkušnji moralnosti; MacIntyre pravzaprav zagovarja tezo, da so od preteklosti ostali zgolj »fragmenti morale«, ki jih je potrebno na novo sestaviti in osmisliti. Njegovo najznamenitejše delo *After Virtue* temelji na tradiciji aristotelsko-sholastičnega pojmovanja dobrega, to pa je tudi izhodišče celotne MacIntyrejeve filozofije (moralne filozofije). Tako po mnenju MacIntyreja norme same po sebi še ne zagotavljajo moralnega delovanja posameznika in skupnosti, temveč so za to potrebne vrline. Taylor se posveča vprašanju »sebstva«, pri čemer poudarja, da je subjekt, ki je izvor etičnega delovanja, vedno vpleten tudi v različne odnose, ki ga delno tudi pogojujejo. Človek je tako pogojeno bitje, ki pa je hkrati tudi presežno; odnose in pogojenosti lahko presega. V nadaljevanju predstavi Juhant Baumanov in Levinasov pristop k etiki, ki temelji na judovsko-krščanskem izročilu. Zgolj brezpogojna odgovornost (za drugega) je lahko pogoj za skupno življenje in tudi preživetje. Dejstvo je, da lahko človek pride na svet in preživi v tem svetu samo po drugem.

Juhantova osrednja teza je izjemno pomenljiva: temelj etike je lahko samo človek; človek kot simbolno in avtonomno bitje. V postmoderni (postmodernizmu) pa vidi priložnost za ponovno vzpostavitev etike; etike posameznega človeka-osebe. Ta etika pa se bliža izvorom dobrega.

Žalec obravnava v svojem prispevku (*Dobro življenje in morala: za vrlinski partikularizem, proti generalizmu*) življenje osebe pod dveh vidikoma: z vidika dobrega življenja in z moralnega vidika. Loti se analize pogojev za posameznikovo dobro življenje, pri čemer obravnava tudi vprašanje vrednot. Ločuje med tremi nivoji oz. tremi vidiki morale: univerzalni, družbeni in individualni. Žalec poudarja pomen partikularnosti pogojev dobrega življenja in partikularnosti morale. Za dobro življenje so potrebni partikularni (oz. lokalni) momenti moralne identitete (npr. patriotizem, narodna zavest, lokalna kultura). Morala je za Žalca zadeva avtonomnosti in neprenosljive individualnosti. Pri tem poudarja, da je gena in gojenje krepostnega avtonomnega posameznika odvisna od drugih. Žalec v svojem članku na neki način zagovarja vrlinsko etiko. Osrednje vprašanje etike je vprašanje vrlin in ne vprašanje principov (kateri principi so pravilni in kateri so napačni). Principi so razumljeni v luči vrlin, ki jih posameznik poseduje. Morala v temelju ni generalistična (njene temelja ne moremo izčrpati v pravilih). Da je nekdo lahko avtonomna misleča oseba, potrebuje vrline, vrline pa je moč razviti zgolj v povezanosti z drugimi. Žalec pride do zaključka, da je oseba kot avtonomna/misleča oseba odvisna od drugih. Tako kot vrlin ni mogoče »uzakoniti« ali dokončno naštetih in opisati, tega ni moč storiti z moralo. Pomembno vlogo pripisuje Žalec tudi ljubezni,

ki jo opredeljuje kot veselje zaradi obstoja določenega posameznika v vsej njegovi partikularnosti. Zgolj skozi ljubezen je moč razumeti osebo. Ljubezen je skrivnost, je čudež.

Jamnik v svojem članku *Oseba med Rawlsovo (liberalistično) pravičnostjo in komunitarnim dobrim* predstavi Rawlsovo teorijo pravičnosti in poda kritiko omenjene teorije. John Rawls velja za enega najvidnejših predstavnikov zmernega liberalizma. Svojo teorijo pravičnosti kot poštenosti oblikuje na podlagi principov, ki jih posamezniki sprejmejo v t.i. »izhodiščnem položaju«. Gre za nekakšen hipotetični položaj, ki skuša zagotoviti poštenost in univerzalnost principov, ki so osnova za utemeljitev proceduralne etike. Liberalizem izhaja iz etičnega relativizma, kar ima za posledico, da je osebi odvzeta možnost spoznanja dobrega. Iskanje dobrega oz. spoznanje dobrega je pravzaprav prepuščeno vsakemu posamezniku. Etika postane tako zgolj stvar dogovora, procedure, impulzivnosti, naturalizma, manjka pa substancialna utemeljitev. Jamnik kritizira Rawlsa in trdi, da potrebuje etika trdnejše temelje, takšne, ki ne bodo odvisni od trenutne racionalne presoje posameznika ali od posameznikovega navdiha. Nasproti liberalizmu komunitarni kritiki (MacIntyre, Taylor) poudarjajo pomen dobrega. Dobro odkriva posameznik v občestvu, kulturi, življenjski zgodbi. V tem primeru je oseba zares izvir moralnega delovanja, saj je dobro, ki ga spoznava, osnova za njeno od-

ločanje. Racionalni principi dobijo vsebinsko utemeljitev v dobrem, kar daje etičnemu odločanju novo kvaliteto in osebnostno razsežnost.

Klun postavlja v svojem članku (*Nagovor drugega. Premišljevanje o »postmodernem dobrem«*) izhodišča za vprašanje po formalnem in po vsebinskem razumevanju dobrega v današnjem postmodernem času. V ta namen naredi v temeljnih potezah rekonstrukcijo zgodovinskega razvoja tega temeljnega pojma. Razumevanje dobrega je v antiki in srednjem veku temeljilo na specifičnih ontoloških izhodiščih, ki pa jih je novoveški obrat k subjektu postavil pod vprašaj. Novoveška morala se tako nahaja pred nalogo, kako vezanost dobrega na subjekt preseči s pomočjo univerzalnosti uma. Postmoderni prelom te enovite racionalnosti prinese temeljni etični izziv, kako pluralnost in toleranco (ki sta sedaj prevzeli vlogo postmodernega dobrega!) rešiti pred poljubnostjo in ju obvezati v smislu etike odgovornosti.

Karen Gloy odpira v svojem članku tematiko t.i. genske revolucije. V članku predstavi diskusijo med dvema nasprotujočima si stališčema v sodobni etični razpravi: fundamentalistično in subjektivistično. Med fundamentalističnimi stališči razlikuje tri: metafizično, religiozno in naturalistično. Gloyeva zavrne vsa tri fundamentalistična stališča, ker trdi, da so podvržena nekaterim napačnim zgodovinskim ali kulturnim pogledom, ki so relativni v odnosu do večnih resnic. Sama zagovarja stališče, ki je bližje drugemu

pristopu, t.i. dinamični etiki. Narava sama po sebi ni nekaj statičnega, temveč je vedno v razvoju, zato je ena njenih osnovnih tez ta, da sta tako človeški razvoj kot tudi razvoj genske tehnologije del evolucije. Zato potrebujemo dinamično etiko, ki bo lahko sledila razvoju genske tehnologije in nam prinesla koristi (prednosti) s področja razvoja genske tehnologije. Gloyeva tako zagovarja stališče etičnega konsenza. S tem se približa nekaterim drugim stališčem, ki jih sama celo kritizira (Habermas), vendar pa se zavzema za »dinamično etiko« in za odprto diskusijo o objektivnosti genske tehnologije in njenega razvoja.

Matulić razmišlja o človeški osebi kot o absolutnem dobrem. V svojem članku predstavi pojem osebe v treh med seboj povezanih kontekstih. Najprej se sprašuje, kaj je človek z ozirom na nekatera temeljna zgodovinska, filozofska, teološka in etična stališča predvsem z ozirom na trenutna sodobna nejasna pojmovanja človeka kot osebe. V nadaljevanju govori o bioetiki, natančneje o obravnavanjih človeka kot osebe v kontekstu sodobnih razprav o začetku in koncu človeškega individualnega življenja. V tretjem delu skuša artikulirati argumente za zaščito človeškega življenja od spočetja do naravne smrti. Pri tem zavzema osrednje mesto ideja človekovega dostojanstva. Njegova stališča so z vidika članka, ki ga je napisala Gloyeva, substancialistična oz. fundamentalistična. Po mnenju Matulića je načelo dostojanstva človeške osebe skupaj z načelom enosti fizič-

nega in osebnega življenja vsakega človeškega bitja temelj etične, pravne in politične zaščite vsakega človeškega bitja (pred ubijanjem, diskriminacijo in eksploatacijo).

Markeš govori o vzporednicah med razumevanjem dobrega v moderni in postmoderni dobi. Prepričan je, da imamo opravka z dilemami v odnosu med modernim individualizmom na eni strani in metafiziko na drugi strani ter med individualizmom in generično-kolektivistično teorijo človeka.

Slatinek v svojem prispevku z zgodovinskopravnega stališča in stališča krščanske antropologije predstavi izhodiščne pojme o podobah človeka in o temeljnih človekovih pravicah. Avtor prikaže zgodovinskopravne razlage človeka, v nadaljevanju pa razpravlja o temeljnih človekovih pravicah. Posebno pozornost posveča prav dostojanstvu človekove osebe. Med temeljne vrednote prišteva dostojanstvo človeka, versko svobodo, pravičnost in solidarnost. Ko govori o kršitvah temeljnih človekovih pravic, omenja terorizem, nasilje in omejevanje verske svobode.

Osrednja teza Regine Kather je ideja o telesu kot osrednjem (bistvenem) delu osebne identitete. Kritična je do sodobnih filozofskih tokov, ki pojmujejo telo zgolj kot biološko podlago (temelj) za mentalno življenje. Osebo pojmuje kot enoto (celoto) telesa in duha, ki je bistveno povezana tudi z drugimi osebami in naravo.

Ošljaj izhaja v svojem članku *Nič in dobro* iz kritike Žižkove te-

orije predsimbolno realnega. Predstaviti želi možnost etičnega prevrednotenja nič v nujni pogoj moralno dobrih dejanj. V izhodišče postavi vprašanje o nič; ali je nič zgolj predontološka, od človeka neodvisna kategorija (pojmovanje, značilno za Zahod), ali je mogoče nič opravičiti in misliti v antropološkem in etičnem smislu. V članku pokaže, da resnično dobro ni vezano na preseganje nič, temveč da ostaja v navezi z ničem, ki je v človeku vselej navzoč. To trditev podpre z dvostopenjskim konceptom pojma duha.

Petkovšek v svojem prispevku razmišlja o prehodu od teoretičnega k praktičnemu tolmačenju dobrega in osebe v eksistencialni analizi. Ker je bila temeljna usmeritev tradicionalne filozofije tehnično-teoretična, je spregledala dejstvo, da veljajo na različnih ontoloških področjih različni spoznavni kriteriji. Ideal vsega spoznavanja je bil v objektivnem teoretičnem spoznanju. Tako sta bila tudi pojma »oseba« in »dobro« opredeljena s tehničnega vidika. Napaka novoveške filozofije je torej v tem, da je zamenjala področje raziskovanja; pojma dobro in oseba namreč ne sodita na teoretično, temveč na praktično področje. Tega se je zavedal že Aristotel (*Nikomahova etika*) in kasneje Heidegger, ki v delu *Bit in čas* rehabilitira Aristotelovo praktično filozofijo. Sebe in dobrega ne razume več v teoretičnem, temveč v praktičnem smislu.

Andrej Ule razpravlja o razliki med voljo in željo, ki jo je v svojih

deli vedno poudarjal Wittgenstein. Želja je vzročni, empirični predhodnik dejanja, volja pa sodi dejanju samemu kot njegov notranji aspekt, ki predstavlja dejanja kot storitev. Ta aspekt obstaja le v kontekstu jezikovnih iger in drugih dejanj. V Wittgensteinovem *Traktatu* in v *Dnevnikih* je bila volja določena kot nosilec etičnega, kasneje je bil etični vidik volje manj poudarjen (vendar implicitno prisoten). Voljni vidik dejanja se izraža v različnih intencionalnih stanjih (ki so gramatično-notranje povezana z razlogi dejanj), želja pa predstavlja empirični pojav stremljenja. Želje, ki lahko pri tem nastopijo, so sicer lahko vzroki ali razlogi dejanj, vendar le v povezavi z voljnimi dejanji, ne *per se*.

Sledita dva eseja s področja analitične filozofije: Potrč zagovarja stališče t.i. neopisnega kognitivizma, ki po njegovem mnenju ponuja možnost izjav, ki nastopajo kot zavzete trditve, katerih naloga ne vključuje opisa dobrega. Meni, da je resnica o dobrem morda ontološko dojemljiva, vendar so pogoji za pripis resničnosti odvisni od normativnega bogastva. Potrč meni tudi, da je ustvarjalec resnice svet, ne pa kašne zadnje bitnosti v svetu. Strahovnik v svojem članku razmišlja o moralnih dilemah, konfliktu dolžnosti in ponudi pojem *prima facie* dolžnosti kot model za razrešitev tega konflikta.

Prispevki, ki sledijo, niso strogo filozofske narave, vendar na izjemen način popestrijo in obogatijo tematiko predstavljene knjige. Gerjolj tako razmišlja o relevantnosti inte-

ligentnosti v edukacijskem procesu. Navaja avtorja Gardnerja (avtor teorije o več inteligentnostih), ki moralne inteligence formalno sicer ne uvršča na svoj seznam inteligentnosti, jo pa upošteva in prepoznava v povezavi z osebnostnimi inteligentnostmi. Gerjolj odkriva relevantnost moralne inteligentnosti v biblično-kulturnem kontekstu, prav tako pa tudi v povezavi s sodobnimi odkritji na področju nevropsihologije. Nevropsihologija ugotavlja, da povzroča zanemarjanje socialne, emocionalne in moralne razsežnosti pri edukaciji hude posledice, ki jih tehnika seveda ne more odpraviti. Tako postaja moralna inteligentnost (ki obsega empatijo, samoobvladovanje, spoštovanje, prijaznost, strpnost in poštenost) relevantna kategorija sodobnih odgovornih edukativnih dejavnosti.

V članku, katerega avtorji so Gostečnik, Erzar in Kompan Erzarjeva, so predstavljena izhodišča nove relacijske družinske paradigme v psihoanalizi oz. psihoterapiji in psihologiji ter daljnosežne implikacije te paradigme za razumevanje človekove vpetosti v odnose. Človek se v svojem evolucijskem, antropološkem in psihološkem razvoju skozi odnose ne samo oblikuje, temveč se skozi odnose vzpostavi v svojem človeškem bistvu (kot bitje, ki išče odnos in ki se v polnosti dogradi in s sreča s svojo podobo o sebi v odnosu do Boga).

Vodičarjev članek temelji na Ricoeurjevi hermenevtiki; v formiranje osebe vključi Ricoeur tudi družbeno komponento. Samovzgoja je

dokaz, da se je sprožila osebna rast in celoten proces v odnosu do sebe, drugega in institucij.

Juhantov in Žalčev zanimiv izbor avtorjev in njihovih razmišljanj prinaša v slovenski prostor pestrost odgovorov na sodobna etična vprašanja, prav tako pa pušča prostor za nadaljnjo diskusijo. Delo »*Person and Good*« bo ravno zaradi aktualne tematike in raznolikosti pristopov izjemno zanimivo poklicnim filozofom in teologom, prav tako pa tudi širšemu krogu bralcev.

Mateja Pevec Rozman

Karl Heinz Frankl – Peter G. Tropper (ur.), *Das »Frintaneum« in Wien und seine Mitglieder aus den Kirchenprovinzen Wien, Salzburg und Görz (1816–1918). Ein biographisches Lexikon.* [Dunajski »Frintaneum« in njegovi člani iz cerkvenih pokrajin Dunaj, Salzburg in Gorica. Biografski leksikon.], Verlag Hermagoras/Mohorjeva založba, Klagenfurt/Celovec-Ljubljana/Laibach-Wien/Dunaj 2006, 336 str., ISBN 978-3-7086-0250-9

C. kr. višji inštitut za vzgojo svetnih duhovnikov pri sv. Avguštinu na Dunaju ali K. k. Höhere Welt-Priester-Bildungs-Institut zum hl. Augustin in Wien kot se je uradno imenoval, je dobil svoje drugo ime »Frintaneum« (slov. Frintanej) po dvornem župniku Jakobu Frintu, ki je pri cesarju Francu I. leta 1816 dal pobudo za njegovo ustanovitev. Pri nas so zavod običajno imenovali »Avguštinej«. Iz njega naj bi prihajali novim časom primerno oblikovani in izobraženi ravnatelji in spiritali semenišč, bogoslovni profesorji ter posredno iz njihovih vrst tudi novi škofje. Tesna povezanost gojencev z dvorom naj bi zagotavljala njihovo lojalnost vladarski hiši. Zavod je obstajal v letih 1816–1918. Vanj je bilo sprejetih ok. 1000 gojencev, ki naj bi predstavljali duhovniško intelektualno in duhovno elito v monarhiji.

Pod pokroviteljstvom goriškega Istituto di Storia Sociale e Religiosa se je že leta 2002 sestal mednarodni znanstveni odbor, ki so ga sestavljali: prof. dr. France M. Doli-

nar, prof. dr. Liliana Ferrari, em. prof. dr. Karl Heinz Frankl, prof. dr. Josef Gelmi, prof. dr. Luigi Tavano, doc. dr. Peter G. Tropper in dr. Marco Plesnicar. Odbor si je zastavil vprašanje o uspešnosti in doseganju ciljev Frintaneuma. Člani so se odločili za reprezentativno metodologijo biografske predstavitve gojencev. Vabilu odbora k sodelovanju so se odzvali številni raziskovalci. Sad njihovega dela je ok. 260 življenjepisov gojencev (dobra četrtnina vseh), ki dajejo strokovno utemeljen odgovor na vprašanje o »uspešnosti« Frintaneuma. Kot raziskovalno področje so bile izbrane tri cerkvene pokrajine: Dunaj, Salzburg in Gorica. Zlasti pri zadnji gre za prostor, kjer se prepletajo nemška, slovanska in romanska kultura. Študijski dnevi v Gorici leta 2004 in v Ljubljani leta 2005 so se ukvarjali s pomenom Frintaneuma za posamezno regijo. Pripravili so pot knjigi, katere izid je omogočila založba Hermagoras/Mohorjeva iz Celovca.

Uvodno besedo je napisal dunajski kardinal dr. Christoph Schönborn. Uvodne vrstice v nemščini, slovenščini, italijanščini in hrvaščini z naslovom *Zakaj ta knjiga?* nas seznanijo z ozadjem in namenom dela. Dr. Karl Heinz Frankl v spremni razpravi bralca najprej seznanja z okoliščinami nastanka Frintaneuma. Pozornost nato posveti statutu, ki je opredeljeval obveznosti gojencev pri doktorskem študiju na dunajski univerzi ter pri poglobitvi duhovne formacije v Frintaneumu. Izpostavi pomembnost njihovega odnosa do

cesarja. Nato analizira duhovne tokove in pomembnejše osebnosti tedanjega časa v prestolnici in Frintovo povezanost z njimi, zlasti vpliv Johanna Michaela Sailerja na njegovo pojmovanje duhovniške vzgoje in uvajanja v pobožnost. Ob sami ustanovitvi elitnega inštituta je Frint privzel tudi nekatere predloge o oblikovanju duhovščine, ki so izhajali iz lombardskega in beneškega območja, ki ga je po Napoleonovem padcu ponovno pridobila avstrijska krona, vendar pa je zadnjo besedo pri ustanovitvi seveda imel cesar, ki se je odločil za centralno ustanovo s sedežem na Dunaju. Gojence je v zavod osebno sprejemal oziroma jih v primeru neprimernosti iz njega tudi odpuščal. Na ta način so se združili Frintovi pastoralni in cesarjevi politični nameni in cilji. V zadnjem delu svoje razprave dr. Frankl jedrnatost predstavi vsa dosedanja prizadevanja zgodovinarjev pri raziskovanju in obravnavanju Frintaneuma.

Bralčevo zanimanje pa seveda pritegnejo predvsem biogrami posameznih gojencev, še posebej tistih, ki so bili doma iz slovenskih dežel. Napisani so v nemščini in vsebujejo tudi seznam del, ki so jih napisali nekdanji frintaneisti, poleg njih pa tudi pregled odgovarjajočih arhivskih virov in literature. Biogrami gojencev posameznih škofij so razvrščeni po cerkvenih pokrajinah (metropoli-jah). Njihov vrstni red znotraj škofij temelji na datumu vstopa v inštitut. Za lažjo orientacijo služita registra osebnih in krajevnih imen.

Najprej so predstavljeni gojenci dunajske cerkvene pokrajine, med

katerimi ni bilo Slovencev. Drugače je bilo z gojenci iz salzburške metropolije, med katerimi srečamo 3 Slovence iz krške (celovške), 4 iz sekavske (graške) in 10 iz lavantinske (mariborske) škofije. Največ slovenskih duhovnikov je postalo gojencev Frintaneuma iz goriške metropolije. Iz goriške nadškofije jih je bilo 17, iz ljubljanske škofije kar 34 (vsi razen enega), iz tržaškoporske 3. Kratke statistične zgodovinske preglede za lavantinsko in ljubljansko škofijo je pripravil prof. dr. France M. Dolinar. Biograme gojencev iz lavantinske in ljubljanske škofije sta napisala doc. dr. Andrej Hozjan in doc. dr. Lilijana Žnidaršič Golec.

Približno vsak deseti gojenec je kasneje postal škof. Izmed slovenskih so škofovsko čast dosegli naslednji goriški knezonadškofje: Andrej Gollmayr, Alojzij Zorn, Frančišek Borgia Sedej; ljubljanski knezoškofje: Jernej Vidmar, Janez Zlatoust Pogačar, (Janez Gogala je bil samo imenovan) in Anton Bonaventura Jeglič; lavantinska knezoškofa: Jakob Stepišnik in Mihael Napotnik.

Omeniti velja tudi, da so bili naslednji Slovenci v zavodu tudi študijski direktorji bibličnih študijev: Jernej Vidmar, Janez Kulavic, Mihael Napotnik in Frančišek Borgija Sedej. Vsekakor so tudi naši frintaneisti večinoma postali pomembni cerkveni dostojanstveniki.

Knjigo odlikuje leksikografska natančnost, ki jo je uredniškemu odboru uspelo doseči z natančnimi navodili, katerim so bili zavezani

pisci biogramov. Kljub številčnosti avtorjev je delo vsebinsko poenoteno. Bralca zadovoljivo seznanjajo z osnovnimi življenjskimi podatki posameznega gojenca, s potekom šolanja ter z njegovo poklicno kariero. K podrobnejšemu poznavanju gojencev nas usmerjajo navedeni viri in literatura. Vsekakor med njimi najdemo tudi nekatere osebnosti, ki jih knjiga dobesedno vrača iz zgodovinske pozabe ter postavlja zgodovinarjem kot izziv za poglobitev poznavanja njihovega dela in pomena. To še posebno velja za slovenske frintaniste.

Bralec po prebrani knjigi dobi vtis o veličini in pomembnosti večine nekdanjih gojencev, ki so v kasnejših letih na poklicnem, cerkvenem in družbenem področju marsikdaj odločilno vplivali na življenje posameznih škofij in narodov. Frintaneumu je s cesarsko pomočjo dejansko uspelo postati kovačnica avstrijskih škofov in ostalih cerkvenih dostojanstvenikov, ki so v duhu frintanejske formacije delovali v prid Cerkve in države. Njegovo poznavanje je tudi ključ za razumevanje nekaterih ugank v povezavi z našimi škofi, ki so bili njegovi gojenci. Če motrimo njihovo delovanje skozi prizmo »uspešnosti«, potem lahko mirno zaključimo, da je Frintaneum svojo vlogo več kot dobro opravil. Kljub vsemu pa se je težko izogniti »uspešnosti«² vzporednemu vtisu, ki bi ga lahko povzeli z naslednjimi besedami: »Kakor je bil zavod s specifičnim namenom ustanovljen v obdobju restavracije, tako je propadel skupaj z državo,

kateri je posredno pomagal preživeti njeno zadnje stoletje.« Njegov duh je še desetletja živel v nekdanjih gojencih, ki so ga preživeli. Ker so večinoma že več desetletij mrtvi, je knjigi uspelo duh Frintaneuma ponovno priklicati v spomin.

Matjaž Ambrožič

Werner Drobesh und Peter G. Tropper (ur.), *Die Jesuiten in Innerösterreich – Die kulturelle und geistige Prägung einer Region im 17. und 18. Jahrhundert*, Herma-goras-Mohorjeva založba, Klagenfurt/Celovec 2006, 322 str., ISBN 978-3-7086-0249-3

Leta 2002 je založba Družina skupaj s Provincialatom Jezusove družbe izdala latinsko (*Historia annua Collegii Societatis Jesu Labacensis 1596-1691*) in leto kasneje še slovensko (*Letopis Ljubljanskega kolegija Družbe Jezusove 1596-1691*) besedilo kronike, osrednjega vira za poznavanje delovanja jezuitske ustanove v Ljubljani. Za prepis prvega je poskrbel F. Baraga, prevod je bil delo M. Kiaute. Želja zgodovinarjev v drugih okoljih, kjer so bile postavljena jezuitske izobraževalne ustanove, da bi jim bili dostopni podobni dokumenti za tamkajšnje zavode, je bila več kot utemeljena, kajti znano je bilo, da so takšni letopisi nastajali v vseh jezuitskih ustanovah. Podobno je bilo tudi na Koroškem; že od leta 1998 se je delovna skupina zgodovinarjev na celovski univerzi ukvarjala z idejo, da bi pripravila izdajo izvirnih zapisov in prevod letopisov celovškega zavoda, čemur bi dodali nujno potrebne opombe in kritične študije. Dela za pripravo izdaje so ponovno pokazala, kako pomemben vir ne le za krajevno zgodovino, temveč tudi za duhovno, kulturno, politično, gospodarsko in druge razsežnosti utripa notranjeavstrijskih dežel pomenijo kronike, ki so nasta-

jale v skupnosti Jezusove družbe. Jezuitsko delo in njihove ustanove so namreč bistveno zaznamovale zgodovino notranjeavstrijskih dežel tega časa in dale bogato vsebino prelomnemu obdobju.

Takšne okoliščine so narekovale, da so v decembru 2004 na Univerzi v Celovcu pripravili posvetovanje zgodovinarjev iz vseh dežel nekdanje Notranje Avstrije in soseščine. Organizatorja posveta sta bila Zgodovinski inštitut na celovški univerzi in Škofijski arhiv Celovec. Zbralo se je 17 znanstvenikov iz Avstrije, Slovenije, Nemčije in Italije, ki so obravnavali različne vidike navzočnosti jezuitskega kolegija v Celovcu. Njihovi prispevki so sedaj na razpolago bralcem; zbornik je dodatno obogaten s prispevkom člana jezuitske skupnosti (Jezuitski začetki kot izziv za tretje tisočletje; trije svetniški liki na začetku in 500 let kasneje; prispevek je pripravil R. Eitel). Organizatorji so z žalostjo ugotovili, da ni bilo mogoče pridobiti sodelavca, ki bi predstavil pogled protestantov na jezuitsko delo in njihovo mesto v poreformacijskem času. Znanstveni posvet in nato zbornik sta predstavila vrsto novih pogledov na vlogo jezuitskih ustanov in hkrati odprla številna vprašanja, ki jih bo v prihodnosti še potrebno obravnavati. Tako se bodo lahko čutili izzvane znanstveniki, ki se ukvarjajo s tem časovnim obdobjem in posameznimi vprašanji cerkvenega utripa v njem. Znano je namreč, da so jezuiti z novimi oblikami pastoralnega dela, znanstvenega raziskovanja, literarnega ustvarjanja in

pedagoškega delovanja odprli novo zgodovinsko obdobje. Po uvodnem prispevku, v katerem je orisana problematika preučevanja jezuitskih ustanov in še posebej jezuitov v Notranji Avstriji, avtor tega prispevka W. Drobesch ga je naslovil Jezuiti kot historiografski problem, sledijo naslednji vsebinski sklopi: pomen jezuitov kot teologov (K. H. Frankl); znanstvenikov in posrednikov znanosti na mednarodni ravni (H. Rumpfer, P. C. Hartmann); ljudskih misionarjev na Koroškem in Štajerskem (R. Kluger); njihovi vzgojni in izobraževalni pogledi, kjer je posebej orisana mednarodna vloga celovške akademije (W. Drobesch); jezikovni in umetnostno-zgodovinski vidiki, tu je obravnavano umetniško mesto celovške stolne cerkve in nekdanje jezuitske cerkve v koroški prestolnici (W. Deuer, W. Telesko); vprašanja virov in latinskega jezika, povezana z izdajo *Annales Collegii Clagenfurtensis* (C. Kogler, R. Wunder, W. Drobesch). T. Domej je pripravil prispevek o jezuitu Oswaldu Gutschmanu kot slavistu. Za postavitev Jezusove družbe v širši okvir redovnega življenja na Koroškem v 17. in 18. stoletju je zanimiva obogatitev prispevek o redovnih skupnostih v deželi (P. G. Tropper).

V drugem delu zbornika so v pregledni obliki predstavljene dejavnosti jezuitskega reda v preostalih deželah Notranje Avstrije. Za Štajersko so načrtane njihove šolske in dušnopastirske dejavnosti (R. K. Höfer); za Kranjsko vloga in pomen jezuitov v slovenskem prostoru v 17. in 18. stoletju (F. M. Dolinar) ter

večjezičnost pri znanstvenem delovanju jezuitov (V. Rajšp); za Goriško sta orisana ustanovitev jezuitskega kolegija v Gorici in prva leta njegovih dejavnosti (C. Ferlan) ter tipična obeležja jezuitske navzočnosti na Goriškem (L. Tavano); slednjič je predstavljena še jezuitska ustanova v Trstu in njena vloga v tem kozmopolitskem mestu (P. Zovatto). Pri tem se pozornost avtorjev večinoma razteza od ustanovitve zavodov do ukinitve jezuitskega reda v avstrijskih deželah v letu 1773. Nadaljnjemu raziskovanju je preostala mednarodna razsežnost jezuitskih ustanov v notranjeavstrijskih deželah in nekateri drugi vidiki; avtorji besedil bralca na vidik opozorijo.

Avtorji prispevkov v zborniku ugotavljajo, da so bili pristopi pri obravnavanju mesta jezuitskega reda v zgodovini krščanstva posebej Evrope zelo različni in neredko prav kontradiktorni. Mnogi avtorji so na njihov prispevek in mesto v razvoju družbe gledali kot na nekaj dobrega, pozitivnega, drugi pa so v jezuitskih ustanovah videli le orodje za izvajanje politike v znamenju ognja in meča. Pri tem seveda ni šlo zgolj za polarizacijo med protestantskimi in katoliškimi avtorji, temveč je do razlikovanj prihajalo na obeh straneh. S svojimi mnogoterimi dejavnostmi, ki so poleg duhovniških nalog v ožjem pomenu besede (duhovno vodstvo, pridigarstvo, podeljevanje zakramentov, dušno-pastirsko delo) obsegale še različne vzgojno-izobraževalne dejavnosti, pisanje teoloških spisov, vo-

denje gospodarstva, misijonsko delo, podpiranje umetniškega ustvarjanja (glasbe, gledališča, likovne umetnosti), znanstveno-raziskovalno delo in utiranje novih poti razlaganja sveta in človeka v njem. Imeli so pomembna mesta v javnem življenju, od ustanavljanja izobraževalnih ustanov in opravljanja nalog cenzorjev do vplivnih mest na dvorih, kjer so bili vzgojitelji in spovedniki članov vladarskih hiš. Njihov vpliv je zato segal na mnogo področij, nenazadnje tudi na politiko. Interpretacije njihovih namenov in dosežkov so zato večplastne in skoraj dosledno tudi izraz nazora, ki mu pripada posamezni avtor. Ni pa se mogoče izogniti ugotovitvi, da so jezuitske ustanove v avstrijskih deželah dale pečat kulturnemu in duhovnemu dogajanja po obdobju reformacije in da so bile močna opora tako katoliški skupnosti kot deželnim knezom v času protireformacije in katoliške obnove. Zbornik Jezuiti v Notranji Avstriji daje za spoznavanje razgibanega dogajanja v 17. in 18. stoletju temeljne in celovite informacije in ga lahko obravnavamo kot pomemben prispevek za spoznavanje cerkvene in širše družbene skupnosti v prelomnem obdobju habsburških dežel. Besedilo dopolnjujejo nekatere ilustracije, statistične preglednice, obsežen pregled tiskanih virov in literature ter zelo koristna seznama osebnih in krajevnih imen.

Bogdan Kolar

Enrico Chiavacci, *Teologia morale fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, 397 str., ISBN 978-88-308-0889-8.

Enrico Chiavacci je prav gotovo eden najbolj pronicljivih in originalnih mislecev na področju katoliške moralne teologije po drugem vatikanskem koncilu. Najnovejše delo *Teologia morale fondamentale*, ki je to poletje izšlo pri založbi *Cittadella Editrice*, je krona njegovega več kot 45-letnega poučevanja in več kot polstoletnega ukvarjanja z moralnoteološkimi temami. Bralca še posebej pritegne razumljiv jezik, sistematično obravnavanje tem, jasno razvidna rdeča nit dela ter stalna konfrontacija standardnih tem z aktualnim dogajanjem v sodobnem svetu. Chiavaccija odlikuje njegova želja po dialogu med vero in kulturo, med Cerkvijo in sodobnim svetom. Izhodišče za tako držo črpa iz koncilске pastoralne konstitucije *Cerkev v sedanjem svetu*, ki spodbuja cerkveno občestvo, da je kvas Božjega kraljestva sredi sodobnega sveta. Zato je za kristjana zelo pomembno, da pozna svet, v katerem živi, in da v tem konkretnem svetu uresničuje svoje poslanstvo Kristusovega učenca. Resničnost presoja – kot pravi koncil – »*sub luce Evangelii et humanae experientiae*«. Avtor poskuša vseskozi povezovati konkretno življenjsko izkušnjo in nauk Božjega razodetja in tako poiskati temelje za moralno oznanilo v sodobnem svetu. Pri tem pa opominja, da je potrebno biti ponižen v iskanju resnice. Opozarja na ne-

varnost duhovnikov in moralnih teologov, da z vzvišenega položaja razlagajo ljudem t.i. dokončni katoliški moralni nauk in se pri tem ne postavijo v dramatičen položaj, v katerem živijo današnji verniki. »*Teologi in pastirji v velikem številu povsem ignorirajo dramo, ki jo danes živi človeštvo, še več, želijo jo ignorirati s tem, da jo s svoje strani razumejo kot zanesljivo navidezno (iluzorno), ker izhaja iz negacije ene filozofije in ene metafizike, ki naj bi bili krščanski, še več, edini krščanski. S takim pristopom se ne služi ne človeštvu ne evangeliju*« (28-29). Chiavacci spodbuja bralce, da imajo pogum, da se poglobijo v dramo sodobnega sveta, da sprejmejo izziv, ki ga daje sodobna kultura in filozofija, in da zaupajo, da lahko luč Božje besede osvetli tudi sodobni družbeni kontekst.

Knjiga je razdeljena na štiri dele. V prvem delu z naslovom *Moralno delovanje* avtor obravnava klasična področja moralne teologije: morala kot največji problem človeka, svetopisemska morala, moralno delovanje kot sad razuma in volje, vest, moralni zakon in greh. Kot pri večini moralnih teologov po koncilu je tudi za Chiavaccija značilen t.i. obrat k subjektu. Ko človek izbira določen predmet, primarno izbira o sebi. V kategorialni izbiri se udejanja osebnostna temeljna odločitev (*optio fundamentalis*), s katero se posameznik odloča, da bo delal dobro oz. da bo spolnjeval Božjo voljo. Težišče se z analize predmeta dejanja prenese na subjekt in na njegovo sposobnost za moralno odločanje. Vsa svetopi-

semska etika je dialoško utemeljena: Bog je tisti, ki kliče, in človek je rojen, da odgovori na Božji klic. Sve-to pismo ne vsebuje seznama etičnih zapovedi in prepovedi, ni moralni kodeks, ampak predstavlja osebne-ga Boga, ki kliče človeka v danem zgodovinskem in kulturnem kontekstu. Zato tudi ne najdemo enotnega etičnega kodeksa. Stalnica je, da je biblična morala morala poklicanosti. Višek svetopisemske etike predstavlja poklicanost in odgovor Jezusa Kristusa. Gre za popolni človeški odgovor na Očetov klic, zato je Jezus za svoje učence tudi »norma moralnosti«. V njem se je Bog dokončno razodel kot Ljubezen, kot dar za druge. Kristjani kot Jezusovi učenci odgovarjamo na Božji klic tako, da poskušamo razločevati, kje lahko udejanjimo največ ljubezni v konkretni situaciji. *»Razločevanje je potrpežljivo in ljubeče iskanje tega, kaj je konkretno ljubezen v vsaki posamezni okoliščini«* (55). Zato kristjan ni tisti, ki natančno izpolnjuje zapovedi kot take, ampak tisti, ki v izpolnjevanju zapovedi sledi Jezusu Odrešeniku. *»Za kristjana moralni zakon ni v seznamu zapovedi, ki nikoli ne zmorejo do potankosti opredeliti zahtev ljubezni: marveč je življenje, ki se ga v živi v polnosti Božje logike, logike razdajanja samega sebe«* (57).

Človek pa je v odgovarjanju na Božji klic v marsičem omejen. Njegovo svobodo določajo tako biološke in kulturne (okoljske) predpostavke kot tudi njegova osebna zgodovina. Chavacci pokaže, da različne predpostavke ne predstavljajo

samo omejitve človekovemu moralnemu delovanju, ampak v marsičem tudi pozitivno določajo subjekt delovanja. Pomembno je, da posameznik sprejme svojo lastno identiteto, da se zaveda svojih določenosti in da s tem, kar je, poskuša kar najbolje odgovoriti na Božji klic. V vesti, kjer je človek sam pred Bogom, posameznik razbira, kaj je zanj Božja volja. To velja tudi za ateista, ki sicer Boga ne priznava, v vesti pa doživlja apel, da naj dela dobro in se izogiba zlega. Avtor je prepričan, da ni razlike med naravno in krščansko vestjo, ampak da obstaja isti temeljni moralni imperativ za vse ljudi, ne glede na to, ali so kristjani ali ne. Tako tudi zagovarja, da je krščanska morala lahko samo *»radikalno avtonomna«* (101), kar ne pomeni, da je neodvisna od Boga, ampak da posameznik v svoji notranjosti aktivno odkriva Božji klic in nanj odgovarja. Bog ni neki zunanji zakonodajalec, ampak človeku najbolj notranji sogovornik.

Znotraj takega obzorja razmišljanja greh ni prestopok zoper določeno zapoved, ampak *»zavestna izbira proti normi vesti«* (131). Chavacci opozarja, da spovednik ne sme nikoli izreči sodbe o tem, ali je spovedanec storil greh. Spovedanec je tisti, ki v vesti pred Bogom ve, če je dejanje, ki ga je storil, v nasprotju z Božjim klicem. *»Vloga spovednika kot sodnika je v tem, da je sodnik, ki pomilosti za storjene grehe oz. ki pogojuje milost z določenimi pogoji (iskreno kesanje, povračilo oz. poprava zlega dejanja, primerna pokora)«* (133). Avtor opozarja, da

so manuali po tridentinskem koncilu naredili veliko škode s tem, ko so poskušali natančno določiti, kaj je objektivno greh in kaj ne, in da je takšen redukcionističen pogled še vedno prisoten v katoliški Cerkvi. Biblično gledano je greh pravzaprav samo eden, in to je: »zavrnitev večnosti, smisla lastnega življenja in samega sebe« (135). Greh je tako zavrnitev Boga kot zavrnitev svoje lastne uresničitve. Chiavacci tudi opozarja, da je vsak greh lahko smrtni, ne glede na vsebino greha, saj je greh primarno dejanje subjekta, ki zavestno deluje proti klicu Ljubezni, in ne prestopek zoper določeno etično normo. Zato je potrebno biti previden že pri majhnih grešnih prestopkih. »Razlikovanje med smrtnim in malim grehom se ni uvedlo zato, da bi lahko vedeli, do katere točke lahko mirno grešimo, ne da bi s tem zapravili nebes: uvedeno je bilo zato, da bi videli, da je tudi najboljši človek nepopoln; mali greh je nepopolnost, bodisi v dobrem bodisi v zlu« (162).

V drugem delu avtor razpravlja o *Temeljnih elementih moralnega zakona*. Tradicija moralne teologije postavlja v središče teorijo o naravnem moralnem zakonu, ki je danes v marsičem podvržena kritiki. Zavest, da človekov razum ni nezmožljiv in da je zelo težko določiti, kaj je pravzaprav narava, onemogoča, da bi neposredno izpeljevali etične norme iz naravnega moralnega zakona. Avtor se vrača k nauku Tomaža Akvinskega, ki ga nadgradi s sodobnim spoznanjem o zgodovinskosti človekove narave in

o spremenljivosti zunanje narave. Hkrati pa se Chiavacci zaradi spoštovanja človekovih pravic in enakopravnosti vseh ljudi zaveda, da je potrebno imeti neko skupno etično platformo, ki je utemeljena na naravnem zakonu in ki je pred vsemi družbenimi zakoni. Dalje pravi, da noben človeški zakon posameznika ne zavezuje absolutno v vesti, vendar da prav tako noben človeški zakon ni za posameznika nerelevanten. Če bi družba zahtevala od posameznika nemoralna dejanja, se ji lahko upre. Avtor ugotavlja, da se je v času druge svetovne vojne zelo malo katoličanov uprlo nemoralnim zakonom totalitarnih sistemov – tudi zaradi tradicionalnega nauka Cerkve, ki ni bil naklonjen nepokorščini družbenim normam.

Tretji del knjige predstavlja posebnost Chiavaccijevega pristopa in nosi naslov *Krščanska družbena misel*. Avtor je prepričan, da družbena razsežnost (*il sociale*) sodi že na področje osnovne moralne teologije in ne šele na področje posebne moralne teologije. Človek je v svoji osnovni strukturi družbeno bitje in zato ne sme v svojem moralnem razmišljanju in delovanju zaobiti družbene razsežnosti. Predkoncilaska moralna teologija je bila izrazito individualistično naravnana: skrb je polagala na odrešenje posameznika, presojala je individualna dejanja posameznega subjekta. Avtor ugotavlja, da se tudi pokoncilaska moralna teologija premalo zaveda družbene dimenzije, da še vedno preveč ostaja na individualni ravni presojanja moralnih dejanj.

Sodobno delovanje človeka pa je zaznamovano z vedno večjo prepletenostjo in interakcijo akterjev. Človekova osebna svoboda in njegovo področje delovanja sta relativni, v marsičem odvisni od družbenega konteksta. Posameznik zato v sebi doživlja moralno nujnost, da izstopi iz svoje osame in se poveže z drugimi. Do drugega vatikanskega koncila je v družbenem nauku Cerkve veljalo, da se je potrebno povezovati z drugimi zaradi doseganja lastne popolnosti. Bližnji je bil orodje za doseg lastne popolnosti. »Družba sama je orodje, ki ga posameznik uporablja, da bi se izpopolnil« (237). V pastoralni konstituciji *Cerkev v sedanjem svetu*, ki jo avtor podrobno analizira (279-291), koncil preseže tako podreditev družbe posamezniku s tem, ko vidi v družbeni razsežnosti odsev Boga, ki je Trojstvo, odnos podarivne. »Človek ne vstopa v družbo najprej zato, da bi v njej našel sredstva za svojo lastno izpopolnitev, srečo, odrešenje; vanjo vstopa, ker je odnosno življenje samo v sebi resnica o človeku, predhodno vsaki nadaljnji dobrini, tako kot je resnica o Bogu v skupnosti Očeta, Sina in Svetega Duha« (283-284). Zato se krščansko oznanilo ne ustavi pri obljubi odrešenja za posamezne duše, ampak obljublja odrešenje celotni človeški družini. Celotna človeška družina, ne samo Cerkev, je določena, da se preobrazi v Božjo družino (prim. GS 40), Cerkev opravlja svojo vlogo služabnice in kvasa za celotno človeško družino (prim. 286).

Zadnji del z naslovom *Pluralnost kultur in edinstvenost krščanskega moralnega oznanila* je posvečen aktualni problematiki, poveznani s procesom globalizacije. Tudi v tem delu se avtor opira na vsebino zgoraj omenjene koncilске konstitucije. Ugotavlja, da je kultura skuppek struktur, ki so povezane med seboj, z namenom, da bi medsebojno čim boljše delovale. »Jezik, abeceda, družina, vzgoja, proizvodnja, družbeno-politični sistemi, religiozna prepričanja, filozofski sistemi, umetnost, vse to mora biti nekaj, kar lahko obstaja skupaj« (300-301). Gledano s strani posameznika, vsebuje kultura vedno pasivno (posameznik sprejema vzorce od zunaj) in aktivno (posameznik sooblikuje zunanje strukture) dimenzijo. Tako tudi »nobenega izraza izvornosti posameznika – nobene kulture v aktivnem smislu – ni mogoče živeti drugače kot znotraj neke določene kulture v pasivnem smislu, ki po eni strani dovoljuje prvo in jo omogoča; po drugi strani pa jo določa in omejuje« (302). Sodobne družboslovne znanosti so presegle etnocentričen pogled na neevropske kulture, ki je bil značilen za 19. stoletje in prvi del 20. stoletja. Tudi Cerkev je pri svojem misijonarskem poslanstvu sprejela kot vodilo načelo inkulturacije. Ob teh novih dejstvih pa se kaj hitro lahko iz kulturnega relativizma pride tudi do moralnega relativizma. Chavacci se na tem področju nasloni na filozofe Frankfurtske šole, ki iščejo skupni temelj za moralno vrednotenje, ki bi bil predhoden posame-

znim kulturam. Prepričani so, da ostaja neka temeljna človeška izkušnja, neki občečloveški apel k vrednoti, k dobremu življenju, k humanosti, ki je pred vsako kulturno pogojenostjo in na podlagi česar lahko tudi presojava posamezno kulturo. Tudi Chiavacci je prepričan, da obstajajo vrednote, ki jih lahko dojame vsak človek v vsaki kulturi, zato loči med vrojenimi in pridobljenimi vrednotami. »*Konec etnocentrizma in prihod globalizacije sovpadata tako s težavo, da bi identificirali skupni imenovalec, ki bi bil sposoben dati mesto etiki sožitja in etiki v sožitju celotne človeške družine, ne da bi s tem žrtvovali kulturno identiteto različnih področij*« (347). Danes je težko kot občeveljavno predpostavljati razum ali naravo, kot je bilo to značilno za tradicijo katoliškega moralnega nauka, potrebno je iskati elemente za »novi humanizem« (GS 55). Chiavacci izpostavlja pomen človekovih pravic, ki so univerzalno sprejete. Listina o človekovih pravicah OZN in okrožnica Janeza XXIII. *Pacem in terris* bi lahko služili kot podlaga za novo globalno univerzalno in zares humano etiko. Taka etika bi služila samo kot okvirni zakon (*Rahmengesetz*), znotraj katerega bi lahko obstajala in bi morala biti dovoljena različnost identitet in izročil. Ta izziv spodbuja moralno teologijo, da izlušči jedro krščanskega moralnega nauka, ki bi bil zavezujoč za vse verujoče in tudi neverujoče. »*Če je Bog ljubezen, in takšen se je razodel v Jezusu Kristusu, popolni podobi Očeta, mora biti to*

oznanilo tudi temelj moralne teologije« (358).

Pri iskanju skupne etične osnove bi lahko uporabili sociološko metodo in poiskali skupne elemente v različnih kulturah ter tako identificirali neki minimalni skupni imenovalec, ki bi omogočal mirno sožitje v času globalizacije (prim. projekt *Weltethos*). Chiavacci se odpravi na pot iskanja po manj pragmatični poti. Prepričan je, da je skupna etična osnova utemeljena v *moralnem* sprejetju dostojanstva vsake človeške osebe in spoštovanju osnovnih pravic vsakega človeka. Podlago za to najde v osrednjem sporočilu Svetega pisma, da je Bog ljubezen in da nas kliče, da izkazujemo ljubezen tudi svojim bližnjim. Avtor je prepričan, da bi lahko naš krščanski etos predstavili tudi vsem drugače mislečim, drugače verujočim in neverujočim ter tako »*vsem ponižno ponudili zadnji smisel za vsako religijo in za vrojeno religioznost v vsaki človeški duši*« (374). V globalni družbi ima prav katoliška Cerkva neverjetno univerzalno moč in sposobnost, da poveže med seboj ljudi iz različnih kulturnih kontekstov, da najde skupne točke ter da dopušča različnost in spremenljivost različnih kultur. »*Potrebujemo Cerkev, ki bi bila resnično skupen dom za človeško družino*« (378).

Roman Globokar

Renzo Pegoraro, Giovanni Putoto in Emma Wray (izd.), *Hospital Based Bioethics*, Piccin, Padova 2007, XX+178 str., ISBN 978-88-299-1841-6.

Leta 2002 je Evropska komisija podprla projekt *European Hospital Based Bioethics* (EHPB), ki ga je prijavila Fondazione Lanza iz Padova oz. njen direktor Renzo Pegoraro s svojimi sodelavci na kliničnem centru univerze v Padovi. Projekt je potekal v okviru 5. okvirnega programa. V projekt so se vključili sodelavci s področja praktične bioetike iz devetih evropskih držav, tudi iz Slovenije. Rezultat tega projekta je zbornik *Hospital Based Bioethics*, v katerem je svoje prispevke objavilo dvanajst sodelavcev v projektu.

Napoved projekta je motiviral napredek v znanosti in tehnologiji na vseh področjih sodobnega življenja, ki sta prinesli velike spremembe tudi v medicino in tudi v vsakdanjo oskrbo bolnih. Poleg dobrih stvari je napredek prinesel s seboj tudi številne skrbi in dileme, zlasti glede tega, kako uporabiti prednosti, ki jih ponujata znanost in tehnologija, da ne bi povzročali škode in kršili pravic. Pobudniki bioetike, ki se je pojavila v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, so hoteli postaviti temelje znanosti, ki bi se učila in tudi naučila jezikov dveh kultur, znanstvene in človeške, ki se skoraj ne znata pogovarjati, in jo postaviti kot »most v prihodnost« (V. R. Potter). V zadnjih letih je opaziti veliko zanimanje za bioetiko na akademski ravni, mnogo manj v praktičnem vsakda-

njem okolju. Razlog za to je v tem, da tehnične in znanstvene rešitve ne pomenijo vedno večje jasnosti, kaj je treba storiti pri bolnikovi postelji. Bolnišnica je sčasoma postala podjetje, v katerem dela veliko različnih poklicev. Zdelo se je, da bo ravno bolnišnica kraj, kjer bo dialog o bioetičnih dilemah najprej stekel. To je bila osnovna ideja tistih, ki so projekt napovedali. Projekt je pokazal, da je bioetična vzgoja v bolnišnicah zelo ekstenzivna in da sodelovanje med posameznimi poklici otežujejo različni dejavniki, predvsem sočasna nesočasnost med različnimi ravni razvitosti. Knjiga je najprej prikaz realnega stanja v različnih bolnicah širom po Evropi, pa tudi predlog, kako poglobiti občutek za bioetične dileme in spodbuditi vzgojo v etiki.

Zamisel sodelavcev pri projektu je bila, da bi iskanje čim bolj ustrezne metodologije poučevanja bioetike v bolnicah spremljalo upoštevanje dejanskih izkušenj. Idejo o skupni metodologiji poučevanja bioetike v bolnicah, ki so jo v teku projekta spremljali tudi dogodki na družbenem in političnem področju, je podpiralo prepričanje, da je bolnica osrednji prostor bioetične vzgoje, posebno klinične bioetike, kjer tudi sicer izstopajo naloge interdisciplinarnarave. Med projektom je bilo sicer čutiti, da so zahodne izkušnje drugačne od izkušenj na Vzhodu, vendar pa ni šlo za to, da bi eni učili druge, drugi pa bi le poslušali. Cilj ni bil le izdelati primerljivo metodologijo, pač pa tudi ustvariti pogoje za trajnejše sodelovanje med bolnicami, ki so bile vključene v projekt, in

tudi bolnicami, ki niso bile vključene, tako da bi nastala tudi čim bolj učinkovita informacijska mreža med posameznimi ustanovami.

Brošura ima v začetku na kratko predstavljen projekta, njegove cilje, potek in dosežke. Po seznamu sodelujočih in izčrpnem kazalu je kratko uvodno poglavje o bioetiki. Na vsega treh straneh sta predstavljena nastanek bioetike ter njen razvoj do danes. Po vsebinskem delu (1–177) sledi še kratko stvarno kazalo (177–178).

Vsebina prispevkov (poglavij) sledi osnovnim izkušnjam v praktičnem delu. Vsako poglavje se začne s primerom, na katerem je obširneje razvita vsakokratna problematika. V prvem poglavju Eugenius Gefenas iz Litve predstavi bioetiko v kontekstu profesionalne etike in prava (vprašanje obravnava na osnovi primera Diane Pretty, ki je pomladi leta 2002 vzbudil veliko pozornost ne le v Veliki Britaniji, pač pa tudi drugod). V drugem poglavju se Marc Guerrier iz Francije posveti načelom bolnišnične bioetike ter razkoraka med etičnimi načeli in napisanimi pravili. V tretjem poglavju Giovanni Putoto, Rento Pegoraro in Andrea Semplicini (vsi iz Padove, Italija) govorijo o razdelitvi sredstev v bolnicah. Četrto poglavje, katerega avtor je Josef Illhardt iz Nemčije, govori o razmerju med zdravniki in uslužbenci v bolnicah na eni in pacienti na drugi strani. Peto (Sören Holm, Norveška) in šesto poglavje (Tomas Brzostek in Zbigniew Zalewski s Poljske) govorita o začetku in koncu življenja. V sedmem poglavju Sören Holm govori o klinični

etiki na psihiatričnem oddelku. V osmem poglavju Norbert Steinkamp iz Nizozemske predstavi pomen etičnih komisij in etičnega posvetovanja v bolnicah med različnimi tipi poklicev. Zadnje poglavje (Josef Glasa s Slovaške) govori o medicinskem raziskovanju.

Zasnova brošure, ki je nastajala kot morebitni učbenik ali kot njegov vzorec, sledi metodologiji standardnih člankov s področja medicinske etike. Zajema le del etičnih dilem, ki se pojavljajo v sodobnih zdravstvenih ustanovah. Ena od značilnosti, na katero so opozorili avtorji, je za Evropo dokaj značilno pomanjkanje literature s tega področja. Evropska perspektiva, ki naj bi postajala vedno bolj razpoznavno dejstvo tudi na tem področju, ima opraviti z jezikovno in nazorsko raznolikostjo, ki sta le dva od razlogov tega pomanjkanja in neredko huda komunikacijska ovira. Zato je bil eden od ciljev projekta, ki pa žal v brošuri ni podrobneje obdelan, kako doseči večjo povezanost med zdravstvenimi institucijami. Ena od možnosti so centri bioetike, ki bi na nacionalni / regionalni ravni razvijali informacijsko mrežo in poskrbeli tudi za ustrezno literaturo. Na drugo pomembno plat tega vprašanja opozarja satelitski projekt *Embedding Ethics in Scientific Practice* (<http://www.embeddingethics.net/>), ki ga v okviru Svetovnega znanstvenega foruma podpira tudi Evropska komisija (prvo plenarno srečanje tega projekta je bilo leta 2005 v Budimpešti).

Anton Mlinar

Paul M. Zulehner, *Ein Kind in ihrer Mitte. Wir brauchen Familien, geprägt von Stabilität und Liebe*, Verlag Kremayr & Scheriau, Wien 1999, 127 str., ISBN 3-218-00666-X.

Po eni strani smo v sedanjem času priča najrazličnejšim poskusom novih družinskih in družinam podobnih oblik, ki ogrožajo dosedanjo podobo družine in zamegljujejo samo opredelitev družine ter jo na ta način pravzaprav odpravljajo, po drugi strani pa je v vseh raziskavah o vrednotah, ki jih ljudje najbolj cenijo, prav družina vedno postavljena na prvo mesto. Ker ima vsak od nas določeno izkustvo družine, v kateri je odraščal, se pri tem v veliki meri opredeljuje glede na to izkustvo. Kateri pa so tisti pravi temelji za obstanek družine in njeno uspešno prilaganje sodobnim družbenim razmeram, se sprašujemo zlasti v letu, ki je tudi v Cerkvi na Slovenskem posvečeno predvsem družini. Zato je zanimivo vzeti v roke knjigo tako poznane in vsestranskega pastoralnega teologa, kot je to Paul Michael Zulehner z Dunaja.

Ko se skupaj z njim sprašujemo, kako pravzaprav opredeliti pojem družine, se lahko z njim strinjamo, da to ni prvenstveno določena oblika življenja, ampak predvsem »življenjski prostor«, ki ga najmočneje določata trdnost in ljubezen. Družino moramo opredeljevati z ozirom na otroka, zato zakonski par brez otroka še ni družina.

Ljudje imamo o družini običajno zelo romantične predstave in od nje vedno vnaprej veliko pričakujemo.

Dejstva v realnih družinah pa kažejo, da družina ni le prostor idile. Zato je veliko razočaranj vezanih prav na družino. Ko torej razpravljamo o tem, kaj je ali naj bi bila družina, se je treba jasno zavedati, da je popolnost družine odvisna od popolnosti tistih, ki jo sestavljajo. Človeško življenje pa je nekaj nepopolnega. Vsako življenje se udejanji lahko le fragmentarno.

Ko skušajo raziskovalci odgovoriti na vprašanje, kaj v bistvu ljudje od družine pričakujemo, prihajajo do spoznanja, da sta to predvsem dve dejstvi: prvo je to, da nam družina omogoča notranjo rast, drugo, da nam omogoča ukoreninjenje. To lahko opredelimo tudi z dejstvom, da ima človek hkrati potrebo po mobilnosti in po stabilnosti. V sodobnem času, ko je družbena in osebna mobilnost tako velika kot še nikoli doslej, je zato hrepenenje po biotopih stabilnosti še toliko večja. Stabilnost pa ni zgolj zunanja, ampak tudi notranja le takrat, ko jo omogoča tudi trajna ljubezen. V današnji družbi, ki daje prednost produkciji materialnih dobrin, mora človek, ki čuti svojo odgovornost do lastnega življenja, ki mu je bilo podarjeno, zavestno dati prednost reprodukciji, to je podarjanju življenja.

Ob rojstvu otroka starši čutijo določeno nemoč, da bi to nebogljenost življenje obvarovali in mu omogočili pravo vsestransko rast, zato čutijo naravno potrebo po iskanju pomoči v ritualih, ki naj temu bitju zagotovijo večjo zaščito »od zgoraj«. Zato želja po krščevanju otrok velikokrat ne izhaja iz krščanskih nagibov, ampak

iz bojazni pred skrivnostnostjo življenja. V pripravi na krst je potrebno v pogovoru s starši prave motive še poiskati in ubesediti.

Ko se starši vprašujejo, kako vzgojiti svojega otroka, lahko zapadejo v dve skrajnosti: ali mu pokažejo premalo pozornosti ali pa so preobremenjeni z odgovornostjo in mu s tem ne dovolijo samostojne rasti. Iz tega izvirata tudi dve skrajnosti, kar zadeva očetovo ali materino vlogo. Če je oče premalo udeležen v vzgoji, lahko pride do pomanjkajna očetovstva in pretiravanja z materinstvom. To vedno pušča posledice na otrokovem odnosu do lastnega življenja in do drugih oseb.

Otrok potrebuje veliko pozornosti in sprotne skrbi. Tega se nekateri starši ustrašijo, zato menijo, da jih otroci ogrožajo v njihovem uživanju življenja. To lahko povzroči zanemarjanje otrok ali v skrajnem primeru celo splav otroka, ko se ta še napoveduje. Običajno zahtevajo splavitev otroka očetje.

Kadar se starši odločijo, da bodo otroka spravili na ta svet, s tem prevzamejo tudi obveznost, da ga bodo primerno vzgajali. Vzgajati pa pomeni v otroku omogočiti pravo ravnovesje med pokorščino in svobodo, med skrbjo zase in solidarnostjo z drugimi, nenazadnje tudi vzpostaviti odgovoren odnos do Boga.

Tudi v bogatih družbah je lahko odločitev za otroka odločitev za manj življenjskega standarda, saj v vsaki družbi otroci tudi nekaj stanejo. Zato pa je investiranje v otroke za vsako družbo tudi najboljša naložba. To se kaže tudi v ravni med-

sebojnih odnosov, nenazadnje v odnosu družbe tudi do starejših in bolnih ljudi. Dejstvo je namreč, da tako kot starši omogočijo otroku priti na svet, morajo tudi otroci, potem ko odrastejo, pomagati svojim staršem, da dostojanstveno in človeka vredno odidejo s sveta. Starejši pa si danes, ko mnogi preživljajo zadnji del življenja v bolnišnici ali domu za starejše, zelo želijo umreti v domačem domu, kar je otrokom zaradi drugih obveznosti v življenju včasih nemogoče uresničiti.

Vedno je veljalo in velja še danes, da je življenje v družini, kjer vladajo harmonični medsebojni odnosi, že tu na zemlji podoba za nebesa, vendar je tako idealno podoba, posebno v današnji družbi, izredno težko uresničiti. Zato pa posebno starši potrebujejo pomoč Cerkve, ki omogoča vsem članom družine nenehen stik z Bogom in njegovo milostjo, zlasti po zakramentih in drugih bogoslužnih znamenjih in obredih.

V pričujoči knjigi, ki jo je vsekar vredno vzeti v roke in jo ne le prebrati, ampak dobesečno premeditirati, avtor poskuša podati na podlagi mednarodnih raziskav najosnovnejše informacije, kakšen je današnji splošen odnos do družine in njenih problemov, hkrati pa podati tudi konkretne pastoralne rešitve in napotke za izhod iz nakazanih problemov. Knjiga želi prispevati k temu, da bi bilo več takih družin, ki bi pomenile za današnjega človeka prijeten in osrečujoč prostor stabilnosti in ljubezni.

Peter Kvaternik

Michael Fischer, *Gemeindeentwicklung konkret. Ein Arbeitsbuch*, Kösel, München 2002, 228 str., ISBN 3-466-36585-6

V Sloveniji se zadnja leta v pastoralni vedno izraziteje srečujemo s podobno težavo, kot so se z njo pred nami srečevali že pred desetletji v zahodnoevropskih deželah. Zaradi vedno manjšega števila novih duhovnikov je vsako leto manj župnij, ki imajo kaplana in vedno več manjših župnij brez župnika. Zato so take župnije dodeljene v upravljanje drugim župnikom, ki zaradi tega na matičnih župnijah težje izpolnjujejo svoje obveznosti in ne morejo povsem zadostiti pričakovanjem vernikov v vseh dodeljenih župnijah. Škofje in vsi odgovorni za pastoralno se srečujejo z novimi problemi pri predstavitvah in nastavitvah duhovnikov na župnije, saj je težko najti pravo rešitev. Zato so največkrat prisiljeni izbirati le boljšo rešitev med slabimi. Pri tem je vsekakor zelo dobrodošlo poznati izkušnje dežel, kjer so se s temi težavami srečali že veliko prej, in videti, kako so jih poskušali oni reševati.

Teolog in pedagog ter svetovalec za organizacijska vprašanja Michael Fischer se je na osnovi lastnih izkušenj kot svetovalec v mnogih župnijah lotil analiziranja reševanja pastoralnih vprašanj v zvezi s pomanjkanjem duhovnikov v škofiji Münster. Svoje delo je razdelil v tri dele: V prvem opisuje sedanje stanje po župnijah, pa tudi vse družbene procese, ki pogojujejo mnoge današnje spremembe. Sprašuje se,

kako morajo zastaviti župnije svoje delo v prihodnosti. V drugem delu se sprašuje o pastoralnih perspektivah, ki naj župnijam pomagajo, da zorijo in se razvijajo. Kako vse to vpliva na delo stalno zaposlenih v Cerkvi in prostovoljcev. V tretjem delu predstavi več različnih iniciativ in projektov, ki lahko prinesejo pomemben napredek v razumevanju župnijskega življenja in njegovem praktičnem uresničevanju.

Knjiga je zamišljena kot delovni pripomoček za člane ŽPS ali drugih župnijskih skupin, da ob razmeroma preprosto podanih izhodiščih o predstavljeni problematiki steče skupinski pogovor ter iskanje konkretnih rešitev za vsako občestvo posebej.

Za izhodišče avtor vzame odlošek iz prve Mojzesove knjige, ko Bog Abramom naroča, naj zapusti svojo domovino in odrine na pot v deželo, ki mu jo bo pokazal. Kljub svojim petinsedemdesetim letom Abram odrine na pot v zaupanju v Boga, čeprav mu je še marsikaj nejasno. Podobno mora zaupati tudi Cerkev kot celota, posebej pa še vsako občestvo, da je Bog z njim in ga vodi. V sedanjem času je Cerkev pred velikimi neznankami, kako se bo naprej razvijalo cerkveno življenje v župnijah. Družbeno življenje se namreč hitro spreminja, s tem pa tudi okoliščine, v katerih se je izoblikovalo dosedanje župnijsko življenje. Ker se je spremenilo cerkveno okolje, se morajo spremeniti tudi vse tiste cerkvene strukture, ki so odsev in proizvod nekega preteklega časa in razmer, ki jih danes ni

več. Smo v času nekakšnega prehoda od »Cerkve za ljudstvo« k »Cerkvi iz ljudstva«. To pa pomeni, da se morajo verniki iz zgolj sprejemnikov določenih cerkvenih uslug spremeniti v aktivne oblikovalce občestvenega življenja. Krize sedanjih dobe ne smemo jemati kot nevarnost, ampak kot novo priložnost za verski razcvet. Da bi to dosegli, pa so neobhodno potrebne času primerne vizije, kakšno Cerkev hočemo imeti v prihodnosti.

Vizije pa odprejo tudi nove perspektive. Katere perspektive se po avtorjevem mnenju odpirajo današnjim občestvom?

Najprej: *živeti iz evangelija z evangelijem*. Cerkev, ki hoče evangelizirati, mora sama iskati in omogočati tudi drugim bližino Boga in ljudi med seboj. Za ustvarjanje bližine z Bogom so nad vse dragocene biblične skupine, v katerih si ljudje izmenjujejo izkušnje lastnega iskanja in okušanja Boga. Da bi verniki res postajali med seboj vedno bolj bratje in sestre, se je dobro učiti na izkušnji Cerkve v Južni Ameriki, kjer je zelo poudarjena diakonijska dimenzija vere in odnosov z drugimi, zlasti ubogimi.

Druga perspektiva se kaže v *poklicanosti celega Božjega ljudstva k sodelovanju*. To najprej kliče po razmisleku o dosedanjih cerkvenih službah in poklicih v Cerkvi, po drugi strani pa tudi k razmisleku, ali ni Cerkev v današnjem času poklicana k oblikovanju novih služb in poklicev. Prostovoljci vseh vrst imajo v Cerkvi nenadomestljivo vlogo. Treba jim je le odpirati pro-

stor, da lahko v polnosti uresničijo svoje darove in interese. To je lahko najboljša motivacija za njihovo vključevanje v življenje Cerkve.

Tretja perspektiva je *graditev občestva v živ organizem*. Avtor predlaga naslednjo zasnovo občestva: občestvo v občestvih in občestva v občestvu. Občestvo se poraja tam, kjer je Božje življenje dovolj otipljivo, da ga člani občestva tudi osebno izkusijo. To pa je običajno mogoče doseči le v razmeroma majhnih skupinah, zato avtor predlaga decentralizacijo sedanjih velikih, zlasti mestnih, župnij. Cerkev bo lahko v prihodnosti živela le, če bo v njej vedno dovolj pripravljenosti za spremembe obstoječih (župnijskih) struktur. Prav tako, če bo znala ustvarjati vedno nove odnose med ljudmi.

Četrta perspektiva, ki jo vidi Fischer, je v *oblikovanju take kulture vodenja*, ki omogoča partnerske odnose in odgovornosti. Za uresničenje tega sta potrebna dva navora. Prvi je v oblikovanju neposredne vodstvene odgovornosti, ki ne čaka le delegiranja od zgoraj. Drugi napor mora iti v smer, da bi vsi v pastoralu vključeni vedno bolj postajali njeni aktivni oblikovalci. Oboje lahko uresniči le dobra vodstvena ekipa, ki omogoča sodelovanje ŽPS in drugih sodelavcev.

V tretjem delu knjige avtor Michael Fischer na kratko predstavi nekatere že uveljavljene in preizkušene modele pospeševanja razvoja občestev: rottenburški model prenove občestva, model analize občestva, uvajanje časovno omejene bi-

blične skupine, obliko seminarja: Soudeležba na Božjem bogastvu, pastoralni seminar, svetovanje (v) občestvu. Nazadnje predstavi še možnosti oblikovanja pastoralnih enot, kjer so mišljene kooperativne enote več župnij skupaj, ki jih vodi en župnik, ki pa ima ob sebi dovolj pastoralnih sodelavcev.

Za naš čas in naš prostor vsekakor vredno branja in razmisleka.

Peter Kvaternik

Novi doktorji znanosti

1. Mateja Pevec Rozman

rojena 1973 v Slovenj Gradcu. Leta 1991 zaključila srednjo ekonomsko šolo v Slovenj Gradcu. Diplomirala 1999 na Teološki fakulteti v Ljubljani. Doktorirala je 27. 2. 2007 s tezo z naslovom

Moralnost med etično skepsjo in vrlino : MacIntyrejev poskus utemeljitve etike

napisano pod mentorstvom dr. Antona Jamnika in somentorstvom dr. Antona Stresa. Trenutno deluje kot asistentka pri Katedri za filozofijo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani.

POVZETEK

Naloga obravnava vprašanja s področja sodobne etike. Izhodišče je analiza sodobne družbene situacije in temeljnih vprašanj, ki se pojavljajo na etičnem področju. Gre za vprašanja individualizma, etične skepse, relativizma in proceduralne etike. V postmoderini prevladuje liberalistično stališče do vrednosti in moralnih načel. Na področju moderne moralne filozofije, ki je predstavljeno v drugem poglavju, se v novejšem času daje prednost osebni izbiri, ki temelji na iracionalnem, kar vodi v postopno izključevanje substancialnega gledanja na človeka in na njegove temeljne vrednote.

Znotraj postmoderne smo se vprašali, kako naj človek v tej situaciji živi in deluje in kakšno naj bi bilo dobro življenje. V iskanje odgovora na to vprašanje nas uvede tretje poglavje naloge, kjer obravnavam etiko vrline. Velik prispevek je v prizadevanju komunitarnega filozofa Alasdaira MacIntyreja, ki v znameniti knjigi *After virtue* utemeljuje etiko vrline, kar sem predstavila v četrtem delu naloge. Poseben poudarek daje pripadnosti skupnosti, tradiciji, vrlini in pravicam ter ugotavlja, da moralnosti brez pojmovanja človeka ni. V petem poglavju se soočimo z njegovim pojmovanjem tradicije, ki je nikjer ne definira nedvoumno.

V nadaljevanju naloge sem obravnavala vprašanje pravičnosti kot vrline in predstavila liberalni pogled na pravičnost filozofa Johna Rawlsa, ki meni, da pri moralnem delovanju ni toliko v ospredju vprašanje dobrega, temveč, katerim pravilom moramo slediti in zakaj. MacIntyre opozori na bistveno napako liberalnega pristopa, ki je v tem, da ne izhaja iz osebe, temveč da je vse usmerjeno na principe in standarde, ki vodijo človeško delovanje, pri čemer je pomen dobrega zanemarjen ali popolnoma prezrt. Tako skuša MacIntyrejev komunitarizem ponovno osmisлити vlogo skupnosti in opozoriti na pomen vezi med posamezniki.

Kritično oceno tega poskusa v zadnjem poglavju naloge dopolnim z vidikom interpersonalnosti, ker menim, da je skrajnost, v katero bi lahko zapadel komunitarizem, nevarna: premalo si namreč prizadeva, da bi se posameznik uveljavil kot oseba, ker daje prednost skupnosti.

MacIntyrejeva komunitarna etika je torej pogojena s kritiko liberalizma, njegov povratek k izvorom etike je poskus utemeljitve etike kot odgovor na sodobno prevlado etičnega relativizma in pretiranega individualizma, ki vodi v atomizacijo družbe. Komunitarizem je torej pomembna osvežitev, ki pa lahko resnično zaživi le ob upoštevanju personalistične alternative, ki poudarja vlogo in pomen človeka v vseh njegovih razsežnostih.

2. Blaž Jezeršek

rojen 1969 v Kranju. Srednješolsko izobraževanje je zaključil leta 1988 na Srednješolskem centru Škofja Loka. Diplomiral je leta 1996 na Teološki fakulteti v Ljubljani. Doktoriral je 5. 7. 2007 s tezo z naslovom

Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo,

napisano pod mentorstvom dr. Boruta Koširja in somentorstvom dr. Draga Ocvirka. Trenutno deluje kot tajnik kardinala Franca Rodeta na Kongregaciji za ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja v Vatikanu.

POVZETEK

Glavni namen pričujočega dela je bil slovenski javnosti predstaviti islamske regulative v zvezi z zakonom, pogoje, pod katerimi se zakon lahko sklene, temeljne postavke islamske družinske etike, družinske odnose in vlogo, ki jo imata mož in žena v življenju družine. Da bi lažje razumeli vlogo, ki jo v muslimanovem življenju igra verska zakonodaja in način, kako le-ta deluje, so v začetku prvega dela na kratko predstavljena dejstva v zvezi z ustanovitvijo in zgodnjim razvojem islama, tako pomembnim za oblikovanje islamskega pravnega sistema (šeriata). Podobno je nato prikazana še kratka zgodovina razvoja kanonske zakonodaje. Vpogled v proces formacije obeh pravnih sistemov nam da razumeti ključne razlike v pojmovanju oblasti in mesta, ki ga v življenju vernika zavzema versko pravo. Medtem ko kanonsko pravo predpostavlja tudi obstoj civilnega pravnega sistema, je bil šariat dolgo edini pravni sistem v islamskih državah in je posegal na vsa področja človekovega življenja, posebno še na področje družine in družinskih odnosov.

V drugem delu se pozornost usmeri na predpise v zvezi s sklepanjem zakona v obeh opazovanih pravnih sistemih. Razlike nam pokažejo, kako

pomembno vlogo pri sklepanju islamskega zakona igrata izvorni družini kontrahentov, saj v islamu porok proti volji in interesom širše družine tako rekoč ni. V večini primerov se namreč za veljavnost sklenitve zakona zahteva navzočnost nevestinega varuha, ki zastopa interese družine. Glavna razlika med islamskim in katoliškim pojmovanjem zakona se kaže v tem, kar Cerkev imenuje bistvene lastnosti zakona: enost in nerazveznost. Medtem ko katoliška Cerkev trdi, da te zahteve izhajajo iz naravnega zakona (*ius naturale*), islam zakon prej razume kot bilateralno pogodbo, ki za moškega ni ekskluzivna in jo je mogoče preklicati.

Tretji del nam ponuja vpogled v kanonskopravne zakonske zadržke in jih primerja z zakonskimi zadržki v šeriatskem pravu. Medtem ko Cerkev z njimi skuša zagotavljati svobodno in premišljeno zakonsko privolitev ter varovati moralne vrednote v družbi, se šariat pri tem omejuje na prepovedane medosebne odnose, izhajajoče iz krvne sorodnosti, dojenja ipd.

Obe religiji poznata zadržek različne vere, katerega namen je zavarovati vero posameznika, ki bi v zakonu z drugače verujočim utegnila biti ogrožena. A taki zakoni so v posebnih situacijah vendarle mogoči. O teh govori zadnji del disertacije. Predstavljeni so dokumenti, ki so jih katoliška in druge Cerkve pripravile za pastoralne delavce, ki se srečujejo s tovrstnimi zakoni, pa tudi problemi, s katerimi se člani teh zakonov soočajo iz dneva v dan.

3. Maja Lopert

rojena 1966 v Murski Soboti. 1985 zaključila izobraževanje na Srednješolskem centru tehniško-pedagoških usmeritev (SCTPU) v Murski Soboti in sicer na naravoslovno-matematični smeri. Diplomirala 1992 iz tehnične fizike na Fakulteti za matematiko in fiziko v Ljubljani, leta 2002 pa še na Teološki fakulteti v Ljubljani. Doktorirala je 18. 7. 2007 s tezo z naslovom

Življenjska relevantna religije in institucija Cerkve

napisano pod mentorstvom dr. Vinka Potočnika. Trenutno imam v Avstriji status »neue Selbststaendige« (podobno statusu samostojnega kulturnega delavca v Sloveniji).

POVZETEK

V svoji disertaciji želim utemeljiti tezo, da sedanja »oblika« Cerkve za posredovanje krščanstva v sodobni kulturi ni najprimernejša. Obravnavam vprašanje povezave med tradicionalno institucionalno sociološko obliko Cerkve in kvaliteto religioznosti cerkvenih vernikov. Ali se torej dejstvo, da je krščanstvo vernikom katoliške Cerkve posredovano v okvi-

ru tradicionalne religiozne institucije, odraža na globini njihove religioznosti, in če je to res, kako? Kakšne so nujne predpostavke za uspešno religiozno socializacijo in kako so te predpostavke izpolnjene v instituciji Cerkve? Ali iz kulture izginja religioznost kot taka ali pa predvsem določena oblika religioznosti? Ali je kriza tradicionalnih religiozних institucij v sodobni družbi povezana s sodobno vrednoto odkrivanja in uveljavitve posameznikove osebne identitete? Kakšen je odnos med osebo in institucijo nasploh ter še posebej v Cerkvi? V disertaciji analiziram stanje religioznosti v sodobni kulturi. Krizo religiozних institucij povežem z vrednotami sodobne kulture. Odgovoriti poskušam na vprašanji, katere dileme so za religiozno institucijo značilne in kaj je tisto, kar je v instituciji Cerkve še posebej močno odločalo o tem, v katero smer bo potekal razvoj. Želim pokazati, kaj bi bilo potrebno v sedanjem načinu organizacije in delovanja Cerkve spremeniti, da bi lahko Cerkev bolj uspešno religiozno socializirala in odgovoriti na vprašanje, ali imajo religiozne institucije prihodnost.

4. Erika Prijatelj OSU

rojena 1972 v Ljubljani. Srednješolsko izobraževanje zaključila 1991 na Gimnaziji Bežigrad v Ljubljani. Diplomirala 2000 na Teološki fakulteti v Ljubljani. Doktorirala je 19. 11. 2007 s tezo z naslovom

Življenjska obdobja človeške osebe in njeno zorenje v veri v skladu s teorijo J. W. Fowlerja o stopnjah verovanja

napisano pod mentorstvom dr. Stanka Gerjolja. Trenutno deluje kot asistentka pri Katedri za oznanjevalno teologijo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

POVZETEK

Človek je v vseh življenjskih obdobjih poklican k osebni rasti na psihični in religiozni ravni. V doktorski disertaciji smo se posvetili vprašanju psihološke dinamike rasti v veri tako, da smo jo opazovali od rojstva do smrti znotraj celostnega človekovega razvojnega procesa. Ugotovili smo, da posameznik zori konstruktivno, ko gre proti svojemu cilju, ki je ljubezen. Le-ta je vrhunec psiholoških ali tako imenovanih življenjskih moči in hkrati najbolj resničen obraz vere.

Naloga je razdeljena na dva glavna dela, ki skupaj sestavljata dvaindvajset poglavij. Prvi del obsega štirinajst poglavij in obravnava človekovo telesno, izvrševalno, individualno, psihospolno in psihosocialno identiteto. Prvih pet poglavij predstavlja bistvene značilnosti treh razvojnih

obdobji v otroštvu, dalje latence in mladostništva s posebnim poudarkom na razvoju človekovih psiholoških moči, kot so: upanje, volja, izpolnjevanje cilja, kompetentnost, zvestoba in ljubezen. Temu sledi šesto poglavje, ki omogoča razumevanje odraslosti z vidika nove konfiguracije človekove samopodobe, njene diferenciacije, integracije in konsolidacije, kar skupaj z znamenji človekovih življenjskih moči predstavlja v naši nalogi ključ za razumevanje psihološke dinamike odraslega človeka. S tega vidika je naslednjih sedem poglavij namenjenih študiju dvajsetih, tridesetih, štiridesetih, petdesetih, šestdesetih, sedemdesetih in osemdesetih let do smrti. Zadnje poglavje prvega dela naloge prikazuje povezanost zgoraj omenjenih identitet s psihološkimi močmi in sposobnostjo osmišljanja življenja.

Telesna, izvrševalna, individualna, psihospolna in psihosocialna entiteta sestavljajo celoto človeka šele skupaj z njegovo duhovno razsežnostjo. Duhovna identiteta, razumevanje vere v ožjem pomenu besede v skladu s Fowlerjevo teorijo stopenjskega verskega razvoja, je neposreden predmet drugega dela naše naloge. V petnajstem poglavju je izpostavljen krščanski in sekularni pogled na vero. V šestnajstem poglavju gre za analizo različnih stopenjskih teorij o verskem razvoju, kar nas uvede v sedemnajsto poglavje, omejeno na Fowlerjev koncept univerzalne vere. Osemnajsto poglavje prinaša notranjo in zunanjo strukturo vere po J. W. Fowlerju, devetnajsto pa njegovo teorijo o stopnjah razvoja. Dvajseto poglavje je kritična ocena Fowlerjevega prispevka k razumevanju verskega razvoja, medtem ko enaindvajseto osvetli njegovo teorijo s krščanske perspektive. Dvaindvajseto poglavje poveže znamenja življenjske moči ljubezni in vseh šest človekovih identitet osebnega jaza z njegovo versko dinamiko.

UDK 2(5)

ISSN 0006 – 5722

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Letno kazalo

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 67

2007

RAZPRAVE / ARTICLES

- 73 Terezija Snežna Večko OSU**, There is Hope For the Scattered People (Bar 1:15aβ-3:8)
Je upanje za razkropljeno ljudstvo (Bar 1,15aβ-3,8)
- 99 Martin Kmetec OFMConv**, Pogled na družbo v teoriji in praksi Fethullaha Gülena
The views on the society in the theory and the practice of Fethullah Gülen
- 117 Igor Škamperle**, Globalizirano sveto in nove oblike religioznosti
Globalized sacred and new forms of religiosity
- 261 Barbara Simonič, Gabrijela Gojznikar, Robert Cvetek, Luka Mavrič, Janez Sečnik, Vesna Janežič**, Religija kot vir pomoči pri soočanju s stresnimi in travmatičnimi dogodki
Religion as a source of help in coping with stressful and traumatic experiences
- 281 Anton Mlinar**, Kazuistika
Casuistry
- 431 Ilaria Montanar SL**, La conversione di Francesco d'Assisi nella *Legenda Trium Sociorum*
The Conversion of St. Francis of Assisi in the Legenda Trium Sociorum
- 455 Roman Globokar**, Ali potrebujemo novo etiko? Kritično ovrednotenje bioetičnega utilitarizma Petra Singerja
Do We Need New Ethics? Critical Evaluation of Peter Singer's Bioethical Utilitarianism
- 491 Andrej Saje**, Spolne zlorabe v Cerkvi in vprašanje odškodninske odgovornosti
Sexual Abuse in the Church and the Issue of Liability for Compensation
- 505 Stanislav Slatinek**, Kaznivo dejanje proti človeškemu življenju
Criminal Offence against Human Life
- 521 Erika Prijatelj OSU**, Struktura verovanja po J. W. Fowlerju
Structure of Believing According to J. W. Fowler
- 535 Ivan Platovnjak DJ**, Duhovno vodstvo v začetni vzgoji posvečenih oseb: s pozornostjo na svobodo vesti in izbire duhovnega voditelja
Spiritual Direction in Initial Formation of Consecrated Persons. Attention to Freedom of Conscience and of the Choice of Spiritual Director
- 549 Nadja Furlan**, Nekatero posebnosti afriške miselnosti in verovanja
Some Special Features of African Mentality and Faith

TOMAŽEVA PROSLAVA / FESTIVITY OF ST. THOMAS

- 51 Christian Gostečnik OFM**, Odrešenje predpostavlja odnos – relacijska družinska paradigma
Redemption presupposes the relation – relational family paradigm

MEDNARODNI POSVET O FRINTANEUMU /

INTERNATIONAL CONFERENCE ON THE FRINTANEUM

- 7 Luigi Tavano**, Mednarodni projekt Frintaneum (Avguštinej)
International Project Frintaneum (Augustineum)
- 9 Peter Vodopivec**, Kulturno – duhovne razmere na Slovenskem v 19. stoletju
Cultural and Spiritual Conditions in Slovenia in the 19th Century
- 19 France M. Dolinar**, Frintaneum (Avguštinej) in Cerkev na Slovenskem
Frintaneum (Augustineum) and the Church in Slovenia

- 23 Matjaž Ambrožič**, Pogledi ljubljanskih škofov od Gruberja do Jegliča na vzgojo in izobraževanje duhovnikov
The Views of Bishops of Ljubljana from Gruber to Jeglič on Priestly Education
- 39 Tomaž Simčič**, Tržaško koprski gojenci Frintaneuma
Frintaneum Students from Trst (Trieste) and Koper (Capodistria)

SIMPOZIJI O FRANU KOVAČIČU / SYMPOSIUM ON FRAN KOVAČIČ

- 161 Janez Juhant**, Uvodna beseda o zborniku Simpozija o Franu Kovačiču
Foreword to the acts of the Symposium on Fran Kovačič
- 163 Janez Juhant**, Krščanska misel na Slovenskem in Fran Kovačič
Christian thought in Slovenia and Fran Kovačič
- 175 Alojzij Kačičnik**, Kovačičeva življenjska pot
The life and work of Fran Kovačič
- 193 Robert Petkovšek CM**, Noetika Frana Kovačiča
Noetic of Franc Kovačič
- 207 Vojko Strahovnik**, »Ontologija« Frana Kovačiča: O resnici, dobrem in lepem
Fran Kovačič – »Ontology«: The True, the Good and the Beautiful
- 221 Branko Klun**, Skotistično razumevanje biti in njegov odmev v neoscholastiki. Opazke h Kovačičevi »Ontologiji«
Scotist understanding of being and its echo in neoscholastic. Remarks to the Kovačič's book »Ontologija«
- 235 Bojan Žalec**, Kovačičevi etiški pogledi
Ethical views of Fran Kovačič
- 253 Edvard Kovač OFM**, Pojmovanje kulture pri Franu Kovačiču
The notion of culture in Fran Kovačič

TEOLOŠKI SIMPOZIJI 2007 / THEOLOGICAL SYMPOSIUM 2007

»To vam oznanjamo: besedo življenja« (1 Jn 1,1)

- 315 Jože Krašovec**, Beseda v prevodu: Revizija ali nov prevod Svetega pisma
The Word in Translation: Revision or a New Translation of the Bible
- 343 Irena Avsenik Nabergoj**, Hermenevtika v razmerju do splošnega in specifičnega pomena motiva preizkušnje
Hermeneutics in Relation to General and Specific Meanings of the Motif of Temptation
- 355 Marijan Peklaj**, Odzivanje ljudi na Božjo besedo v Pentatevhu
People's Reaction to God's Word in the Pentateuch
- 365 Maria Carmela Palmisano SL**, Beseda življenja pri prerokih: Jeremija, prerok vstajenja
The Word of Life with the Prophets: Jeremiah, Prophet of Resurrection
- 377 Terezija Snežna Večko OSU**, Beseda, ki je ogenj ne sežge (Dan 3,24-50)
The Word that is not Burnt by the Fire (Dan 3:24-50)
- 393 Maksimilijan Matjaž**, Od Besede k Osebi. Relacijski vidik Janezove kristologije
From the Word to the Person. The Relational Aspect of John's Christology
- 407 Mirjana Filipič SL**, Pavlov zgled oznanjevanja Kristusa
Paul's Example of Preaching Christ

- 417 Miran Špelič OFM**, Sveto pismo kot temelj oznanila in teologije cerkvenih očetov
The Bible as the Basis of Church Fathers' Preaching and Theology

POROČILA / REPORTS

- 133 Jože Krašovec**, Tiskovna konferenca ob izidu faksimilov najstarejših slovenskih prevodov Svetega pisma in ob pripravi kongresa IOSOT
Press conference in connection with the publication of a facsimile edition of the oldest Slovenian translations of the Bible and with the preparation of the IOSOT Congress
- 467 Tadej Strehovec OFM**, Etične dileme raziskovanja na človeških matičnih celicah
- 469 Bogdan Kolar SDB**, Deseti jubilejni velehradski kongres
- 475 Bogdan Kolar SDB**, Teološka fakulteta v študijskem letu 2006-07
- 567 Andrej Šegula OFMConv**, Tomažičev simpozij v Rimu 2007
- 571 Tadej Strehovec OFM**, Poročilo s tretjega evropskega ekumenskega zborovanja - Sibiu 2007
- 572 Miran Špelič OFM**, Beseda o Besedi, popoldne s cerkvenimi očeti

OCENE / REVIEWS

- 149 Tomaž Erzar**, Katarina Kompan Erzar, Ljubezen umije spomin, Založba Brat Frančišek in Frančiškanski družinski inštitut
- 151 Ivan Platovnjak**, Barry, William A. in Connolly, William J., Duhovno spremljanje [prevedel Aleš Maver]
- 302 Bogdan Kolar SDB**, Škofija Murska Sobota 2006. Zgodovinski oris krščanstva v Pomurju. Almanah ob ustanovitvi škofije Murska Sobota (ur. S. Zver in F. Kuzmič) Škofija Novo mesto. Onim pri Bogu, sebi in zanamcem (ur. Z. Pelko)
- 304 Miran Špelič OFM**, Vicko Kapitanović, Rimski Ilirik u odrazu krščanske književnosti
- 482 Janez Vodičar**, Tatjana Rakar, *Razvoj cerkvenih šol v postsocialističnih družbah*
- 573 Borut Košir**, Blaž Jezeršek, Zadržek različne vere pri sklepanju zakona med katoliško in muslimansko stranjo (doktorska disertacija)
- 575 Maria Carmela Palmisano SL**, Luciana Pepi in Filippo Serafini, Corso di ebraico biblico con CD-AUDIO per apprendere la pronuncia dell'ebraico, Filippo Serafini, Esercizi per il Corso di ebraico biblico
- 576 Mateja Rozman Pevec**, Janez Juhant, Bojan Žalec (urednika), Person and Good; Man and his Ethics in the Postmodern World
- 582 Matjaž Ambrožič**, Karl Heinz Frankl – Peter G. Tropper (ur.), Das »Frintaneum« in Wien und seine Mitglieder aus den Kirchenprovinzen Wien, Salzburg und Görz (1816–1918). Ein biographisches Lexikon.
- 585 Bogdan Kolar SDB**, Werner Drobesh und Peter G. Tropper (ur.), Die Jesuiten in Innerösterreich – Die kulturelle und geistige Prägung einer Region im 17. und 18. Jahrhundert
- 589 Roman Globokar**, Enrico Chiavacci, Teologia morale fondamentale
- 593 Anton Mlinar**, Renzo Pegoraro, Giovanni Putoto in Emma Wray (izd.), Hospital Based Bioethics
- 595 Peter Kvaternik**, Paul M. Zulehner, Ein Kind in ihrer Mitte. Wir brauchen Familien, geprägt von Stabilität und Liebe
- 597 Peter Kvaternik**, Michael Fischer, Gemeindeentwicklung konkret. Ein Arbeitsbuch
- 155 Navodila sodelavcem**



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima svoje korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah ter najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi na Univerzi v Ljubljani ena od petih ustanovnih fakultet. Njen predhodnik je bil jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kot ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu tretjega tisočletja ob stalni skrbi za kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in človeku, o Božjem učlovečenju in človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in izročilo ter upoštevajoč domet človekove misli želi usposobiti svoje študente in študentke za jasen premislek o temah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, pri tem sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov za duhovništvo ter laičkih sodelavcev in sodelavk v Cerkvi in širši družbi.